

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

CIÊNCIAS JURÍDICAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

NÍVEL MESTRADO

**HOSPITALIDADE E RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA NA
TRANSNACIONALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS. A CRISE DA
ALTERIDADE NA QUESTÃO DOS APÁTRIDAS E REFUGIADOS**

GUSTAVO OLIVEIRA DE LIMA PEREIRA

São Leopoldo

2009

GUSTAVO OLIVEIRA DE LIMA PEREIRA

**HOSPITALIDADE E RECONHECIMENTO DA DIFERENÇA NA
TRANSNACIONALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS. A CRISE DA
ALTERIDADE NA QUESTÃO DOS APÁTRIDAS E REFUGIADOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Área das Ciências Jurídicas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho

São Leopoldo

2009

P436h Pereira, Gustavo Oliveira de Lima.
Hospitalidade e reconhecimento da diferença na
transnacionalização dos direitos humanos : a crise da alteridade
na questão dos apátridas e refugiados / Gustavo Oliveira de Lima
Pereira. – 2009.
146 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2009.

“Orientador: Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho”.

1. Refugiados. 2. Apátridas. 3. Direitos humanos. 4. Outro
(Filosofia). I. Título.

CDD 342.083
CDU 341 43

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: ***“Hospitalidade e reconhecimento da diferença na transnacionalização dos Direitos Humanos. A crise da alteridade na questão dos apátridas e refugiados”***, elaborada pelo mestrando ***Gustavo Oliveira de Lima Pereira***, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 16 de janeiro de 2009.

Prof. Dr. Jose Luis Bolzan de Moraes,
Coordenador Executivo
do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho _____

Membro: Dr. Raúl Madrid Ramírez _____

Membro: Dr. Ricardo Timm de Souza _____

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a meu orientador, professor José Carlos Moreira da Silva Filho, por, ao longo de dois anos, ter apoiado a idéia e estar sempre disposto a todo e qualquer diálogo e orientação, mesmo em questões fora da academia. Agradeço por poder chamá-lo de amigo.

Agradeço ao professor Sérgio Augusto Sardi pelas primeiras orientações e pelo tempo que dispôs a mim para reflexão sobre o tema. Nunca esquecerei o seu auxílio.

Agradeço a Aline Cruz Passuelo por ter dado suporte emocional e incentivo durante boa parte da pesquisa.

Agradeço a Mariana Secorun Inácio por todos os debates, opiniões, correções, traduções e auxílios dos mais diversos os quais inúmeras vezes dispôs a mim. Mais que isso. Agradeço por sua amizade.

Agradeço aos amigos Ricardo Aronne, Jeferson Nobre e Cícero Luz pelas imensas contribuições advindas das interlocuções.

Agradeço a Carolina Feijó pela leitura crítica e pelas correções.

Agradeço ao professor Ricardo Timm de Souza por todos os auxílios e esclarecimentos que dirigiu a mim. Agradeço por ter como amigo aquele que escreve, pensa e age da forma onde sempre procurei escrever, pensar e agir.

Agradeço a professora Deisy Ventura pelos aconselhamentos decisivos para a delimitação do tema.

Agradeço a minha mãe, Leíza Oliveira de Lima Pereira, pelo carinho, incentivo e pelo incessante auxílio com material e livros.

Agradeço a meu pai, Vlademir de Lima Pereira, por ter me conferido os primeiros ensinamentos sobre a ética da alteridade, assunto profundamente conhecido por ele, mesmo sem ter lido uma obra sequer sobre tema.

Agradeço a Unisinos e a CAPES.

RESUMO

O problema dos apátridas e refugiados de guerra, no panorama mundial, é um dos entraves onde mais podemos observar a crise de sentido que atravessa as relações humanas na modernidade recente. Constata-se a insuficiência da concepção abstrata de direitos humanos tradicional. O presente trabalho procura estabelecer um novo ponto de partida para esta questão: - a alteridade-, a partir do reconhecimento da diferença. O primeiro capítulo verifica como a lógica da totalidade disseminada na racionalidade ocidental traz implicações no desenvolvimento do individualismo presente no período atual e como a concepção de “tolerância” ainda é um empecilho frente ao ideal de hospitalidade cosmopolítica. No segundo capítulo, aborda-se a ética da alteridade como filosofia primeira e alternativa à crise de sentido que envolve a razão instrumental e a insuficiência do direito como regulador social, em contra-posição com a idéia de justiça como desconstrução. Enfim, no terceiro capítulo, problematiza-se filosoficamente como a vitória da totalidade opera no encobrimento da alteridade frente a questão dos apátridas e refugiados de guerra, a partir da percepção de progresso e pureza étnica, desenvolvidos pela concepção de Estado-nação e nacionalidade, refletindo a fragilidade do argumento da dignidade humana no reconhecimento da diferença em escala mundial.

Palavras-chave: Alteridade – apátridas – refugiados – diferença - Dignidade da Pessoa Humana –desconstrução- direito - justiça – liberdade investida- tolerância - hospitalidade.

ABSTRACT

The issue concerning the stateless person and war refugees reveals the crisis of meaning which crosses over the human relationships in modernity. It has been realized the insufficiency of the traditional abstract notion of human rights. The work here presented tries to establish a new starting point for this issue: - alterity-, by recognizing the difference. The first chapter verifies how the totality logics, spread in the occidental rationality, brings implications in the development of today's individualism and how the conception of "tolerance" is still an obstacle for the ideal of cosmopolitics hospitality. In the second chapter, the alterity's ethics is approached as first philosophy and as an alternative to the meaning crisis that involves the instrumental reason and the insufficiency of the law as a social regulator, opposing to the idea of justice as a deconstruction. At the end, in the third chapter, it is philosophically questioned how the victory of the totality works in the covering of alterity on the issues of the stateless and war refugees, from the perception that progress and ethnic purity, developed by the conceptions of State-Nation and nationality, reflecting the fragility of the human dignity argument in the recognition of difference in world scale.

Key – words: Alterity - Stateless person - war refugees - difference - Human rights – Dignity of person - deconstruction – law - justice –invested freedom – tolerance - hospitality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 O EXORCISMO DA REALIDADE E A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO	16
1.1- A Totalidade e o ser que se dá na guerra.....	16
1.2- O individualismo como paradigma referencial da sociedade de consumo. A liberdade mônada	22
1.3- Da tolerância à hospitalidade	29
2 ÉTICA DA ALTERIDADE, DESCONSTRUÇÃO, RESPONSABILIDADE E LIBERDADE INVESTIDA.....	38
2.1- Da fenomenologia para a metafenomenologia. Do Trauma ao Encontro	38
2.2- Infinito e exterioridade	49
2.3- Diferença e desconstrução. Justiça e a experiência do impossível.....	60
Primeira digressão: direito, democracia e suas fronteiras limítrofes	71
2.4- Responsabilidade e liberdade investida.....	80
3 ALTERIDADE EM CRISE: APÁTRIDAS, REFUGIADOS E OS LIMITES DA CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS TRADICIONAL.....	94
3.1- O problema desde a origem: a banalidade do mal.....	96
Segunda digressão: o argumento da dignidade da pessoa humana	106
3.2- Ainda o medo... ..	111
3.3- O princípio da não-devolução e a tentativa de superar o medo da diferença	114
2.4- Estado-nação: identidade disseminada em ideal de pureza	118
2.5- Permeabilidade intercultural e novas perspectivas em torno dos direitos humanos	123
CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO

Passados mais de vinte e cinco séculos desde o limiar da racionalidade ocidental, aquilo que mais assombra a modernidade, cuja necessária concepção de hipossuficiência de seu “*logos*” é ainda um por vir, é a insistente pretensão metafísica de exorcizar a realidade e instituir a totalidade, não apenas nas averiguações ontológicas e epistemológicas, mas também no plano das relações humanas.

Os argumentos de síntese totalitária estão impregnados na concepção mundana sem nem os percebermos muitas vezes. A história da humanidade é o elogio da razão totalitária e o esquecimento de que a única certeza que podemos ter sobre todos os seres humanos que já existiram e que virão a existir é a de que: *todos são iguais, enquanto espécie, e que todos são diferentes, enquanto subjetividade.*

É pela conscientização de que a capacidade cognitiva é finita (e por isso a fenomenologia é importante), que ao nos rendermos a meras representações estamos aprisionando a diferença (não apenas a ontológica, mas também aquela que no plano relacional nos torna iguais) e reduzindo o outro ao mesmo; reduzindo o outro ao nada, é que podemos assim pensar a ética da alteridade e a possibilidade da justiça.

A presente pesquisa tem como pedra angular às percepções de “Alteridade” e “Totalidade” desenvolvida ao longo dos escritos de Emmanuel Levinas, bem como de alguns outros autores que se propuseram a pensar este tema de forma direta e indireta. Além de Levinas, Jacques Derrida e Ricardo Timm de Souza, dois grandes leitores da obra levinasiana, também farão parte do referencial teórico principal deste trabalho, este último, apesar de

inúmeras vezes citado no texto, integra de forma tão densa as reflexões aqui contidas, tanto na forma de exposição das idéias quanto na construção destas, que, parafrazeando Levinas¹, muitas vezes se torna impossível citá-lo.

A alteridade não é um conceito, não é uma teoria, não é fórmula ou um novo imperativo. Alteridade é meramente uma reconstrução de um olhar avesso ao poder sedutor das representações. É o espaço da sensibilidade e a rendição a uma responsabilidade perante um rosto que interpela; é presenciar o trauma da diferença e quebrar o espelho da própria auto-reflexão. “Alteridade” vem do latim “alter”: “outro”, ou seja, condição do outro em relação a mim. Não existe possibilidade de se determinar o que o outro é como tal, ou seja, não posso explicá-lo, e sim apenas interagir com ele.

O que se pretende, nestas linhas, não seria estabelecer relações de causa-efeito que direcionem para pareceres conclusivos no sentido da tese proposta, em busca de uma solução institucionalizada. Isto reforçaria um erro tão presentemente verificável em alguns pensadores atuais: tentar solucionar o problema da modernidade com mais modernidade. Substituir uma verdade por outra. Um determinismo por outro.

O foco de compreensão aqui é outro: é o Outro; assumindo com toda radicalidade o que isto pode e deve significar. O pressuposto é diferente: é a diferença. O reconhecimento da diferença é a condição fundamental para o rompimento do caráter apropriativo da racionalidade que tende a reduzir o outro ao mesmo, padronizando, igualizando. Toda essa combustão de opostos traz a complexidade da violência ao mundo moderno. Existe uma relação simétrica entre a violência e o encobrimento da alteridade. As contingências mundanas estão no plano relacional e a verdadeira problematização/superação das estruturas fundantes do paradigma da totalidade está em (re)discutir a alteridade, o trauma do outro como trauma da diferença.

É visível que a cultura social mundial é amplamente simétrica à premissa totalizante. O mundo moderno demonstra os segmentos de desenvolvimento da idéia de “indivíduo” no cerne dos valores sociais. Em séculos anteriores não se verificava a vontade individual em

¹ Levinas, no prefácio da obra “Totalidade e infinito” afirma que o pensamento de Franz Rosenzweig está demasiado presente neste livro para ser citado. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p.54.

detrimento da vontade comum com tamanha voluptuosidade. As inúmeras revoluções e as reformulações paradigmáticas da racionalidade ocidental influenciaram a formulação do conceito de “indivíduo” e lhe atribuíram garantias indisponíveis. No entanto, as relações de mercado do capitalismo atual, permeado pela técnica como manifestação de progresso e controle, além das inúmeras inseguranças do mundo de hoje, nos direcionam a um momento de crise: as conquistas do homem lhe conferem tanta liberdade que nos é permitido dizer, sem exagero, que vivemos na época do hiper-individualismo e a maior manifestação deste predicado se dá pela imensa margem do consumismo como um valor.

Não podemos traduzir a crise sobre o olhar fixo de uma percepção solitária. Não podemos referir a crise do direito, a crise do Estado, a crise do capitalismo ou qualquer visão que represente uma fatia isolada da realidade. A idéia de crise que aqui tentaremos desenvolver perpassa por aquilo que a escola de Frankfurt eloqüentemente percebera: A crise é da racionalidade e pode ser também traduzida como crise da representação. E ela se manifesta em todos os campos relacionais por onde passa, em que trata relação humana como um instrumento. Nesta medida, como primordial incumbência teríamos a difícil tarefa de nos transportarmos da racionalidade instrumental para a racionalidade ética, pois quando a realidade transborda de tão real a ponto de não suportar mais os anseios totalizantes dos argumentos bem articulados, resta a reconstrução do fundamento que já não dá conta das aventuras que o individualismo desenvolveu. Tarefa árdua: construir uma racionalidade que dê conta da multiplicidade de racionalidades.

A inclusão do pluralismo de concepções, dando ouvidos ao que as correntes interculturalistas e o que as novas teorizações dos direitos humanos têm a contribuir, poderá, então, não só no direito, mas também nas demais relações sociais, ampliar o campo de reconhecimento das diferenças dos seres humanos não como algo negativo, impuro ou ameaçador, e sim como condição necessária e fundamental para compreender a humanidade de uma forma mais solidária ². Discutir seriamente a questão da violência na modernidade é compreender que a sua razão está justamente no encobrimento da alteridade e só desencobri-la é que se poderá adentrar a novos rumos.

² Para Ricardo Timm de Souza “parece não haver fundamento em falar em dignidade humana e suas exigências sem que a primeira palavra dessa fala seja, exatamente: alteridade real para além do poder do ser.” SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – 120, 2005. p. 87.

Consideramos o conceito de violência não apenas atrelado à questão da criminalidade ou da agressividade traduzida em ofensas verbais ou procedimentais. Amplia-se este conceito aos patamares da violência da própria racionalidade, do *logos* objetificador da realidade e das relações. Violência é aqui é a negação de uma alteridade³.

Devemos aqui atentar a uma importante ressalva. Não podemos atribuir ingenuamente ao *logos* como o principal formador desse barril de pólvora que descreve a modernidade, sem esquecer que é a partir dele que chegamos ao contraponto⁴. Sem racionalidade não se constroem horizontes, e esse é um dos grandes dilemas da modernidade. O que nos possibilita a ciência e as diversas outras conquistas da humanidade é a racionalidade lógica, a racionalidade instrumental. Entretanto, esse também é o ponto fraco desse modelo consagrado: a racionalidade instrumental trouxe ao mundo o exorcismo da realidade, em sua melhor tradução nas guerras do século XX. Mas é pelo uso da razão que podemos concluir que o que falta a humanidade é o olhar da finitude, o trauma do limite da existência, que podemos aqui traduzir simplesmente por recepção da alteridade.

Atente-se também que uma perspectiva reflexionante não está na busca pelo consenso entre as relações humanas, pois a diferença tende a gerar ambivalência. Compreender e aceitar essa ambivalência, geradora do Trauma para transformá-lo em Encontro, é o maior desafio da modernidade. A desistência de qualquer tentativa de aprisionamento e redução do outro a um conceito.

A visão da alteridade neste trabalho, traduzida também por hospitalidade, se debruçará sobre uma questão conturbada e onde se manifesta de forma clarividente a sua ausência: a questão dos apátridas e refugiados de guerra. Questão esta que está longe de fazer parte do passado. Ela ainda atormenta as diretrizes humanitárias do cenário conflituoso mundial. A União Européia se apresenta marcada pela implementação de políticas restritivas à imigração laboral e a não concessão de asilo político pelos países que a integram. Em tempos de

³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 32.

⁴ SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *Criminologia e alteridade: o problema da criminalização dos movimentos sociais no Brasil*. Revista de Estudos Criminais, v. 28, 2008. p. 59.

globalização, os governos acabam sofisticando ainda mais a vigilância das fronteiras e os controles de identidade dos trabalhadores clandestinos⁵.

Em junho de 1945, ao ensejo da Conferência de São Francisco, que reuniu delegações de 50 nações, definiu-se e datou-se a Carta das Nações Unidas que entra em vigor nesse mesmo ano. Tão logo foi constituída a ONU, a Assembléia ampliou essa política de apoio, criando uma instituição permanente de caráter internacional, denominada “Organização Internacional para Refugiados”. No mesmo sentido, diante do convencimento de que o tema se tratava de um problema crônico que exigia atenção permanente, essa Assembléia instituiu, em 1º de janeiro de 1951, o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, cujas atividades se iniciariam nesta data.

Nas últimas décadas, milhares de pessoas foram forçadas a abandonar suas casas em resultado do terror político, de conflitos armados e da violência entre diferentes origens culturais. De acordo com o ACNUR, o caráter dos conflitos que estão na origem desses movimentos de fuga em massa vem se transfigurando. Nos anos 50, 60 e 70, os refugiados fugiam das ditaduras, contudo, a partir dos anos 80, a maioria dos refugiados passou a fugir de conflitos internos em seus próprios países.

Ademais, segundo referência orçamentária dos últimos anos do ACNUR⁶, uma característica peculiar dos grupos de refugiados diz respeito à vulnerabilidade social em relação as suas composições. A ONU calcula que mais de 70% deles seja formado por crianças, mulheres e idosos, os quais são, em tese, mais suscetíveis a violência.

Ainda existem cerca de 10 milhões de refugiados nos arredores do mundo, por mais que se deva louvar e reconhecer o papel do ACNUR⁷ na tarefa de assistência. A imigração constante, em virtude de conflitos, vem acumulando um preocupante sentimento de “nacionalismo europeu” que prontamente direciona o nosso pensar aos episódios etnocêntricos vivenciados no período das guerras mundiais. O culto à identidade nega o

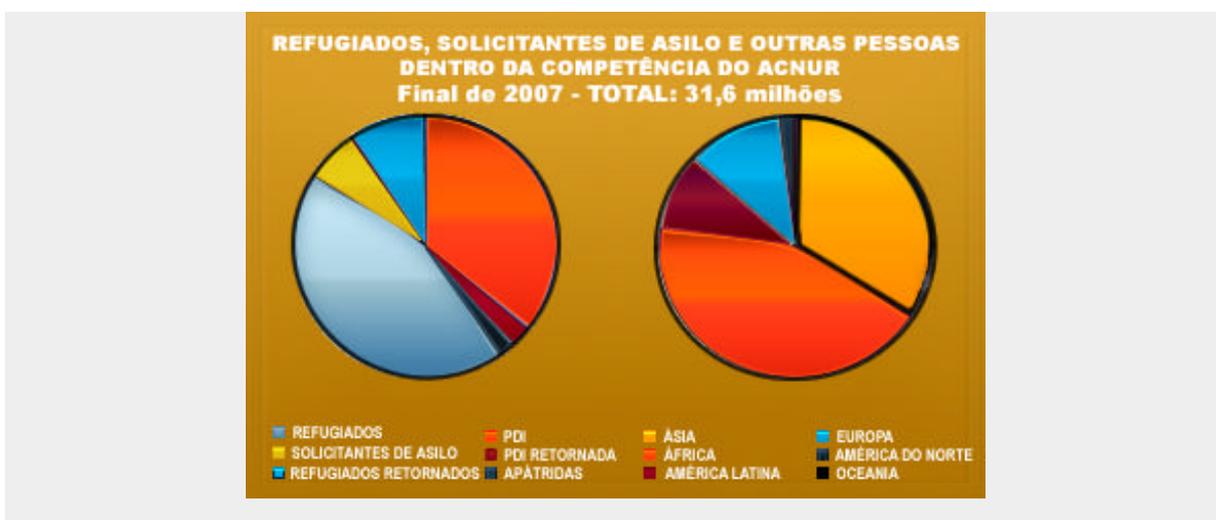
⁵ WINCKLER, Silvana. *A condição jurídica atual dos imigrantes no cenário internacional*. In AGUIAR, Odílio Alves (org) *Origens do totalitarismo 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume dumará, 2001. p. 119-120.

⁶ UNITED NATIONS, *Annual Programme Budget*. New York, EUA: *United Nations Press*, 2007. p. 102.

⁷ Para maiores informações históricas e procedimentais do ACNUR, ver interessante obra de Guilherme Assis de Almeida: ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos Humanos e não-violência*. São Paulo: Atlas, 2001. p. 97-167.

reconhecimento e o respeito a culturas diferenciadas, alargando ainda mais os patamares de intolerância.

O ACNUR, no seu ano de fundação, contava com apenas 38 funcionários e hoje conta com mais de 6 mil pessoas que auxiliam a atuação em 115 países. Em 2003 o número de pessoas que perambulavam o mundo sem pátria era de 22 milhões, e até final de 2007, segundo estimativa do ACNUR, este número baixou para 12 milhões, demonstrando a importância do papel da ONU neste entrave mundial. O ACNUR assiste cerca de 2,5 milhões de pessoas por ano entre apátridas e pessoas deslocadas⁸. É elucidativo o esboço gráfico que expressa a atuação do órgão internacional no atual momento⁹:



De acordo com o orçamento anual das Nações Unidas, o ACNUR é quase totalmente financiado por contribuições voluntárias, principalmente de governos, além de organizações intergovernamentais, de empresas e de pessoas físicas. Ele recebe um subsídio ilimitado de menos de dois por cento de seu orçamento das Nações Unidas para custos administrativos e aceita contribuições de outra espécie, incluindo itens como barracas, medicamentos, caminhões e transportes aéreos¹⁰.

Importante assinalar que o Brasil possui, desde 1997, com a edição da Lei nº 9.474/97, uma das legislações mais avançadas sobre o tema. Tal lei criou o CONARE – Comitê

⁸ Disponível em <http://www.unhcr.org/statistics/STATISTICS/4852366f2.pdf>, acesso em 03 de dezembro de 2008, às 15h.

⁹ Disponível em <http://www.acnur.org/t3/portugues/estatisticas/>, acesso em 25 de novembro de 2008, às 18h.

¹⁰ ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos Humanos e não-violência*. São Paulo: Atlas, 2001. p. 10.

Nacional para os Refugiados, e que desde a sua criação tem sido conduzido de forma eficiente pela Coordenadoria-Geral ligada ao Ministério da Justiça e chefiada por Nara Conceição Nascimento Moreira da Silva. O Brasil tem exercido um protagonismo estratégico sobre a questão nos inúmeros fóruns internacionais ocorridos a respeito do tema e tem abrigado um número razoável de refugiados em solo nacional, principalmente africanos, mas também palestinos, afegãos, colombianos, peruanos, dentre outros.

A perquirição sobre esta temática nos remete a uma série de indagações: a questão dos apátridas e dos refugiados de guerra traduz uma zona-limite na configuração dos direitos humanos na modernidade recente? O universalismo dos direitos humanos contribui para efetivar garantias ou sugerem uma forma de padronização institucional? A categoria da nacionalidade é um marco primordial para conferir cidadania a alguém? De fato, dignidade e nacionalidade são condições interligadas nos efeitos das garantias fundamentais na questão da apatridia? É possível construir um sentido para o reconhecimento da diferença e o desencobrimento da alteridade para além dos limites jurídicos e políticos dos tratados internacionais? A “tolerância” é a idéia limite e definitiva na teoria política para a construção do cosmopolitismo por vir? Há relação entre o conceito de “tolerância” e o conceito de “Hospitalidade”? A tolerância é o caminho para a hospitalidade ou esta pressupõe a própria ruptura daquela? Pressupõe a plena quebra de sua raiz de pensamento? Estes problemas passarão ao longo do trabalho, sem admitir uma resposta determinista e acabada, pois são questões que necessitam sempre um olhar revigorado em instantes intercalados.

Para se abarcar de forma densa a presente temática, se faz necessário um estudo transdisciplinar que investigue o problema, não apenas no âmbito do direito. Falando apenas no âmbito do direito não será possível se obter alternativas satisfatórias a crise que perpassa a realidade relacional. A transdisciplinaridade proposta reconhece a existência dos diversos níveis de realidade, visualizáveis por lógicas diferentes. Negar isso significa, como trata a carta da transdisciplinaridade, reduzir a realidade a uma única concepção de pensamento. É necessária uma remodelagem nas próprias estruturas do pensar, invertendo a sua lógica ególatra, para se desconstruir o sufocamento das densas diretrizes funcionalistas.

Este trabalho dialogará principalmente com a Filosofia como principal suporte teórico de investigação, tendo como metodologia eminentemente a pesquisa bibliográfica. O foco direcionado ao objeto a ser estudado não permite hierarquia ou preponderância disciplinar,

pois a abordagem inferida no presente projeto faz necessitar a permeabilidade e a livre transitabilidade por outros campos do saber. Pois não há como elaborar uma crítica ao panorama social no âmbito do reconhecimento da “diferença”, como elemento constituinte da igualdade, levando em conta unicamente ponderações nos limites jurídicos.

Pela dimensão da fenomenológica hermenêutica, a pesquisa deflagrará a intencionalidade de seu autor, levando em conta a condição mundana deste, em toda faticidade e historicidade que lhe abarcam e lhe coadunam como ser-no-mundo imerso em pré-compreensões existenciais irrenunciáveis. Além disso, a perspectiva fenomenológica é condição de possibilidade para se refletir em torno do tema proposto em uma perspectiva que não admite separações, que busca compreender a realidade e não reduzi-la a sentenças unívocas e que consagra a dimensão finita da capacidade cognoscível humana.

O primeiro capítulo desse trabalho irá tratar sobre a lógica da totalidade disseminada na racionalidade ocidental e suas implicações no desenvolvimento do individualismo presente na modernidade recente. Ainda no primeiro capítulo, traremos idéia de tolerância como tentativa de resolução do problema da totalidade e seu horizonte limite com o conceito de hospitalidade na esfera cosmopolítica.

No segundo capítulo, trataremos a ética da alteridade como uma alternativa à crise de sentido que envolve a racionalidade ocidental. Debateremos a superação da ontologia fundamental admitindo a ética como filosofia primeira, a insuficiência do direito como regulador social, em contra-posição com a idéia de justiça como desconstrução.

Enfim, no terceiro capítulo, problematizaremos filosoficamente como a racionalidade opera no encobrimento da alteridade frente a uma das mais estarrecedoras e incongruentes manifestações desta vitória da totalidade: a questão dos apátridas e refugiados de guerra. No imaginário da modernidade recente, essa dimensão ganha propriedades de ideal de progresso e pureza étnica, desenvolvidos pela concepção de Estado-nação e nacionalidade, refletindo a crise dos direitos humanos no reconhecimento da diferença no plano relacional mundial.

1 O EXORCISMO DA REALIDADE E A FORMAÇÃO DO INDIVÍDUO

“De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor, a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”.

Heráclito, fragmento 53¹¹.

1.1 – A totalidade e o ser que se dá na guerra

Faz-se necessário, em caráter introdutório, de forma breve, mas dando a sua devida atenção, estabelecer o ponto de partida para que se compreenda aquilo que aqui advertimos como crise da racionalidade ocidental. É necessário que nos detenhamos um pouco a esse respeito. Quando referimos que a vontade objetificadora da razão é estabelecida desde seu limiar devemos minimamente demonstrar isso para que possa se fazer claro aquilo que na introdução afirmamos se caracterizar como “violência”. Da racionalidade violenta, também emerge a concepção de “indivíduo” – concepção esta que aqui nos propomos a questionar e problematizar em torno da possibilidade de construção de um novo cabedal para sua compreensão. Ou seja, a idéia de um indivíduo não mais insipiente na idéia de si mesmo, de sua liberdade ilimitada, mas sim aberto à alteridade de outrem, aberta ao tempo, averiguada aqui no caso da apatridia e dos refugiados de guerra. Estas primeiras linhas são o alicerce e o pressuposto para o entendimento da tese contida no restante da pesquisa.

Desde os primórdios da racionalidade ocidental, a pretensão humana sempre fora a de aprisionar a realidade e reduzi-la a algo cognoscível. A grande tarefa da filosofia seria elevar o empírico ao grau conceitual. Tal pretensa consagra aquilo que se denominou “ontologia”: a procura obsessiva pelo “ser”. Não se admite, desde os gregos, a hipótese do “indeterminado”,

¹¹ HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, tradução: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 1993. p. 73.

uma vez que a natureza, o cosmos e a essência dos entes, necessariamente, têm de ser perspectivas determináveis e ordenáveis plenamente pela razão, pois só assim se poderia admitir o grau de ciência a um determinado saber.

Neste esboço de reflexão, para se admitir a possibilidade de um saber, a premissa é que a realidade deve necessariamente ser organizada. A ordem é o horizonte de sentido que celebra a constelação de conceitos que coadunam a relação do homem com a verdade e promulga o sentido de realidade dos objetos ao seu redor. Vende a promessa de que o ilimitado é apreensível.

O intelecto, pelo princípio da não-contradição, coordena o empírico que lhe aparece sem mistérios: ele domina. Mas esta estratégia da razão se mostrou inconsistente ao longo da história. Não há adequação entre realidade e intelecto, apenas a necessidade de o intelecto dominar o que está fora dele, de fazer deste outro seu prisioneiro. A lógica da dominação é a mesma na esfera da teoria e da prática¹². *Esquece-se que sobre o Outro eu não posso poder*¹³.

Quando Heráclito concebeu que o ser, a verdade, o sentido, a *arché* se dá no entrave, no combate, no choque; estabeleceu as diretrizes daquilo que a história do ocidente se atreveu chamar de “conhecimento”. Conhecer é guerra. Conhecer é violência. O originário da razão é violento. Conhecer é totalidade e a totalidade é sempre violenta¹⁴. Mas a aporia se instaura porque a totalidade, para ser total, tem que incluir a tudo inclusive a si mesma. Assim, nega-se a diferença que é originária do pensamento. Conclusão: a totalidade acaba negando o pensamento. A totalidade não pensa. “Um ser só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento. Não que ele se engane ou pense mal ou loucamente – ele não pensa”¹⁵. Esta é a tese de Emmanuel Levinas. A guerra é a experiência pura do ser purificado¹⁶; desinibido. Desvelado pela racionalidade. Aprisionado em caixas ontológicas de sentido. Segundo o pensador lituano¹⁷: “no es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito

¹² TIBURI, Márcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: Edipurs, 1995. p. 51.

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 63.

¹⁴ A concepção de totalidade aqui proposta coaduna com a percepção de Ricardo Timm de Souza: “Totalidade é tudo o que, de forma aberta ou oculta, intenta o aniquilamento da Alteridade do Outro, seja no processo lógico do pensamento, seja na ideologia do infinito progresso ou da infinita acumulação ou multiplicação do dinheiro como redenção da humanidade”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs. 1999. p. 174.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaíos sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 34.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 47.

¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como La patencia misma – o la verdade – de lo real”.

A violência da razão ontologizante que se dá na guerra ganha dimensões no plano relacional. Tortura a diferença. Tal racionalidade infere totalidade no ímpeto pelo conhecer. Conhecer o princípio e a origem significa o verdadeiro pensar¹⁸ que só se importa com o todo e dimensiona um conceito de violência de maior amplitude como aqui propomos, não apenas recaído no sentido jurídico abarcado pela criminalidade: violência é a negação de uma alteridade em todas as suas complexas, sutis, simbólicas e pouco perceptíveis manifestações¹⁹.

Esse anseio totalizante ganha substancialidade principalmente no primeiro grande entrave reconhecido na história da filosofia: Parmênides privilegia o estático e unitário como determinante na procura pelo ser. Já Heráclito credita o ser ao movimento, ao devir que se manifesta na guerra. No entanto, por mais que a primeira vista se possa conceber um antagonismo intelectual entre os dois pensadores, ambos preocupam com mesmo problema: “o que é o ser?”, e comungam da mesma premissa: “o ser é e o não-ser não é”²⁰. Estas são as diretrizes primordiais de toda a história do ocidente. O ser é o que importa ao pensamento, ou seja, o ser é tudo aquilo que pode ser aprisionável coerentemente pelo *logos*, enquanto o não-ser é o resto; o nada - aquilo que pode ser descartado, reduzido ao rótulo de irreal e desmaterializado do universo verdadeiro²¹. A vontade da univocidade, a mania da conceituação absoluta acompanha o homem desde o início de sua relação com o saber, sem

¹⁸ “Num eu (moi) consciente, nada pode entrar fraudulentamente, como de contrabando, sem se expor à confissão, sem se igualar na confissão, sem se fazer verdade. A partir daí, toda racionalidade equivale à descoberta da origem, do princípio”. In LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 88-89.

¹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 32.

²⁰ “Jamais obrigará os não-seres a ser; tu porém, afasta o pensamento deste caminho de investigação”. In PARMÊNIDES. *Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes, tradução: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski, 1993, Fragmento VII, p. 47. Aristóteles acompanhou o ensinamento parmenídico e contemplou a formatação da tradição ocidental neste sentido: “esta claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia, pues este es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas”. In ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro IV, 1006^a, 28-34. Edição trilingüe. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1998. p. 168

²¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 22 e 136.

admitir contrapontos que relativizassem as assertivas de totalidade. É isso que nos deparamos ao estudar a história das idéias²².

A busca por uma realidade unívoca significaria a troca da angústia e da incerteza pelo conforto da “verdade”. Platão e Aristóteles começam as tentativas mais elaboradas de organizar um sistema de racionalidade que explore os caminhos da resposta sobre a questão ontológica do “ser” que é, conforme afirmamos, o único movimento do pensamento que importa para o homem. O que é ser? Platão procura deduzir o ser por aquilo que chamou de “idéia”, algo que assume um patamar de perfeição e que o homem, de algum modo, é capaz de ter contato²³. Experimentou a impossibilidade de uma solução unívoca e a necessidade de uma constante aporia. A perplexidade do filósofo é percebida no diálogo “o sofista”²⁴, quando este se debruça sobre o problema metafísico fundamental do ser e do não-ser, do uno e do múltiplo, do universal e do singular sem chegar a uma resposta. Consagra a dialética como o método capaz de perseguir a verdade a partir dos contrastes. Aristóteles complementa as soluções platônicas, afirmando que o mundo das idéias não seria capaz de absorver o problema e implementar um sistema de pensamento que explique a realidade. O considerado

²² Segundo Franklin Baumer, “é muito importante compreender que a história das idéias, em oposição à história da filosofia, tem como um dos pontos principais objectivos a descoberta de uma certa classe de idéias que subjazem a e condicionam quase todo o pensamento formal”. Para ele, há uma espécie de “pensamento subterrâneo” de forças impessoais que governam o mundo. Neste sentido, poderia se averiguar uma expressão “não-escrita” nas pressuposições gregas que nos permitiriam concluir que eles pensavam ser o mundo algo plenamente inteligível e racional, e que a razão humana era capaz de deduzir um sistema completo da verdade. In BAUMER, Franklin L. BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977. p. 17-25.

²³ Para Platão, o homem não está em completa ignorância sobre as idéias. Nossa alma retém alguma espécie de lembrança de algo que tivemos contato antes do nascimento, e que nos recordamos ao entramos em contato com os objetos no mundo sensível. Isto é que se considera reminiscência. A investigação das idéias supõe que as almas preexistiram em uma região divina onde contemplavam as Idéias em sua perfeição. Assim, o homem detém contato com a verdade, e a tarefa do filósofo seria o retorno a esse contato. Notemos tal concepção nesta passagem do diálogo Fedro: “a alma que não evoluiu e nunca contemplou a verdade não pode tomar forma humana (...) a inteligência do homem deve se exercer de acordo com aquilo que se chama Idéia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional. Ora, esta faculdade nada mais é do que reminiscência das Verdades Eternas que ela contemplou quando acompanhou a alma divina nas suas evoluções. Por isso, convém que somente a alma do filósofo tenha asas: nele a memória, pela sua aptidão, permanece sempre fixada nessas Verdades, o que o torna semelhante a um deus. É apenas pelo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito”. In PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 249.

²⁴ É um evidente equívoco atribuir a Platão uma certa ingenuidade sobre a questão do ser. O filósofo grego debruçou-se sobre as imensas aporias que está questão enseja em um de seus diálogos mais maduros: “Sofista”. Neste, o personagem central, o estrangeiro, demonstra a Teeteto, os infundáveis dilemas que máxima parmenídica do ser e do não-ser podem abrir flanco. “Não será caso de afirmar que o esforçar-se por enunciar o não-ser é nada dizer? (...) como então enunciar oralmente ou mesmo apenas conceber em pensamento os não-seres ou o não-ser, sem servir-nos do número? (...) Compreendes então que não se poderia legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível? (...) não percebes em que dificuldade o não-ser coloca mesmo a quem o refuta, de modo que tentar refutá-lo é cair em inevitáveis contradições?” In PLATÃO. *O sofista*. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1983. p. 155-156.

fundador da metafísica designa esta ciência como a ciência que investiga o ser enquanto tal; ciência das causas primeiras, que para o estagirita está na concepção de “substancia”. A pesquisa da verdade é identificada com a pesquisa das causas²⁵, as quais abririam o homem para a sabedoria dos entes, pela teoria da causalidade. Assim, o pensamento do ser se reduz aos entes. Ambos os pensadores só pensaram o ser no presente. Fora da temporalidade.

Os modelos de pensamento que se insurgiram contra esta exorcização da realidade foram tidos como subversores da incumbência humana pela busca da verdade unívoca. Obtiveram a repulsa do pensamento hegemônico e hoje em dia, tal rechaço ainda é reproduzido e reverenciado por pensadores contemporâneos que carregam e disseminam esta percepção. Isto é o que podemos perceber no tratamento dado aos movimentos sofistas²⁶, aos cínicos e demais perversores da organicidade cognitiva que surgiram e foram aniquilados ao longo da história do pensamento ocidental.

Ricardo Timm de Souza²⁷, em eloqüente proposição, demarca que

É muito provável que, ao longo da história do pensamento como da história efetiva, tudo aquilo que se constituiu em perigo a uma determinada ordenação hegemônica de poder e de interpretação da realidade foi tão logo quanto possível rebaixado ao *status* de delírio ou loucura, neutralizando ou, em último caso, “demonizado”. Assim aconteceu na decadência do período clássico da filosofia grega, por exemplo, com os sofistas, ao demonstrarem de certa forma que os conceitos sagrados dos grandes metafísicos poderiam ser relativos; aos cínicos – “cães” – quando, com suas atitudes, demonstraram faticamente outras possibilidades de viver uma vida conseqüente que diferia fundamentalmente daquelas sacralizadas pela polis; aos epicuristas, ao demonstrarem que o prazer poderia ser articulado a uma vida plena, em contraposição à ascese puramente intelectual dos sábios – e estes são apenas alguns contados exemplos de um movimento muito amplo.

²⁵ REALE, Giovanni. *Metafísica / Ensaio Introdutório*, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. p.126.

²⁶ A escola sofística distinguiu-se por vários momentos diferenciados e é um erro atribuir a todos os sofistas uma interpretação unitária. Existe uma preocupação moral na conjectura de alguns sofistas que resta esquecida pela maioria dos manuais que não se debruçam sobre o tema de forma compromissada. Henri Bergson esclarece bem a compreensão equivocada que se criou sobre os sofistas: “caberia guardar-se de condenar em bloco a sofística, como se fez até Hegel. Pois o que Eutidemo tem de pouco sério, Protágoras e Górgias têm de beleza moral. Os últimos sofistas infamaram os primeiros e, ao colocá-los todos no mesmo saco, chegou-se a acreditar que a sofística não é uma filosofia (...) o que se deve pensar dos juízos sobre os sofistas emitidos por Platão e Aristóteles? (...) é tendo fé nos testemunhos de Platão e de Aristóteles que se condenou, nos tempos modernos, a sofística”. In BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins fontes, 2005. p. 263-264.

²⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 13.

O cristianismo, em um primeiro momento, estabeleceu um curto-circuito na lógica da totalidade grega, tendo o “outro” como fundamento. Mas mais tarde se perdeu nas pretensas da ontologia todo-poderosa. Perdeu-se nas *moralinas* da moral de rebanho instituidoras de uma idéia acabada de “bem” e de “mal” que assombra e preenche de dogmas a racionalidade ocidental²⁸.

“Os séculos seguintes são de domesticação daquilo que de subversivo estava a tradição evangélica imbuída. Relegar o Outro ao *status* de elemento de uma equação (...) o outro é novamente esquecido”²⁹. A idade média tentou adequar este modelo ontológico unindo fé e razão, enquanto a modernidade retrata a ordem do paradigma da subjetividade, atribuindo o emergente progresso ao racionalismo infinito³⁰. Insiste-se, assim, em estabelecer um padrão unívoco de percepção com base em representações da realidade. Representações satisfatoriamente utilizadas e simétricas às diretrizes de uma ordem hegemônica, para dar vazão a está lógica consagrada (com-o-sagrado).

Assim dito, o ocidente carrega consigo um âmago de violência que o acompanha até os dias de hoje, pois não podemos nos desvencilhar de nosso legado grego e cristão. A disposição da crítica filosófica contemporânea é avessa a universalismos e procura romper com toda e qualquer pretensão de totalidade, já que o intelectualismo do passado naufragou em mera tautologia³¹. A racionalidade ocidental não se apercebe que todo originário da possibilidade do pensamento se inscreve pela diferença. É ela que possibilita o pensar.

Ricardo Timm de Souza³², em um de seus mais brilhantes artigos “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade: Estações de uma história mult centenária” esclarece que a percepção da racionalidade ocidental inaugura com uma pergunta: “O que é a realidade?”

²⁸ Neste ponto, concordamos com Nietzsche. O verdadeiro cristão, aquele que consagrou uma idéia de liberdade investida para o outro, transgressivamente inédita para a racionalidade de até então, morreu na cruz. O que se tenta, pelo cristianismo *instituído* (e atente-se para o sentido que aqui compreendemos a palavra “instituído”), a partir de São Paulo, é a organização de um sistema que dialoga com a deidade e assume a última palavra. Rege e castiga as condutas humanas, atuando muitas vezes como um mecanismo de poder em uma condição de superioridade avesso aos indivíduos de vontade própria, a partir de um centro categórico de compreensão que não dá muito espaço, ou nenhum espaço, para que estabeleça alguma ranhura na sua estrutura de verdade. In NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Centauro editora, 2004. & *O anticristo*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

²⁹ Ibidem, p. 56.

³⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p.18.

³¹ Ibidem, p. 29.

³² SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Coleção Filosofia, nº 120. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 189 – 208.

Começa-se, assim, o filosofar. Existe uma dúvida, uma diferença originária, pois aquele que pensa só é capaz de pensar algo diferente de si. A questão da realidade – “o que é realidade?” ($X=?$) – ganha uma resposta, pois o aparelho cognitivo não suportava, já em sua origem, o indeterminado, o infinito. A vontade conceituante dá uma resposta: determina, pelas categorias lógicas, que realidade é igual a Y ($X=Y$). Finalmente, a concepção se desdobra e compreende-se a realidade a partir da nomenclatura dos objetos: a realidade coincide com seu nome ($X=X$). A diferença assim é neutralizada e o pensamento se torna totalidade. O homem se fecha ao indeterminado, apropria-se da realidade e retroalimenta a lógica violenta de construção de subjetividade. A diferença se torna igualdade: “é na igualdade, na equalização do diferente, no processo dinâmico desta equalização de uma vez para sempre, que repousa a segurança do *logos*”. Essa compreensão apropriativa, oriunda da ontologia, deságua e macula as percepções éticas que estavam por vir. O homem desde sempre habita o verbo “ser”. As teorias morais dimensionam sua lógica de operação a partir de elementos essencializantes, sem considerar o necessário “reiniciar” que o pensamento filosófico verdadeiro se presta, sem considerar que toda decisão ética mantém em seu coração o fantasma do indescidível (como trabalharemos posteriormente).

A tautologia da filosofia que não se põe em crise transforma o infinito em totalidade, o Outro no mesmo e a diferença em igualdade. Esquece-se que “antes de tudo, dá-se a diferença”. “Não ignoramos que, do Outro, somente captamos o que se dá à nossa representação, e que sua alteridade se refugia para além da própria estrutura de cognoscibilidade e de manipulação do *logos* – e também não desprezamos o fato de que, sem estes cuidados, nos tautologizamos em uma Totalidade autofágica, beco sem saída de qualquer lógica do absoluto”³³.

³³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Coleção Filosofia, nº 120. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 205.

1.2 O individualismo como paradigma referencial da sociedade de consumo. A liberdade mônada

Paralelo a este panorama de totalidade, nasce à percepção de “indivíduo”. Não havia, nas sociedades holísticas da Grécia antiga, a valorização do cidadão em detrimento da *pólis*³⁴. Somente a partir do estoicismo e, principalmente, do cristianismo que o individualismo ganha suas primeiras aparições³⁵. Mais tarde, a reforma protestante também demonstraria relevante papel no processo de formação do indivíduo moderno, oferecendo-lhe o direito de liberdade de consciência³⁶ e assim, tornando-se um dos pilares para o rompimento da *auctoritas*³⁷ da tradição.

No século XVII se inicia a guinada onto-individualista. Acentuou-se a subjetividade como lugar da verdade³⁸. O *cogito* dá uma nova visão ao sentido do ente. Se antes o conhecimento era objetivo e o objeto tinha precedência em relação ao sujeito, agora o pensar é anterior ao ser, tornando o conhecimento subjetivo. O pensamento universal é um “eu penso”.³⁹

O paradigma cartesiano, fazendo nascer a concepção moderna de indivíduo a partir da extrema valoração da subjetividade do ser pensante, dá vazão às perspectivas contratualistas que estavam por vir. A revolução francesa e a declaração de direitos do homem e cidadão

³⁴ Podemos analisar que o suicídio na Grécia não detinha uma importância como individualidade do cidadão, mas sim enquanto coletividade. Atentar contra a própria vida é uma afronta à *polis*. Segundo Aristóteles, “o suicida comete injustiça, mas contra quem? Parece ser mais contra o Estado do que contra si mesmo, pois ele sofre voluntariamente e ninguém sofre injustiça voluntariamente (...) o suicídio é punido por certos estigmas de ignomínia, como sendo uma ofensa cometida contra o Estado.” Vide ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. 1138 a. São Paulo: Edipro, 2002. p. 161.

³⁵ Na *Pólis* grega o indivíduo era submetido ao conjunto. No estoicismo se distanciava o sábio do restante dos homens escravizados pela ignorância, trazendo o individualismo da razão. No cristianismo a dimensão do homem ganha fôlego, pois a idéia de “indivíduo-em-relação-com-Deus” dá o caráter de uma superioridade transcendente ao cristão. In RODRIGUES, Celso. O individualismo Moderno e o tempo do direito. In: José Carlos Moreira da Silva Filho; Maria Cristina Cereser Pezzella. (Org.). *Mitos e Rupturas no Direito Civil Contemporâneo*. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora lumen juris, 2008, v. 1, p. 90-92.

³⁶ *Ibidem*, p. 8.

³⁷ *Auctoritas*, no sentido atribuído por Hannah Arendt: “Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação.” In ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro* São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 129.

³⁸ COSTA, José André da. Sentido filosófico dos Direitos Humanos. *Leituras do pensamento contemporâneo*. IFIBE: Passo Fundo, 2006. p. 184.

³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 60.

consagram o individualismo moderno, aliados ao capitalismo⁴⁰, ditam os novos pilares nas estruturas das relações sociais.

A nova concepção impregna a nova percepção. O paradigma da subjetividade e o positivismo científico, inseridos à economia capitalista em forma de globalização⁴¹, remodela o sentido que se dá ao conhecimento. Se antes conhecer era contemplar, agora conhecer é produzir. A era do conhecimento científico, do saber técnico como manipulação da natureza transformou o “penso, logo existo” no “penso, logo conquisto”⁴², desenvolvendo a mesmidade ególatra do “eu” em detrimento do outro. As ciências e as técnicas, em geral, procuram muito mais se aproximar do poder do que da verdade. Sobre este prisma, o desenvolvimento tecnocrata traz dinamismo às relações humanas aumentando a sensação de insegurança. O mundo da velocidade e da globalização substitui o culto ao “eu” pelo culto a “técnica” na tentativa de, cada vez mais, satisfazer as necessidades e demandas do individualismo moderno.

A abstração conhecida como “propriedade privada”, em âmbito ilimitado como trata a visão de John Locke⁴³, condiciona o solipsismo humano. O homem se auto-compreende através da propriedade: O “ser” deu lugar ao “ter”. Esta premissa legitima o pensamento de Hannah Arendt, em uma das suas mais célebres obras, que afirma que o homem moderno, caracterizado como “homo faber”, é escravo de sua própria condição de fabricante, mantendo a lógica produção-consumo, e acaba sendo caracterizado e considerado por aquilo que produz e não por aquilo que de fato é⁴⁴.

As crises do sistema capitalista já não suportam os remendos que os Estados utilizaram para mantê-lo respirando. O estado de bem estar social, como manobra política para a superação da crise, não absorveu os golpes da instabilidade e da insegurança ontológica

⁴⁰ “O capitalismo, a expressão histórica de Totalidade que o capitalismo significa hoje, é, em última análise, a anulação do sentido de rosto do rosto, a aniquilação do olhar do Outro”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 36.

⁴¹ “A globalização não ocorre nos locais e nos momentos em que se diz que ela ocorre (...) é interesse de alguns em falar de globalização e celebrar seus interesses”. In DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 131.

⁴² DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 67.

⁴³ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. São Paulo: Vozes, 2006. Principalmente ao longo do capítulo V. Além do original, cabe também mencionar, para bem elucidar o pensamento de Locke a eloqüente e sintética exposição do verbete de José Carlos Moreira da Silva filho, In SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. LOCKE, John. In: Vicente de Paulo Barretto. (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. São Leopoldo, Rio de Janeiro: UNISINOS, Renovar, 2006, v. p. 541-545.

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: forense universitária, 10ª edição. 2004. *Passim*.

das relações de troca. Os valores das sociedades modernas se mostram plenamente atrelados às diretrizes impostas pela globalização e pela dinâmica de mercado que vêm se desenvolvendo. Não se verificam mais, na modernidade recente, aspectos consagrados pelo welfare state, onde a previsibilidade das relações econômicas e sociais mantinha estável a perspectiva meritocrática de produção-lucro.

O mundo mudou: a revolução sexual, a divisão do trabalho e a inserção da mulher neste âmbito, aliados à insegurança das relações de mercado flexibilizaram a estabilidade das relações de emprego. Já não existem mais carreiras vitalícias e esta angústia inviabiliza os planejamentos de vida de longo alcance⁴⁵. A queda do muro de Berlim também derrubou a perspectiva marxista de deslumbrar uma sociedade livre dos punhos do capital.

A modernidade recente dá plenitude ao hiper-individualismo⁴⁶. A cultura da velocidade, dos relacionamentos instantâneos, da supervalorização do consumo⁴⁷ na era da informação na qual não há lugar para desinformados, exclui os indivíduos não inseridos nesse contexto. Ou seja, nesta lógica do valor, do indivíduo-necessidade, em busca da satisfação de seus desejos, somente atinge estágio de cidadão⁴⁸ aquele que pode consumir e dar alicerce às engrenagens desta sociedade de mercado⁴⁹.

O desenfreado individualismo traz o esquecimento do “outro”. A guerra pelo *status*, pelo poder, pela submissão do “outro” à vontade do “eu”, leva às estratégias de dominação, denominadas no pensamento eloqüente de Lévi-Strauss, como *antropofágica*, ou seja,

⁴⁵ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998. p. 50.

⁴⁶ YOUNG, Jock. *Sociedade excludente. Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Renavan, 2002. p. 15-54.

⁴⁷ GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar, a escola do mundo ao avesso*. Porto Alegre: L&PM, 1999. p.13. O autor afirma que os meninos de hoje em dia já são treinados para o consumo e para a fugacidade e desde cedo acreditam que as máquinas são mais confiáveis que os homens.

⁴⁸ Para Hannah Arendt, cidadania significa o “direito a ter direitos” e assim pronunciou em uma de suas mais marcantes obras: “Só conseguimos perceber a existência de um *direito a ter direitos* e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação global. O problema é que essa calamidade surgiu não de alguma falta de civilização, atraso ou simples tirania, mas, pelo contrário, que é irreparável porque já não há qualquer lugar “incivilizado” na Terra, pois queiramos ou não, já começamos a viver num mundo único. Só com uma humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler a sua expulsão da humanidade.” In ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1991. p. 381-382.

⁴⁹ Segundo Zygmunt Bauman: “O desvanecimento das habilidades de sociabilidade é reforçado e acelerado pela tendência, inspirada no estilo de vida consumista dominante, a tratar os outros seres humanos como objetos de consumo e a julgá-los, segundo o padrão desses objetos, pelo volume de prazer que provavelmente oferecem e em termos de seu “valor monetário” (...)A solidariedade humana é a primeira baixa causada pelo triunfo do mercado consumidor”. In BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 96.

devoração do estranho para modelá-lo ao próprio eixo de compreensão da maioria inserida, para tornar a diferença semelhante, abafando as distinções culturais e lingüísticas. A outra forma de dominação, titulada de *antropoêmica*, se refere àquelas diferenças intoleráveis ao etnocentrismo dominante. Neste caso, vomitam-se os estranhos para manter a sua diferença ameaçadora longe dos limites do mundo da ordem, impedindo-os de se comunicar com a sociedade simétrica aos padrões “normais”. Essa era a estratégia da exclusão⁵⁰.

Para Alain Renaut⁵¹, o nascimento filosófico deste individualismo se dá com monadologia leibniziana. Para Leibniz apenas existem realidades individuais independentes uma das outras, ou seja, a percepção dos mônadas não possuem janelas que possam ser permeadas entre si, a não ser por meros contratualismos relacionais. Sendo assim, a mudança de subjetividade de cada individualidade não passa de um dinamismo interno e a submissão livre de uma lei constituída por cada mônada, em um mundo à parte, bastando a si mesma e regulada pela sua própria natureza.

O século XX foi palco para as mais controvertidas e traumatizantes manifestações humanas, resultado da crise de sentido gerada pela exaltação do homem e a amplitude do individualismo e do cientificismo, a partir do século XVII⁵². Não há como pensar em século XX sem vir à mente quase de prontidão os regimes totalitários, a shoah e as demais complexidades que ainda se debruçam sobre o mundo. No entanto, foi também o século do nascedouro de importantes rupturas que representam uma tentativa de flexibilizar as diretrizes do paradigma racionalista-cientificista, trazendo perspectivas para o descobrimento do “outro” e da “diferença”.

Henri Bergson é provavelmente o primeiro a se opor à concepção tradicional de um tempo divisível, equacionado pelo universalismo matemático do instrumento relógio⁵³. Imagens em movimento formam uma idéia contínua de tempo, como se este fosse uma bola de neve, contendo no presente tudo aquilo que acumulou com o passado e o que está por vir com o futuro. Esta concepção não permite definir, separar ou diferenciar a influência

⁵⁰ BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998. p. 28-29.

⁵¹ RENAULT, Alain. *O indivíduo*. Reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: Editora Difel, 1998. p. 77-79.

⁵² BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.

⁵³ “Com Bergson, a temporalidade propõe-se por fora da tirania matemática do tempo e do espaço.” In SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Edipurs: Porto Alegre, 1998. p. 143.

daquilo que se entende por história, (erroneamente tida como ciência que estuda o “passado”) nas diferentes culturas e relações humanas⁵⁴.

Podemos claramente perceber o pensamento do autor, neste sentido, nesta passagem da obra *A evolução criadora*⁵⁵:

O meu estado de alma, progredindo na estrada do tempo, cresce continuamente com a duração que acumula e faz, por assim dizer, bola de neve consigo mesmo (...) a memória (...) não é a faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de as inscrever num registro. Não há registro, não há gaveta, não há sequer, aqui, propriamente uma faculdade, porque uma faculdade age por intermitências, quando quer ou quando pode, ao passo que o amontoar-se do passado sobre o passado prossegue sem tréguas. Na realidade, o passado conserva-se por si próprio, automaticamente. Acompanha-nos, sem dúvida, por inteiro, a cada instante.

Afrontando as filosofias totalizantes e o positivismo científico, Bergson⁵⁶ afirma que o novo filósofo “permanece o homem da ciência universal, no sentido em que, se ele já não pode saber tudo, nada há perante o qual ele não tenha tido de se colocar na disposição de aprender”. Assim se inaugura o século da finitude como assim costuma-se denominar o século XX. Século onde a crítica da totalidade se torna uma tarefa prevalente⁵⁷. Século onde o tempo é finalmente levado a sério⁵⁸, já que o que permite se pensar o tempo é ele próprio.

O pensar inserido no tempo é algo que realmente enseja insegurança para a concepção de univocidade que impera no modo de pensar ocidental. Pois a razão, nesta visão, não suporta a multiplicidade de razões. O tempo precisa ser neutralizado para que emane uma verdade transepocal que acalente as pretensões de totalidade da totalidade. Mas aqui a

⁵⁴ Neste sentido Ruth Gauer afirma: “O presente torna-se “obeso”, alargado, expandido pelas experiências nascidas do hibridismo cultural. O presente “não tem lugar”, ele é excentrico, isto é o fim da hierarquia centro-periferia e sua correspondente temporalidade – o presente não é o meio do caminho entre o passado e o futuro, mas, paradoxalmente, contém ambos (porque os re-significa) e nenhum, ao mesmo tempo (na medida em que, nessa re-significação, subverte a fixidez de suas características.)”. Vide GAUER, Ruth M. Chittó. *A qualidade do tempo*: para além das aparências históricas. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004. p. 235. O estruturalismo de Lévi-Strauss também se opõe a visão determinista de que o tempo e a história, como fatores universalizantes, caracterizam uma tendência evolucionista da humanidade, como demanda o etnocentrismo. Vide DA MATTA, Roberto. *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 110 – 132.

⁵⁵ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964. p. 42-44.

⁵⁶ Idem. *O pensamento e o movente - A intuição filosófica*. Lisboa: Ed Colibri, 1994. p.53.

⁵⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 104.

⁵⁸ Fizemos, em caráter introdutório, referência apenas a Bergson sobre a questão do tempo no século XX, pois trabalharemos melhor esta dimensão no segundo capítulo da exposição, ao explorarmos de forma mais ampla tal problemática a partir de pensadores como Heidegger, Rosenzweig, Levinas e Derrida.

insegurança não é um problema. Ao contrário. É aquilo que possibilita o rompimento do pensar estático; do “pensar do uno” levando ao “pensar no tempo”. Tempo que dilacera minhas investidas de completude.

Daí um *tempo* que se confunde com o *Outro*. O tempo é o Outro, na percepção de Rosenzweig. Ele tempo é também um outro inaprisionável pelo movimento cognitivo. O Mesmo não consegue abarcar o passado do Outro. Não pode conseguir contabilizar este passado. “A totalidade não tem tempo suficiente para esclarecer o tempo do Outro; o tempo do Olhar está, “ao mesmo tempo”, completamente presente e completamente ausente”⁵⁹.

Rosenzweig antecipa Heidegger na idéia de vincular o pensamento e a existência ao tempo⁶⁰. Seus escritos já carregam consigo o pulso da temporalidade como nova forma de racionalidade que admite o grau necessário de mutabilidade e de relativização de certezas. O plano da finitude se dá em seu legado filosófico como uma oferenda de paz ao mundo pela concepção de multiplicidade e co-relação, dialogando com Hermann Cohen. Teorizar o mundo significa já estar em contato com o mundo: “la teoría del conocimiento tiene sentido antes del conocimiento. Porque cuando realmente se conoce algo todo conocimiento es un acto único e posee su propio método”⁶¹. Mas essa relação não se dá apenas com os objetos mundanos, mas primordialmente com outros seres humanos.

Nestas primeiras linhas procuramos introduzir os conceitos de violência, totalidade, indivíduo e tempo que serão necessários como fios condutores para compreensão da dimensão aqui proposta, ou seja, da ética como filosofia primeira pela recepção da alteridade. A partir de agora adentraremos a averiguação propriamente dita. Tendo como pressuposto, aquilo que a partir desta breve exposição podemos atestar como *a vitória da totalidade (onde tudo já carrega um sentido fixo pré-dado, sem lugar para a subjetividade), através da imposição*

⁵⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 119.

⁶⁰ A publicação da obra Heideggeriana “Ser e tempo” data de 1927. O pensamento que traz a tona a questão do tempo no pensamento de Franz Rosenzweig está contido na sua principal obra “Estrela da redenção”, publicada originalmente em 1921. A obra “O novo pensamento”, que intenta esclarecer algumas idéias contidas na Estrela, e que também dimensionam tensionamentos acerca do tempo tem sua publicação em 1925. São evidentes os traços que refletem sobre a temporalidade no legado de Rosenzweig, sendo aqui algumas exemplificações retiradas da obra “O novo pensamento”: “La esencia no quiere saber nada del tiempo” (p. 58); “El nuevo pensamiento sabe, exactamente igual que el viejísimo del sano sentido común, que no puede conocer nada com independencia del tiempo” (p. 59); “La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo, lógico y gramatical, no está em el tono alto e bajo, sino en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar em serio el tiempo” (p.63).

⁶¹ *Ibidem*, p. 75.

ontológica originária de dominação violenta que desaguada no século XX, aliada ao sonho do individualismo exacerbado e da liberdade sem limites, sensivelmente latente na modernidade recente.

Dentre algumas teorias que oferecem resposta a esta vitória da totalidade devemos explorar, ainda que de forma breve, a uma delas, cuja implicação toma proporções relevantes no cenário mundial. A idéia de “tolerância” é, a todo instante, contemplada, seja por movimentos sociais, seja em debates políticos ou em diversas conjecturas que se preocupam em debater a ética moderna. No entanto, frente ao cabedal teórico que aqui fazemos uso, a idéia de “tolerância” soa ainda como uma tentativa frustrada de se estabelecer a ruptura necessária para o problema da totalidade. Apesar de parecer se tratar do conceito-limite no plano filosófico-político, a concepção de “tolerância” ainda enseja, de algum modo, a negação da alteridade.

1.3 Da tolerância à hospitalidade

*“O que é tolerância? É o apanágio da humanidade”
François Voltaire⁶²*

*“Embora eu claramente prefira demonstrações de tolerância a demonstrações de intolerância, ainda assim tenho certas reservas em relação à palavra “tolerância” e ao discurso que ela organiza. É um discurso com raízes religiosas; mais frequentemente é usado do lado dos que detém poder, sempre como uma espécie de concessão condescendente...”
Jaques Derrida⁶³*

Com os conceitos que intitulam este momento de escrita se percebe o mesmo. O conceito de “tolerância”, primordialmente construído nas disposições filosóficas que

⁶² VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Voltaire*. Coleção os pensadores, São Paulo: Abril Cultural. 1978. p. 290.

⁶³ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 137.

questionavam os antagonismos e inquietações religiosas da modernidade⁶⁴, deteve uma importante influência sobre as perspectivas de liberdade de credo e, posteriormente, foi e ainda vem sendo utilizado nos ditames da filosofia política. Talvez através desta idéia de tolerância seja possível dizer que a modernidade tardia dos dias atuais recepciona um certo patamar de liberdade de expressão, na maioria dos casos impensável por outros momentos da história. Mas se chegamos até aqui, até esta significativa conquista, isto não significa que nossa tarefa de desconstrução, pela pura sede de construção de um algo melhor, tenha se encerrado. O conceito de tolerância é o conceito-limite no plano da teoria política. Ele não pode ser visto como a panacéia para o prisma de intolerância, desrespeito, luta e guerra, que ainda se insurge no mundo. Pois, como nos alerta Ricardo Timm de Souza, só toleramos aquilo que, em sede inicial, não tolelaríamos. Ainda tenho a última palavra e decido se sou clemente com a diferença que me traz desconforto. Sou um juiz no tribunal da relação. Em outras palavras: ao tolerar o outro assumo um patamar de hierarquia. Ainda sou senhor da razão e modelo o outro a minha orientação cognitiva. Impeço-o daquilo que primordialmente configura a possibilidade do Encontro: Impeço-o de ser outro. Em outras palavras: *A idéia de tolerância é insuportável para a ética da alteridade.*

No enfoque dos apátridas e refugiados, ao qual a presente pesquisa se direciona, a idéia de tolerância pressupõe um distanciamento e uma barreira cultural que impede o contato entre diferentes identidades; apesar de ser impossível se pensar cultura alguma sem relação com o outro, já que nenhum costume tem origem solitária. A abertura a uma cultura diferente; o acolhimento pelo outro que adentra meu território, que me mostra uma nova forma de interagir com a humanidade; uma nova forma de conceber o mundo; de ser no mundo, ultrapassa a solidão que o conceito de tolerância enseja.

A idéia de tolerância, herança do ideário iluminista e um dos conceitos-chave da globalização, ainda está longe de se configurar como aquilo que entendemos, em cadeia cosmopolítica, ser a recepção efetiva da filosofia da alteridade: a idéia de hospitalidade⁶⁵; Pois ela está sempre do lado do mais forte. “É uma marca suplementar de soberania, que fala ao

⁶⁴ Segundo Derrida “a palavra “tolerância” é antes de mais nada, marcada por uma guerra religiosa entre cristãos, ou entre cristãos e não-cristãos. A tolerância é uma virtude cristã ou, por isso mesmo, uma virtude católica. O cristão deve tolerar o não-cristão, porém, ainda mais que isso, o católico deve deixar o protestante existir (...) A paz seria assim a coabitação tolerante”. In DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 2003, p. 136.

⁶⁵ Trabalharemos com a percepção de hospitalidade de Jacques Derrida, em complementação a idéia kantiana, sem negar que Kant é um de seus principais pontos de referência.

outro sobre a posição elevada do poder, estou deixando que você exista, você não é inaceitável, estou lhe deixando um lugar em meu lar, mas não se esqueça de que este é meu lar...”⁶⁶.

A tolerância, para Derrida, é o oposto da hospitalidade ou ao menos sua zona-limite⁶⁷. É o jogo da razão solitária. Com efeito, a tolerância se torna uma ação cautelosa, fiscalizada; uma hospitalidade condicional condicionada a obediência de regras e imposições⁶⁸. A esta hospitalidade condicional, Derrida contrapõe com aquilo que denomina de “hospitalidade pura e incondicional”⁶⁹ – uma manifestação de loucura e verdadeira transgressão da lógica do contrato, pressupondo a recepção da alteridade; onde abrem-se as portas para alguém que não é esperado nem convidado, para o “absolutamente estrangeiro”, para o sem destino ou sem pátria, para o “imprevisível, em suma, totalmente outro”⁷⁰. Mas o drama se traduz por este *status* de hospitalidade ser impossível de se legislar ou organizar institucionalmente; embora somente a partir desse conceito seja possível adentrar a esta esfera proposição.

Nesse sentido, esclarece Derrida⁷¹:

Sem essa idéia de hospitalidade pura (...) não teríamos sequer a idéia do outro, a alteridade do outro, ou seja, de alguém que entra em nossas vidas sem ter sido convidado (...) a hospitalidade incondicional, que não é jurídica nem política, ainda assim é condição do político e do jurídico. Justamente por essas razões, não estou nem seguro de que seja ético, à medida que não chegue a depender de uma decisão. Mas o que seria da “ética” sem hospitalidade?”.

A hospitalidade incondicional transcende a fronteira do contrato. Na verdade o esfacela, por estabelecer um novo enfoque de estruturação de racionalidade que não obedece a normas ou imposições territoriais e políticas⁷². Trazemos como hipótese que possibilidade da

⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003, p. 137.

⁶⁷ “Se alguém acha que estou sendo hospitaleiro porque sou tolerante, é porque eu desejo limitar minha acolhida, reter o poder e manter o controle sobre os limites do meu “lar”, minha soberania, o meu “eu posso” (meu território, Minha casa, minha língua, minha cultura, minha religião etc...) Ibidem.

⁶⁸ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003, p. 138.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem, p. 139.

⁷² “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 determináveis?” In DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 66.

hospitalidade, aos moldes propostos por Derrida, em verdade, pressupõe a própria ruptura com o ideário burguês de liberdade monádica, traduzida pela concepção de tolerância⁷³. A utopia da idéia de hospitalidade – idéia que escandaliza os recantos da razão instrumental - não se dá como um prolongamento ou uma ramificação da concepção de tolerância, pois a construção filosófica deste conceito carrega inarredáveis caldos de ontologia em sua progenitura. Transcende a esta matriz de reflexão. Realmente se trata de uma tarefa árdua, exatamente porque desafia as trincheiras da razão instrumental e pressupõe um certo abandono de certezas; um certo desafio da subjetividade, sem pressupor um messianismo; talvez uma certa “messianicidade sem messianismo”⁷⁴; uma “fé sem dogma”⁷⁵. É, como aqui insistentemente tenta propor-se, a não-alergia da alteridade; a loucura pela vontade de justiça.

A idéia de paz que subjaz à percepção de hospitalidade incondicional transborda e excede as possibilidades da política; ultrapassa a perspectiva meramente política. Ou seja, enseja uma ética para-além do político, tornando-se “a reviravolta paradoxal na qual a fenomenologia encontrar-se-ia assim “jogada”⁷⁶. Entretanto, não é pertinente tratar “hospitalidade” e “paz” como sinônimos, pois é possível imaginar uma certa paz política entre dois Estados que não ofereceram nenhuma hospitalidade aos cidadãos do outro, ao menos uma hospitalidade limitada por restritas condições⁷⁷.

A atuação política muitas vezes adentra a uma esfera de representação midiática⁷⁸ e deixa, exatamente neste ponto, esvair seu poder de atuação nos escanos da legitimação burocrata, pois tem como escopo, justamente na tentativa de tornar público, em sentido

⁷³ É bastante discutível se Derrida de fato adere a uma postura anti-iluminista ou se ele apenas dá novos segmentos aos problemas sugeridos pelos pensadores da luz. Para alguns autores, como Christopher Norris, Derrida é erroneamente acusado de pertencer a um movimento anti-iluminista, pois sucumbe ao impulso da crítica iluminista ao longo das suas obras. Entendemos que Derrida não rechaça totalmente percepção iluminista, por considerar e se debruçar em seus escritos sobre várias concepções construídas por esta diretriz, principalmente no que tange as idéias kantianas. Entretanto, seu pensamento pressupõe um ir-além deste paradigma. Sugere uma zona híbrida de interlocução olhando de fora do paradigma moderno. O pós-estruturalismo derridiano desconstrói o ideário da filosofia moderna.

⁷⁴ “Messianicidade sem messianismo. Isso seria a abertura ao futuro ou à vinda do outro como advento da justiça, mas sem horizonte de expectativa nem prefiguração profética”. In DERRIDA, Jacques. *Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão*. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação liberdade. 2004. p. 29.

⁷⁵ Ibidem, p. 30.

⁷⁶ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 81.

⁷⁷ Ibidem, p. 106.

⁷⁸ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 110.

propagandístico, aquilo que só admite sentido na esfera privada, como bem observou Hannah Arendt⁷⁹.

Para Ricardo Timm de Souza, tentar refundar a ética a partir de idéias políticas momentâneas, apesar de bem estruturadas e bem organizadas filosoficamente, não passa de postergar a própria questão da justiça, que está no ponto da relação entre humanos, ultrapassando a dimensão dos dilemas sócio-políticos, porque se dá anterior a eles. Está no originário da subjetividade e deságua no campo político. Pois “*política é a capacidade de conceber uma estrutura ética de convivência que permita a cada ser relacionar-se o mais saudavelmente possível com cada outro ser*” (grifo no original)⁸⁰.

No campo da teoria política atual, Jürgen Habermas é visto como um dos pensadores que mais contribuem para a discussão da democracia e do espaço público, a partir da sua idéia de ação comunicativa. Para Habermas, a democracia é o que possibilita a emancipação do indivíduo na sociedade e a chave para a resolução dos conflitos insuperáveis que surgem pela distorção da comunicação; do mal-entendido e da incompreensão; da insinceridade e da impostura⁸¹, com a pretensa de um estabelecimento global de comunicação interativa coerente.

A proposição da ética do discurso assume uma zona de concepção avessa aos desconstrucionismos niilistas e aos pragmatismos morais utilitaristas que apenas tangenciam o problema e não assumem a postura inter-relacional necessária para a construção de uma ética para a modernidade. A intersubjetividade é a chave para a compreensão da interatividade do homem com o mundo, a partir das relações básicas que ele estabelece com os demais. A comunicação, como uma prática livre⁸², racional e honesta⁸³, é aquilo que permite a formatação de um consenso entre os interlocutores. Tal consenso funda a deliberação democrática.

⁷⁹ “A bondade que sai do seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará esta corrupção para onde quer que vá”. In ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10ª edição. 2004. p. 88.

⁸⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 53.

⁸¹ HABERMAS, Jürgen. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 48.

⁸² “Uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente”. In Idem. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 13.

⁸³ Idem. *Teoria de la acion comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1997. p. 481.

Quando pronuncio um enunciado, uma fala, de acordo com o argumento do autor, torno-me implicitamente disponível para defender aquilo que disse. Isto é o que Habermas trata como “reivindicação de validade universal” do ato da fala. Habermas entende que alguma forma de reivindicação de validade está sempre implícita na própria estrutura da fala, pressuposto que o leva a concluir que a racionalidade proporciona a estrutura e o objeto da comunicação. Assim, toda vez que nos comunicamos com alguém, automaticamente nos comprometemos com a possibilidade de um acordo dialógico livremente alcançado, onde o melhor argumento irá vencer. Uma espécie de busca cooperativa da verdade⁸⁴. Isso explicaria porque que toda vez que nos deparamos com desacordos, ou pelo menos com a pluralidade de diferentes convicções, estamos sempre buscando uma solução posterior⁸⁵. A ação comunicativa é o nome que confere ao resíduo de racionalidade embutido em nosso intercâmbio cotidiano. Constrói uma ordem ética a partir da voz ativa de cada interlocutor avessa às pretensões etnocêntricas e eurocêntricas, imbuindo a possibilidade de divergências neste cerco comunicacional entre diferentes povos, culturas e indivíduos. Para Habermas, o fim imanente da linguagem é a busca do acordo.

Não nos é cabido aqui adentrar de forma profunda ao pensamento de Habermas ou os demais pensadores que aderem à ética do discurso, pois este não é o foco proposto pelo trabalho. Em verdade, isto por si só já ensinaria uma nova pesquisa. Entretanto, desconsiderar suas idéias seria um erro. Mesmo de forma breve é tido como necessário trazer um horizonte de percepção sobre seu pensamento, ainda mais por ter Habermas mantido um importante feixe de interlocução com Derrida.

A breve exposição já deixa claro que Habermas integra um rol de pensadores plenamente atinentes ao pensamento iluminista e, por conseguinte, compreende a idéia de tolerância como algo superveniente para a construção de sua idéia de consenso⁸⁶. De longe

⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1999. p. 60.

⁸⁵ “Llamo común a um saber que funda acuerdo, tendiendo tal de validez susceptibles de crítica. Acuerdo significa que los participantes aceptan un saber como válido, es decir, como intersubjetivamente vinculante”. In HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1997. p. 481.

⁸⁶ Neste sentido, Giovanna Borradori, estudiosa do pensamento habermasiano e derridiano, compreende a recepção da idéia de tolerância na filosofia de Habermas: “Um universalismo puro é o terreno sobre o qual Habermas defende com firmeza a noção de tolerância. (...) para Habermas, a tolerância é defensável quando praticada no contexto de uma comunidade democrática (...) o que está sendo tolerado não é estabelecido unilateralmente ou monologicamente, mas alcançado dialogicamente por meio do intercâmbio racional entre cidadãos. Em uma democracia liberal, o único padrão comum exigido pela tolerância – a condição sob a qual

são perceptíveis as assimetrias entre a concepção habermasiana e o referencial teórico aqui proposto.

Para a filosofia da alteridade, na questão dos apátridas e refugiados aqui alvitada, a procura por um consenso, em verdade, interrompe a relação intercultural. Se a partir do encontro com uma cultura diversa, de um refugiado ou apátrida, eu procuro o consenso, mesmo investido em uma argumentação sincera, acabo me dirigindo na busca da igualdade e não dou espaço à diferença. No máximo tolero a diferença. O consenso, neste caso, traduz um escopo de tolerância em sua dimensão, a qual Habermas não nega. O consenso transita entre ideários de mônadas contratualistas que instituem cercas demarcatórias na sua inter-relação. Como afirmamos, a diferença, a primeira vista, choca. Traumatiza as expectativas da totalidade. O abrir mão da vontade da mesmidade, na experiência do infinito ético, possibilita o encontro no qual a diferença pode conviver. O encontro se dá, nesta esfera de relação, independente do consenso, assim como independente da reciprocidade.

O consenso, em uma esfera de democracia, ou em um esboço de democracia, como um por vir ora proposto, funciona como um aparato de legitimação procedimental. Tenta organizar e sistematizar as relações sociais, mas nunca toma o lugar da diferença, já que não é possível decifrar uma subjetividade diversa. O consenso seria uma espécie de fantasia inatingível ou atingido de forma muito reduzida, pois o que se percebe no campo social é que são as regras sociais, segundo Luhmann, e não as regras discursivas (impregnados de estratégias retóricas de superação do outro) que encerram uma discussão⁸⁷. As bases de uma sociedade não são consensuais. A sociedade, para Luhmann, funciona a partir das expectativas que tenho em relação aos outros, sendo isso um redutor de complexidade, e não pelo consenso. Não há acordo. Tenho a expectativa que o marceneiro me entregue o móvel no prazo previsto; que o juiz julgue dentro da lei. Não precisamos estar de acordo. Nesses casos não existe uma legitimação consensual e sim uma legitimação pelo procedimento⁸⁸.

uma pessoa religiosa tolera um ateu – é a lealdade à constituição. A constituição, para Habermas, é a encarnação política do ideal de uma comunidade moral cujas normas e práticas sejam plenamente aceitas por seus membros”. In BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 84-85.

⁸⁷ MARCONDES FILHO, Ciro. *O escavador de silêncios. Formas de construir e de desconstruir sentidos II*. São Paulo: Paulus editora. 2004. p. 512.

⁸⁸ GARCIA AMADO, Juan Antonio. *Racionalidade sistêmica contra racionalidade dialógica no direito*. Palestra realizada na UNISINOS em 2005. Degravação e tradução feita por Cícero Krupp da Luz, Guilherme Azevedo e Ricardo Menna Barreto.

Neste tipo de questão, o que está em pauta não é a possibilidade do consenso, pois as regras do discurso se atêm a quem pode discursar; a ambos que detêm voz. Mesma sintonia de atribuição. Quando invisto minha liberdade frente a alguém que me interpela agir, este agir não está fundamentado pelas regras do discurso. Não está fundamentado por regra nenhuma e sim por uma espécie de *desejo de justiça sem satisfação*⁸⁹ que transcende em muito o ideário do consenso. De que adianta um faminto concordar comigo se o que ele espera de mim é minha ação? O que há de mais insano e transgressor do que assumir-me responsável perante aquele que, de antemão, não se põe ao diálogo e não intenta se pôr; aquele que me abomina, que não se compromete com jogo lingüístico?

A teoria da ação comunicativa intenta a possibilidade de uma construção dialógica de pessoas em pé de simetria de emancipação. Há uma certa dimensão de circularidade que retira do diálogo aquele que não apresenta as condições mínimas para a interlocução. Quem está fora do jogo inicial da esfera comunicativa tende a permanecer não inserido pela lógica da construção da ética do discurso. Está vetado quem não adere ao contrato que antevê reciprocidade. Esta seria a concepção daquilo que se entende por “falácia central da ética do discurso”⁹⁰, pois esta não adentra a necessidade que há anteriormente à comunicação. Em termos práticos, “se o cético entra de alguma forma no discurso argumentativo, o mesmo não se dá com o cínico que domina em última análise as possibilidades de estabelecimento do discurso, está antes e fora dele, apresenta anterioridade lógica e ontológica”⁹¹. Neste âmbito, a crítica da ética do discurso não carrega uma dimensão suficientemente crítica para estabelecer o encontro ético por excelência, pois só uma construção de filosofia que subverta de forma densa os limites da inteligibilidade ocidental, absorvendo os caldos de cultura nela inseridos, é capaz de retirar a razão das amarras do iluminismo e avançar na produção de um novo sentido de relação, a partir da experiência de uma cultura de singularidades, avessa a velhos tons messiânicos.

No mesmo sentido alerta a crítica de Enrique Dussel às éticas do discurso. Para o filósofo argentino, sempre haverão excluídos na comunidade de comunicação. Portanto, do ponto de vista fático, a ética do discurso é infrutífera e impossível de se realizar, pois sempre haverá alguém à margem do sistema, não comportando a exceção. E o tema dos apátridas e

⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 74.

⁹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p 120 -123.

⁹¹ *Ibidem*, p. 120.

refugiados é exatamente a exceção que não comporta o acordo entre os comunicadores⁹². A diferença se dá no ponto de partida, pois a ética do discurso apenas se atém à sua comunidade de comunicação, enquanto a filosofia da libertação, tendo em Levinas seu referencial teórico primordial, se preocupa também com os afetados-excluídos da dita comunicação. O momento ético originário por excelência, portanto, se dá antes da comunicação, pelo reconhecimento da diferença do outro.

A razão comunicativa, para integrar o outro, pressupõe algo que venha antes, que aqui entendemos ser, a própria recepção da alteridade. Só há agir comunicativo com alguém se este alguém for compreendido como outrem (independente e anterior a qualquer ato de fala), exatamente como alguém que pode não concordar comigo e que pode permanecer não concordando. Mais que isso: pode não estar disposto a reconhecer como simétrico o jogo comunicativo. Pode abalar as estruturas pré-originais da comunicação e estabelecer de antemão o caos na ordem, em sentido adorniano. A comunicação, no sentido levinasiano, já está no rosto. Fenomenologicamente antecipa o dito. Já há comunicação antes de pronunciada qualquer construção fonética. E até antes de qualquer postulado de tradução.

Mas para compreendermos o que Emmanuel Levinas, Jacques Derrida e Ricardo Timm de Souza concebem como deslocamento do plano ontológico para o plano ético, o foco de tensão do limite entre direito e justiça e da liberdade investida como nova construção de sentido, devemos explorar de forma densa o pensamento que propicia a ruptura: o pensamento da alteridade. É o que nos propomos a problematizar no segundo capítulo.

⁹² “Todo “acuerdo” no és sólo provisorio y falseable, sino éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene un “finitud” constitutiva). “Procedimentalmente” la primer pregunta que deben hacerce los “participantes” em una comunidad de comunicación hegemônica real es: quién pudimos Haber dejado “fuera”- sin reconocimiento por lo tanto-, “excluídos”? In DUSSEL, Enrique. *Ética de la libertación*. In SIDEKUM, Antonio (Org.) *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 1994, p. 149.

2 ÉTICA DA ALTERIDADE, DESCONSTRUÇÃO, RESPONSABILIDADE E LIBERDADE INVESTIDA

O segundo capítulo deste trabalho se debruçará sobre a alternativa da alteridade como reconstrução de sentido na questão do encobrimento da diferença no âmbito dos apátridas e refugiados de guerra. A alteridade pressupõe *um outro* enfoque sobre a idéia de liberdade moderna, oriunda da matriz iluminista, aderindo a ela a gama de responsabilidade investida, reproblematicadora da concepção de dever.

A justiça, considerada aqui como o “suportar o peso da responsabilidade perante outrem”, para se traduzir como possível na questão dos refugiados e da apatridia, mesmo em um horizonte de incertezas, tal como se apresenta a modernidade recente, ultrapassa os limites do campo jurídico e o arsenal reflexivo que se debruça sobre o tema e deve atentar a essa condição. “Viver perigosamente não é o desespero, mas a generosidade positiva da incerteza”⁹³.

Neste instante, problematizaremos de forma densa à perspectiva da alteridade, como ruptura do trauma do deparar-se com outra subjetividade, nas concepções dos filósofos que dimensionam a matriz teórica principal desta perquirição. Iniciaremos discorrendo sobre a consagrada questão da fenomenologia e ontologia fundamental como segmentos extremamente importantes no foco do pensamento contemporâneo, mas ressaltando-se a importância de se superar esse modelo de filosofia, para se adentrar a camadas mais profundas de conjectura ética e abarcar um horizonte de significado renovado no cerco das relações humanas.

⁹³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: vozes, 1997. p. 88.

2.1 - Da fenomenologia para a metafenomenologia. Do Trauma ao Encontro.

*“o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido
não poderá ser compreendido, isto é, englobado”.*
Emmanuel Levinas⁹⁴

Apesar de Kant ser considerado o filósofo que abre as portas da finitude⁹⁵, diferenciando “fenômeno” de “coisa-em-si”, e além de propor como a grande tarefa da filosofia o perguntar-se sobre “o que é o homem?”, estava ainda o filósofo de Königsberg imerso no racionalismo de sua geração (como veremos mais adiante). No entanto, sua contribuição é muito significativa para a filosofia da finitude que estava por vir. É pelo olhar do fenômeno que é inaugurado o método fenomenológico, assim chamado por Edmund Husserl, como a crítica do conhecimento universal das essências⁹⁶. Husserl acreditava na edificação de uma ciência transcendental dos fenômenos da consciência como consciência, que é compreendida agora como o próprio ser-do-homem-no-mundo⁹⁷. A contribuição fenomenológica “reside na pluralidade de sugestões, emergindo da mesma matriz⁹⁸” a partir do “retorno às coisas nelas mesmas”, mas não ingenuamente ao seu “em-si”, e sim ao modo como os objetos aparecem à consciência. A fenomenologia também pode ser sintetizada pela idéia de intencionalidade⁹⁹; sobre aquilo que está por trás do conceito; aquilo que sustenta o conceito é o que mais importa à fenomenologia¹⁰⁰.

Essa compreensão do ser pressupõe uma busca pelo sentido dos entes, elevando o “mundo da vida”, assim denominado por Husserl, a uma constante relativização de validade¹⁰¹.

⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 207.

⁹⁵ Segundo Stein, “o projeto heideggeriano é tirado de Kant, mas elevado a um outro nível”. Cf. STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica. Ensaio sobre a desconstrução*. Porto Alegre: edpucrs, 2000. p. 51.

⁹⁶ GALEFFI, Dante Augusto. *O que é isso – a fenomenologia de Husserl?* Revista Ideação, n° 5. Feira de Santana, págs. 13 – 36, jan/ 2000. p. 14.

⁹⁷ Ibidem, p. 19.

⁹⁸ STEIN, Ernildo. *Uma Breve introdução à filosofia*. Ijuí: editora unijuí, 2005. p. 38.

⁹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p.43.

¹⁰⁰ Para Marcelo Pelizzoli, “a fenomenologia como nenhuma filosofia debruçou-se a aprofundar o papel da subjetividade humana, da auto-reflexão, da dinâmica da consciência e identidade com um rigor e sutileza *sui generis*”. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia” – Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.) *Fenomenologia hoje I. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 280.

¹⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 375.

A intencionalidade do observador institui a crítica radical ao objetivismo das filosofias tradicionais¹⁰², já que consciência é sempre consciência de algo¹⁰³.

A pretensão de Husserl era restabelecer o ponto de partida do filosofar hegemônico, não se sujeitando à corrosão de um fundamento absoluto imune às contingências existências e culturais da racionalidade. Sua idéia seria pôr entre parênteses o cerco de verdades metafísicas (*epoché*) tendo como ponto de partida o “eu pensante” como único fundamento realmente possível e, com isso, a premissa de levar às últimas conseqüências o *cogito* de Descartes e estruturar um *neocartesianismo*, como ele preconizava na introdução de suas “meditações cartesianas”¹⁰⁴. A subjetividade transcendental husserliana representa o último suspiro da filosofia da consciência e legitima o “abrir” de tubos de oxigenação da filosofia fenomenológica que ainda ganhava fôlego.

Husserl solucionou o que parecia ser a eterna esgrima entre realistas e idealistas, trazendo a relação sujeito-objeto à intencionalidade da consciência, abalizada no pensamento. No entanto, sua proposta de construir uma fenomenologia da transcendentalidade para levar a filosofia a uma ciência rigorosa que substituiria as empreitadas positivistas, psicologistas, historicistas e materialistas era tida como uma incessante retomada ao idealismo kantiano¹⁰⁵.

É em Heidegger, com a analítica existencial, que a fenomenologia ganha uma dimensão de maior profundidade. A diferença entre a filosofia heideggeriana e a filosofia husserliana, segundo José Carlos Moreira da Silva Filho¹⁰⁶, é que este, além de intentar alcançar uma verdade absoluta através do método fenomenológico, não predispõe a compreensão do ser em uma perspectiva histórica. Já para o filósofo da Floresta Negra,

¹⁰² GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1198. p. 370.

¹⁰³ Para Ricardo Timm de Souza, “consciência é “ser-consciente-de-alguma-coisa”, e consciência de algo é o reconhecimento de algo em um determinado contexto e, ao mesmo tempo, extração de algo “deste” contexto em um processo de “abstração” da contextualidade necessária do objeto. A referência permanece todavia contextual, permitindo, assim, que, nesse sentido, o “objeto” possa aparecer verdadeiramente como tal. O reconhecimento do contexto – do horizonte –, a sua redescoberta por fora dos esquemas de um pensamento ingênuo: isso pode ser categorizado (...) como o projeto geral da fenomenologia”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 42.

¹⁰⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 57-58.

¹⁰⁵ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Uniuí, 2001. p. 141.

¹⁰⁶ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade. Por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação*. Curitiba: Juruá, 2000. p. 28.

compreender é o modo de ser do ser-aí¹⁰⁷, refletido na temporalidade, que é tida como horizonte de toda compreensão do ser, avessa a interpretação vulgar de tempo¹⁰⁸. Esta presença, de algum modo, desde sempre compreende o sentido do ser, mas esta compreensão abandona a dimensão totalizante da antecessora filosofia hegeliana, que se tornara o principal alvo de questionamento do pensamento filosófico do século vinte.

O homem, de algum modo, desde sempre compreende o ser, pois compreender é existir. O sentido do ser, de certa maneira, nos é disponível. Já nos movemos sempre em uma compreensão do ser. Esta compreensão do ser se dá no tempo uma vez que o próprio ser é tempo e tempo é ser¹⁰⁹. O homem, como ser-no-mundo, desde sempre está familiarizado com o mundo¹¹⁰, apesar de não ter notícias de suas raízes. Está jogado na faticidade¹¹¹ do seu existir, o qual não projetou¹¹².

Um dos grandes méritos de Heidegger é filosofar em objeção a metafísica a partir do conceito mais metafísico de todos: “ser”. Não nos é possível descrever analiticamente o “ser” apesar de se poder conceber como ele se dá: o ser é o intraduzível; o inapreensível pela linguagem. Pensa-se o homem nas estruturas da finitude, algo renunciado por séculos e séculos de filosofia. Segundo Derrida¹¹³: “nós não sabemos o que “ser” quer dizer. Mas desde que nos perguntamos “o que é ser”?”, mantemo-nos numa compreensão do “é”, sem poder fixar conceitualmente o que o “é” quer dizer. Não conhecemos mesmo o horizonte a partir do qual deveríamos aprender e fixar esse sentido. Esta compreensão corrente e vaga do ser é um *factum*”.

¹⁰⁷ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade. Por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação*. Curitiba: Juruá, 2000. p. 392.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 55.

¹⁰⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 125.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin Op. Cit., p. 100.

¹¹¹ Neste sentido, José Carlos Moreira da Silva Filho pronuncia: “quando o homem se dá conta de si, quando desenvolve uma autoconsciência, a percepção que possui das coisas que estão a sua volta e de si mesmo já é desde sempre mediada pelo sentido. Que sentido? Aquele que lhe é transmitido pelo horizonte histórico-cultural do qual emerge, aquele que ultrapassa a sua constituição genética, aquele que lhe é transmitido a partir do contato com os outros”. In SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade*. In: José Luis Bolzan de Moraes; Lenio Luiz Streck. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica*: programa de pós-graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2005. 1 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 119.

¹¹² Manfredo Araújo Oliveira define a concepção de existência em Heidegger da seguinte forma: “Heidegger denomina o homem de existência, não no sentido que a palavra adquiriu na tradição do pensamento ocidental, mas no sentido de que o homem é essencialmente fora de si, aberto ao ser. O homem tem o ser ou essência na compreensão do ser. Só ele pode ser chamado de existência”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Op cit, p. 121.

¹¹³ DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991. p. 65.

A filosofia antiga e a filosofia transcendental não adentraram a camadas mais profundas de reflexão porque não pensaram o homem como ente existencial. Pensar o eu e o sujeito como pontos de partida do filosofar deturpa o fenômeno do existir. O “penso, logo existo” de Descartes preocupa-se demasiadamente com o *cogitare* e mantém sem discussão o *sum*¹¹⁴. Desloca-se o campo de fundamentação pelo sujeito da consciência para o campo do sujeito no mundo, ser-no-mundo¹¹⁵. Do mesmo modo rompe-se com a pretensão de apreensão do mundo na vontade conceituante da metafísica clássica. Do delírio do conceito universal.

O parâmetro de destruição da metafísica clássica e do sujeito solipsista imerso em si mesmo é atividade necessária do pensador renovado. Esta é a percepção desta destruição, tensionada por Martin Heidegger¹¹⁶, no parágrafo 6 de sua obra principal “Ser e tempo”.

Heidegger preocupou-se com o mundo instituído em caixas conceituais metafísicas e tratou de destruí-lo. O fundamento metafísico é posto em cheque, pois as investidas filosóficas que tentam categorizar o fundamento ontológico da teoria do conhecimento chegam sempre atrasadas, por estarem sempre carregados de existência. Com isso, não conseguem retomar ao grau inicial da compreensão cognitiva. Heidegger destrói a pretensa de formulação de um referencial teórico estático para a compreensão da realidade, pois toda articulação de idéias de qualquer pessoa está atrelada e condicionada ao estado de animo e a faticidade, que desvelam a intencionalidade do ser-ai¹¹⁷.

Nesta matriz de pensamento, a destruição da ontologia tradicional não se atém a demonstrar as falhas epistemológicas e procedimentais de sua implementação tão bem sucedida, pois admite alguns pontos em comum em sua proposição¹¹⁸. O espaço de discussão

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 90.

¹¹⁵ STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica. Ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: edpuers, 2000. p. 46.

¹¹⁶ “A destruição não tem o sentido negativo de arrasar a tradição ontológica. Ao contrário, ela deve definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, isso quer sempre dizer em seus limites, tais como de fato se dão na colocação do questionamento e na sua delimitação, assim pressignada, do campo de investigação possível. Negativamente, a destruição não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o “hoje” e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia {...} em todo caso, a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo, tendo uma intenção positiva. Sua função negativa é implícita e indireta”. HEIDEGGER, Martin, *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 61.

¹¹⁷ RICHARDSON, John. *Existential epistemology. A heideggerian critique of the cartesian project*. Oxford: Clarendon express, 1986. p. 13-60.

¹¹⁸ “Na medida em que, no enunciado existencial, não se nega o ser simplesmente dado dos entes intramundanos, ela (analítica existencial) concorda (...) com a tese do realismo. Ela se diferencia, porém, em seus fundamentos de todo realismo porque o realismo toma a realidade do “mundo” como algo que necessita de prova e, ao mesmo tempo, como algo que pode ser comprovado. Em contrapartida, no enunciado existencial ambos são negados. O que a separa totalmente do realismo é a incompreensão ontológica de que sofre o realismo. Ele tenta esclarecer a

direciona-se para um por vir onde se almeja o desenvolvimento de um âmbito existencial, melhor dizendo, tendo na existência a pedra angular de todo limiar de construção de sentido.

A destruição da metafísica¹¹⁹ não significa sua renúncia. Heidegger já observara que o homem sempre precisará de conceitos. “A metafísica pertence à natureza do homem (...) A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí”¹²⁰. A própria filosofia é também metafísica¹²¹ e reflete na linguagem como horizonte de sentido do ser e possibilidade de interação do ser-com-outros.

A filosofia de Heidegger é o desvelamento incessante do ser, que está velado nos entes. No entanto, há quem promova uma interpretação ética no filosofar heideggeriano. Quando o filósofo trabalha a questão do ser-no-mundo, discute a abertura do *Dasein* para os outros e o modo como esse momento estrutural constitui o ser-no-mundo. A tese de Heidegger é de que o modo de ser do *Dasein* pressupõe uma abertura para os outros e essa abertura é chamada por ele de ser-com. Outros são outras existências e, por isso, *Dasein* se refere a estes como co-existências. Um dos momentos estruturais do ser-no-mundo, portanto, consiste em ser-com as outras co-existências. A existência, que é sempre minha, apesar de ser fora de mim, segundo Heidegger, não se manifesta de modo isolado, mas junto aos outros. A relação com os outros, por sua vez, faz com que a existência esqueça de si e, por conseguinte, se despersonalize, formando o que Heidegger chama de “*Das man*” (o impessoal), isto é, um sujeito indeterminado.

A noção de sujeito, nesta perspectiva, se torna ambígua: ela indica o indivíduo possuidor de uma vida interior, mas também significa o fundamento para ações e comportamentos, ou mesmo para a realidade (segundo a tradição da subjetividade). A julgar pela história da filosofia, pensa-se que o sujeito é auto-determinado, auto-fundante e, por isso,

realidade onticamente mediante o contexto efetivo e real entre as coisas reais”. In HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 276.

¹¹⁹ É importante assinalar que Levinas compreende a concepção de metafísica de forma diferente de Heidegger. Para o pensador lituano, a metafísica precede a ontologia, pois se confunde com a própria eticidade da ética. É o questionamento de minha espontaneidade frente o outro. Metafísica é desejo pelo outro, enquanto a ontologia é a redução do outro ao mesmo. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 66- 72.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica*. Tradução de Ernildo Stein. Disponível em [http://www.centrowinnicott.com.br/grupofpp/modules/mastop_publish/?tac=Heidegger em Português%EA](http://www.centrowinnicott.com.br/grupofpp/modules/mastop_publish/?tac=Heidegger+em+Portugu%EA), acesso em agosto de 2007, às 21h.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensar*. Disponível em http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tarea_pensar.htm, acesso em setembro de 2007, às 16h.

as ações têm sempre como fundamento o indivíduo e a consciência subjetiva ou interna ao indivíduo. Contudo, segundo Heidegger, o fundamento das ações e comportamentos no cotidiano, ou seja, o sujeito das ações e comportamentos, não é o "eu", mas o impessoal, que diz respeito ao que todos tem feito ou costumam fazer.

O impessoal é o fundamento da norma e, por isso, do que é tido como "normal". Com efeito, isso se torna uma condição existencial e, por isso, a existência sempre cai na situação de perder-se a si mesma, imergindo na impessoalidade. De alguma forma, se isso não acontecesse, o cotidiano seria ininteligível. O impessoal é um fundamento da razão prática do cotidiano¹²².

Há também quem desenvolva um caráter prescritivo no pensamento de Heidegger concernente à "existência autêntica", meramente como questionadora do ser. Não estaria no cerne de seu pensamento a preocupação do *Dasein* pelo "outro" como um valor a ser perseguido (levando-se em conta também a indissociável percepção entre homem e pensador no que tange a Heidegger e a questão do nazismo, algo que aqui não adentraremos de forma detalhada¹²³). Faz-se se a ressalva de que o autor é importante para viabilizar uma filosofia da existência nunca antes proferida, mas fora vítima de sua própria percepção de "decaída" (*verfallen*)¹²⁴. Heidegger, por óbvio, não detinha tamanha preocupação com a questão da exclusão do outro e do encobrimento da alteridade, mas isso não inviabiliza o diálogo com a sua filosofia¹²⁵.

¹²² "Do ponto de vista ontológico, o ser para os outros é diferente do ser para coisas simplesmente dadas. O "outro" ente possui, ele mesmo, o modo de ser da presença. No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológica entre presenças (...) a relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo "num outro". O outro é duplo de si mesmo" In HEIDEGGER, Martin, *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 181.

¹²³ Levinas aufere que a grande obra de Heidegger é propriamente "Ser e tempo". Sua obra posterior não lhe produziu impressão semelhante: "não digo isso por causa dos compromissos políticos de Heidegger, tomados alguns anos depois de *Sein und Zeit*, se bem que nunca me tenha esquecido destes compromissos, e que Heidegger nunca, na minha opinião, se tenha desculpado da sua participação no nacional-socialismo". In LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 33. Além disso, na percepção de Hyde: "While Heidegger fiddled away with the question of being, the flesh of others are burning". Em tradução livre do autor: "Enquanto Heidegger flertava com a questão do ser, a carne de pessoas estava queimando". In HYDE, Michael J. *The call of conscience. Heidegger and Levinas, rhetoric and the euthanasia debate*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001. p. 106.

¹²⁴ "Heidegger, apesar de ter escrito sobre o modo inautêntico para o qual tende o ser-aí, não conseguiu evitar ser ele mesmo vítima desta tendência, o que se tornou patente ao ter embarcado nas distorções do nazismo. A negatividade do ser, patente no processo de velamento, bem como no esquecimento de que algo está velado (decaída), se expressa não só no nível do conhecimento, mas também no da ação, esfera da política e da interação com os outros" In SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *Hermenêutica filosofia e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual*. 2.ed. Rio de Janeiro: Lúmen-Juris, 2006. p. 150.

¹²⁵ Idem, p. 150-151.

A preocupação primordial de Heidegger é, de fato, pelo sentido do ser. “*Dasein* jamais tem fome”, segundo Levinas¹²⁶. A presença se preocupa com o ser. Pergunta-se pelo ser. Por conseguinte, seu pensamento seria indiferente à questão ética. Para muitos autores, a exagerada preocupação ontológica de Heidegger o fez subestimar a questão ética.

Nesse sentido, o pensamento de Heidegger é tido como uma tautologia do mesmo. Existir é compreensão. “Ser” articula-se com o “pensar”¹²⁷. Filosofar é pensar sobre o que vem antes do pensar e que se mantém digno de ser pensado¹²⁸. Tudo retoma e retorna ao Ser-ai, e por isso, muitos pensadores entendem a filosofia heideggeriana, apesar de realmente instigante e renovadora, como ainda imersa em uma totalidade¹²⁹.

Algumas linhas de Jacques Derrida¹³⁰ podem nos ajudar a esclarecer esta idéia:

Na leitura desse jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.

Levinas foi quem introduziu o pensamento fenomenológico na cultura filosófica francesa, como tradutor de Husserl, e, ao longo de suas obras, demonstra uma relação ambígua com a percepção husserliana. Por vezes a crítica é atroz, por outras, é perfeitamente verificável o teor da influência de Husserl em seu pensamento¹³¹. Levinas afirma que apenas faz uso do método fenomenológico, pois tributa a este a necessária inquietação do pensamento avesso a premissas edificantes e pretensões totalizantes, Introduzindo a “dúvida

¹²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 153.

¹²⁷ “Dito sem rodeios, o pensamento é o pensamento do Ser”. In HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967. p. 28.

¹²⁸ Ibidem, p. 38.

¹²⁹ “Enquanto o Ser é o peso e o sentido absoluto da realidade, tão estupidamente abrangente que até a diferença pode “sobreviver” em seu seio sem ser dialeticamente incorporada, como faria celeremente um processo de totalização mais ingênuo ou, em outras palavras, insuficiente. O Ser heideggeriano é a totalidade perfeita”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipurs, 1998. p. 80.

¹³⁰ DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991. p. 175.

¹³¹ “A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar direto do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl” (tradução livre). In. LEVINAS, Emmanuel. Op. Cit., p. 54.

subversiva”, mas aufere que a articulação da “significação sem contexto¹³²”, pedra de toque de suas obras, dá-se no ultrapassar da pretensa fenomenológica¹³³.

Com isso, a questão que se instituiu, apesar das conquistas inegáveis da fenomenologia e da ontologia fundamental¹³⁴, é sobre a possibilidade de existir um pensamento fora do horizonte da intencionalidade, já que está é sempre feita de representações. O próprio pensar filosófico não seria um ultrapassar os horizontes da representação?¹³⁵ A ontologia estaria disposta a isso?

Para se ultrapassar as barreiras de qualquer ontologia, há de se perguntar pelo verdadeiro sentido desta pergunta; para que perguntar o ser?¹³⁶: a obsessão pelo ser. O que há por traz disso? O que está construído como sentido de existência no perguntar-se pelo ser? “Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência”¹³⁷. Se devemos considerar a inovação do pensamento heideggeriano, no que tange ao retorno das antigas questões filosóficas e sua forma inédita de abordagem, não podemos esquecer que tal aporte pode carregar uma dimensão ainda perigosa – ainda englobante¹³⁸. Há de se reinaugurar o fundamento do pensamento filosófico para além do sentido do ser. Um outro modo *que ser*¹³⁹.

¹³² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 50.

¹³³ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia” – Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas. In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.) *Fenomenologia hoje I. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 284.

¹³⁴ Levinas, por diversas vezes, deixa clara sua admiração pela filosofia de Heidegger, apesar de sempre compreender a necessidade de superação desta: “*Sein und Zeit* (...) é um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão (...) Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade” (...) Devo ainda sublinhar um último contributo do pensamento de Heidegger: uma nova maneira de ler a história da filosofia (...) Em Heidegger, há uma nova maneira, directa, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente atuais”. In LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 29-35.

¹³⁵ Levinas define “representação” como “una determinación del Otro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro”. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 188.

¹³⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 136.

¹³⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 177.

¹³⁸ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Op. Cit., p. 289.

¹³⁹ A sutileza do pensamento levinasiano já se instaura no título de uma de suas mais importantes obras: “*de outro modo que ser, ou mais além da essência*”. A palavra “*que*” já traz a ruptura do modo de pensar ontologizante, pois não visa um outro modo *de ser*, mas sim um ou modo de pensar que vá além do que o modo de pensar do ser. Um outro ponto de partida. Uma notória anarquia na formatação do pensamento ocidental. Levinas esclarece ao comentar essa obra: “O des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro “de outro modo que ser”. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua in-quietude, do

Um modo distante dos modos do ser, pois inexistente uma resposta ontológica para a questão do poder ontológico¹⁴⁰.

Conforme Ricardo Timm de Souza¹⁴¹:

A verdade do não-ser não é menos verdadeira e importante do que a verdade do ser, somente porque seu “conteúdo de verdade” – sua Alteridade – não pôde conservar sua dimensão própria e teve de entregá-la à determinação da Totalidade. A verdade do Outro-que-ser é uma outra verdade, que não tem seus alicerces na dinâmica da liberdade do ser.

Esta é a percepção de Emmanuel Levinas. Enquanto para Heidegger a história da filosofia está no esquecimento do Ser, para Levinas o limiar da crise¹⁴² não está propriamente no esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. A problematização se insere a partir do esquecimento do “outro” como foco de responsabilidade do mesmo. Inverte-se a lógica do que significa “pensamento”. “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo”¹⁴³.

Ultrapassar as barreiras de uma mera unidade psíquica monádica para uma dimensão de subjetividade que suporte o peso da decisão pelo outro, como loucura pela justiça, como veremos adiante, é o que move o pensamento de Levinas a se perguntar se “a ontologia é fundamental?”. Levinas percebe que partindo-se do ponto de vista ontológico como filosofia primeira, sempre compreender-se-á a ética com estilhaços do ser¹⁴⁴, apesar de manter um diálogo¹⁴⁵ com aquela que considera sua reformulação mais anti-dogmática, como é caso da analítica existencial.

seu dê -inter-esse, da impugnação deste ser – ou do esse – do ente”. In LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 92.

¹⁴⁰ “Essa resposta já é sua própria resolução na questão de fato, em um círculo de racionalidade autoclarificadora, onde tudo de certa forma, já tinha e já sabia suas mais íntimas respostas, e onde os fundamentos da questão nunca podem ser questionados”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 93.

¹⁴¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 151.

¹⁴² Esta crise, da qual emerge a necessidade da presente investigação, deve ser tratada a partir do caráter semântico positivo que a etimologia da palavra proporciona. “Crise”, do grego “krino”, remete à idéia de avaliação, de apreciação e discernimento na hora do julgamento, possibilitando o debate para se chegar a uma evolução nas relações sociais do mundo de hoje. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido. O pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 29 ss.

¹⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 23.

¹⁴⁴ “A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere significação a partir do ser”. Idem, p. 31

¹⁴⁵ Para Ricardo Timm “é com Heidegger que se dá o diálogo, mas um diálogo que se dirige continuamente para um horizonte “meta-ontológico” (grifo do autor), que sugere um “mais além” do sentido do ser”. In SOUZA,

Levinas¹⁴⁶ é ilustrativo na temática que estamos abordando:

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 a verdade.

Seria necessária uma trans-ontologia; uma metafenomenologia¹⁴⁷, o ultrapassar os limites da diferença ontológica à filosofia da diferença para assim sairmos dos arredores da insuficiência do *miteinandersein* heideggeriano¹⁴⁸. Direcionar a intencionalidade existencial para a intencionalidade ética. Uma espécie de má consciência ou consciência não-intencional, como assim denominou, pois consciência como consciência de algo não pode ter a si mesma como foco de questão. Algo como uma consciência reduzida. Que está na margem da idéia de consciência:

que, na reflexão sobre si mesma, reencontra e domina como objetos do mundo seus próprios atos de percepção e de ciência, e se afirma, assim, consciência de si e ser absoluto – permanece, também, como por acréscimo, consciência não-intencional de si mesma, sem nenhuma visada voluntária: consciência não-intencional exercendo-se como saber, sem ela saber, do eu ativo que se representa mundo e objetos¹⁴⁹.

O filósofo lituano afirma que “a relação com outrem não é ontologia”¹⁵⁰ e assim consagra a ética como filosofia primeira¹⁵¹. O rosto¹⁵² do outro não é uma figura. Para se dar a

Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – 120, 2005. p. 68.

¹⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 22.

¹⁴⁷ O primeiro a perceber a dimensão metafenomenológica no pensamento de Levinas é Jacques Derrida, na obra “A Escritura e a Diferença” (DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2002), no conhecido texto “violência e metafísica”, já mencionado neste trabalho, artigo não presente na tradução brasileira. No ensaio já citado “os fins do homem”, Derrida questiona a superação do humanismo tomada por Heidegger como obliteração do pensamento do ser, e coaduna que a superação do modelo edificante da ontologia “comece por tomar a forma de uma crítica da fenomenologia. Se se considera, por outro lado, que a destruição heideggeriana do humanismo metafísico se produz primeiramente a partir de uma questão hermenêutica sobre o sentido ou a verdade do ser, pode conceber-se que a redução do sentido se opere por uma espécie de ruptura com o pensamento do ser que tem todos os traços de uma superação do humanismo”. In DERRIDA, Jacques. *Os fins do homem*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991. p. 175.

¹⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipurs, 1998. p. 157-158.

¹⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. Op. Cit., p. 188.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 29.

¹⁵¹ Para SOUZA “parece não haver fundamento em falar em dignidade humana e suas exigências sem que a primeira palavra dessa fala seja, exatamente: Alteridade real para além do poder do ser.” In SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – 120, 2005. p. 87.

relação com o outro é necessário que este apareça como uma não-fenomenalidade. "Ninguna fenomenologia puede, pues, dar cuenta de la ética, de la palabra y de la justicia"¹⁵³.

Analisando a ontologia de Heidegger, Levinas aponta que "a relação ética "ser-com-outrem" não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não tem lugar central"¹⁵⁴. Neste âmbito, outrem torna-se objeto de compreensão do ser-aí, e só depois se torna um interlocutor¹⁵⁵. "la ontologia heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser em general (...) permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a oura potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía"¹⁵⁶.

O mundo não tem sentido sem o homem¹⁵⁷. Dussel afirma que o homem é ente que não é só ente¹⁵⁸ e justamente por isso que tem responsabilidade pelo rosto de outrem, pelo futuro de outrem, pela educação de outrem. Pela fenomenologia o homem descobre que se compreende pelos entes e por isso tem um dever com eles e assim, deve inverter o paradigma de manipulação do mundo para compreensão do mundo. A epifania do rosto é a revelação da opressão do pobre, do outro, que não pode ser equiparada a manifestação do ente fenomênico. O homem, quando nasce, é acolhido por outro homem, por isso "a relação homem-homem antecede a relação homem-natureza"¹⁵⁹.

2.2 Infinito e exterioridade

Entre o mesmo e o outro existe um abismo de infinito que os separam. Levinas admite a postulação de Descartes, principalmente desenvolvida na sua terceira meditação, no que

¹⁵² Seguidamente Ricardo Timm de Souza alerta que a melhor tradução para a idéia de "rosto" (*visage*) em Levinas estaria na concepção de "olhar". A idéia de "olhar" remonta o absolutamente inaprisionável pela racionalidade. Até mesmo mais enigmática que a própria concepção de rosto.

¹⁵³ DERRIDA, Jacques. *Violência y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. In *La escritura y la diferencia*. Disponível em <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>, acesso em 19 de Julho de 2008, às 14h. p. 23.

¹⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: vozes, 1997. p. 158.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 27; ver também: Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – 120, 2005. p. 77.

¹⁵⁶ Idem. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 70.

¹⁵⁷ DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1977. p. 40.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 46.

¹⁵⁹ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade. Por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação*. Curitiba: Juruá, 2000. p. 34.

tange a idéia de infinito. Descartes, através da idéia de infinito, tenta provar a existência de Deus e evoca seu caráter inatingível pelo movimento cognitivo¹⁶⁰. A concepção de infinito em Levinas é originária do pensamento cartesiano, entretanto, este modelo contém reservas quando adentra a percepção ética¹⁶¹. Enquanto Descartes permanece fiel aos fundamentos da racionalidade ocidental, Levinas usa essa racionalidade para petrificar seus próprios limites, fazendo uso da idéia de infinito, como um meio para abrir uma brecha nos esconderijos da totalidade do ser¹⁶².

Minha existência começa com a presença da idéia de infinito, que já consiste na idéia de servir outrem, o qual está infinitamente separado de mim¹⁶³. A idéia de infinito postula uma separação total entre o “eu” e o “outro”¹⁶⁴, pois é pela exterioridade de outrem que se pode deslumbrar a percepção da alteridade¹⁶⁵. O outro é sempre exterior; recusa-se aos meus poderes¹⁶⁶ e minha relação com este outro jamais anula a separação¹⁶⁷.

A esta separação completa Levinas atribui a idéia de ateísmo¹⁶⁸. É pela interdependência atea do ser separado, em independência absoluta, que se dá a possibilidade da relação ética. “Solamente un ser ateo puede remitirse al Otro y ya absolverse de esta relación”¹⁶⁹. Este é um ponto bastante mal interpretado na obra levinasiana, onde muitos

¹⁶⁰ Descartes assim desenvolve sua clássica idéia de Deus e infinito na terceira meditação: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas (...) é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois ainda que a idéia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.” E mais adiante: “Ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo”. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*: coleção os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1973. p. 107-108.

¹⁶¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p 82.

¹⁶² Ibidem, p. 93.

¹⁶³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 196.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 124.

¹⁶⁵ “La exterioridad – o si prefiere, la alteridad (...) es verdadera, no en una visión lateral que la percibe em su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión; el cara a cara se establece a partir de un punto, separado de la exterioridad tan radicalmente que se sostiene a si mismo”. In LEVINAS, Emmanuel. Op. cit, p. 270.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 211.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 262.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 82.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 100.

creditam toda sua filosofia a algum advento teológico¹⁷⁰. Levinas é influenciado pela percepção talmúdica que concebe Deus como uma força que não intervém nas relações mundanas. Apenas deixa seus vestígios expressos primordialmente pelo rosto de outrem¹⁷¹. Em Levinas, a idéia de Deus é profícua para legitimar o infinito ético, mas esta idéia é vista para além da revelação. Deus é um “desconhecido que não toma corpo”¹⁷². Está aberto para as negações e inquietudes do ateísmo. Para Levinas, o encontro com o outro é religião. Mas religião aqui significa re-ligar o mesmo ao outro na abertura para a exterioridade na fuga do solipsismo¹⁷³. Expressa uma espécie de “teologia sem palavra”¹⁷⁴.

A concepção levinasiana anuncia a necessidade do ateísmo como referencial primordial da ruptura da humanidade com seus mitos¹⁷⁵ e da indelegabilidade da responsabilidade pelo outro. Uma possibilidade de delegação da responsabilidade ética poderia ser sugerida pela crença em uma entidade deísta que assumiria tal missão, a qual expressa também o pensamento de Edgar Morin que não concebe o conceito de religião limitado à relação com deuses. Para Morin¹⁷⁶, um conceito renovado de religião comporta a missão de salvar a terra a partir de uma fraternidade comum, sem criação, sem revelação nem salvação por imortalidade; sem verdade primeira nem verdade final e sim uma religião capaz de compreender as outras religiões e disposta a ajudá-las. “Seria uma religião sem deus, mas na qual a ausência de deus revelaria a onipresença do mistério (...) seria uma religião que assumiria a incerteza. Seria uma religião aberta sobre o abismo”.

A separação plena e a consagração da percepção de infinito demarcam a falência do aprisionamento de sentido por meras representações. Em Levinas, “a representação assegurava à tradição filosófica o próprio contato com o real”¹⁷⁷. O estranhamento da

¹⁷⁰ Levinas, ao longo de sua obra, faz referências que podem ensejar que sua filosofia adere a algum movimento de pensamento teológico: “A bíblia seria, para mim, o livro por excelência” (Ética e Infinito, p. 16). “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad” (Totalidad y infinito, p. 64). Mas trata-se de um erro grosseiro admitir o pensamento levinasiano como uma mera instrumentalidade teológica. O autor deixa claro por inúmeras vezes que seu pensamento transcende a idéia de um criador que influa nas relações mundanas e que possa ser alvo de imanentização pela racionalidade.

¹⁷¹ “Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus”. In LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 151.

¹⁷² Ibidem, p. 203.

¹⁷³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – 120, 2005. p. 219-221.

¹⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. Op. Cit., p. 204.

¹⁷⁵ Idem. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999, p. 100.

¹⁷⁶ MORIN, Edgar, *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 172-173.

¹⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. Op. Cit, p. 69.

diferença do mundo que se depara aos olhos é originário do pensamento filosófico, desde os pré-socráticos. A racionalidade ocidental se rendeu a neutralização da diferença que existe entre a realidade e aquilo que se pensa dela. Desde então, o homem é escravo das suas representações e formata sua percepção de realidade a partir disso. Assim, racionalidade se torna adequação entre representação e conceito¹⁷⁸. Não esqueçamos que tal esquematismo, ordenado pela subsunção que há entre o pensamento e a captura da verdade, visto principalmente pelo binário verdadeiro e falso, trouxe inúmeras contribuições à humanidade. Entretanto, este modelo de racionalidade, aniquilador da diferença originária, incapaz de lidar com o inconceituável, ou seja, o outro demonstra toda sua violência no campo relacional, ao desmerecer o abismo incomensurável que há entre a capacidade cognitiva e o infinito da exterioridade.

O brilho da exterioridade é exprimido pela percepção de infinito, que sob nenhuma hipótese pode ser experienciado¹⁷⁹. A percepção de infinito extravasa as possibilidades de apreensão do pensamento que o pensa¹⁸⁰. Não dá margem a essa possibilidade e fundamenta a relação de exterioridade que condiciona a experiência ética, ao deparar-se com um olhar. Receber de Outrem para muito além da capacidade do Eu; significa exatamente ter a idéia do infinito¹⁸¹. Pois conceber a idéia de infinito é já ter acolhido o outro¹⁸².

A única afirmação que poderíamos fazer a respeito do outro, infinitamente outro, é que, entre nós (o outro e eu) existe uma irreduzível diferença que me causa estranheza, ao primeiro momento, pois esse outro pode dizer “não” ao meu “sim”¹⁸³. “Outro escapa ao controle do mesmo, devido à sua infinita distância que se preserva”¹⁸⁴. O infinito, presente no olhar do outro é fala para além de palavras¹⁸⁵.

¹⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 114.

¹⁷⁹ “O pensamento começa, precisamente, quando a consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza”. In *Ibidem*, p. 36.

¹⁸⁰ *Idem*. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 52-53.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 75.

¹⁸² *Ibidem*, p. 116.

¹⁸³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento. Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Ed. Nova harmonia, 2004. p. 58.

¹⁸⁴ *Idem*. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 117.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 136.

Esta percepção de infinito não impossibilita o Encontro ético que aqui trazemos como esteira de reflexão. A filosofia da alteridade recebe críticas no sentido de que ao traduzirmos o outro como infinito, infinitamente inapreensível, irrepresentável; isto estaria também impossibilitando o Encontro já que seria esta uma tarefa contraditória neste pressuposto de pensamento pré-relacional. De fato, esta concepção de infinito assusta as racionalidades acostumadas a ter as diretivas da filosofia lógico-analíticas com as rédeas de sentido. Assim, não se percebe a sofisticação e a sutileza do pensamento do infinito ético: ao conceber o outro como infinito, esta percepção, de algum modo ou de todo modo, aproxima-o de mim. Reduz-se a distância infinita por manter-se infinita. *Há uma aproximação tão infinita quanto a distância infinita no se pensar outramente.*

A imprevisibilidade do outro pode abalar as minhas pretensões englobadoras; sua exterioridade, ao passo da lógica do ser, me traumatiza. Mas, ao aprender a lidar com este ainda-não-conhecido, crio condições de me relacionar com o outro a partir de nossas diferenças. Isso, ao mesmo tempo em que é uma das tarefas mais fáceis de se pensar, também é uma das mais difíceis de se realizar¹⁸⁶, ainda mais “em um mundo que promete o paraíso a quem prometer não pensar”¹⁸⁷.

Transforma-se, assim, o receio da insegurança que a diferença me traz, ao deparar-me com um rosto, em possibilidade de um novo horizonte possível. Não indiferença à diferença do outro pressupõe um andar além do medo do trauma; ir do trauma ao Encontro¹⁸⁸, pois o encontro só se dá pelo “manter-se” da diferença. O encontro significa disponibilizar-se com o ainda-não-conhecido¹⁸⁹; pois é a diferença que possibilita o pensar. É a diferença que possibilita o filosofar e construção da subjetividade.

¹⁸⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento. Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Ed. Nova harmonia, 2004. p. 58.

¹⁸⁷ Idem. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipurs, 1998. p. 86.

¹⁸⁸ Nas palavras de Ricardo Timm de Souza: “não obstante esta diferença que não podemos superar pela via da inteligência e do saber, podemos nos aproximar. Permanecendo diferentes, podemos nos encontrar (...) Quando realmente encontramos alguém, em princípio não “resolvemos” esta pessoa em nossa cabeça, não a consideramos um objeto, uma função que exerce ou um número qualquer, mas o consideramos um Outro que pode dizer “não” ao meu “sim”, ao qual não atribuímos uma classificação, mas perguntamos seu nome; a isto se chama “encontro”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 140.

¹⁸⁹ Para Levinas, “a melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. 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”. In LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 77.

Neste sentido, Ricardo Timm de Souza¹⁹⁰ esclarece:

Não houvesse algo como a Diferença, e se dariam apenas a onipresença e a onisciência, impossibilidades evidentes de qualquer perguntar filosófico. É porque, antes de qualquer pergunta ou consciência, *dá-se* a diferença, que qualquer pergunta ou consciência são possíveis. A diferença seria como a pré-originariiedade a partir da qual qualquer originariiedade pode ser concebida. E seu sentido de pré-originariiedade se deixa perceber mesmo através de sua conceitualização ou de seu acoplamento a uma determinada esteriedade de linguagem.

A metafenomenologia é a evolução do ser-com-outros para o ser-para-os-outros (não no sentido hegeliano e sartriano). É a responsabilidade pelo outro¹⁹¹, mas que não está escrita em seu rosto¹⁹². Para Levinas, filosofia é sabedoria de caridade¹⁹³, pois somos indelegavelmente responsáveis¹⁹⁴ pelo outro irrepetível, e esse mandamento vem antes mesmo do próprio saber¹⁹⁵.

Levinas¹⁹⁶, neste sentido, pronuncia que:

A responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de alguém da minha liberdade, do não presente, do imemorial. Entre eu e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da apercepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é insubstituível e se dá precisamente na não-indiferença dessa diferença: a proximidade do outro, (pois) quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade.

O choque se estabelece pela substituição da ontologia pela ética como enfoque principal da tarefa do pensar, desvinculando-o do esquematismo pensamento = compreensão. Pensar não pode significar o mesmo que compreender porque toda idéia de compreensão pressupõe um aprisionamento de sentido e só há o outro quando se abandona esse prisma. Quando se rompe com premissa: ser = pensar.

¹⁹⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. Fenomenologia e metafenomenologia I: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas. In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.) *Fenomenologia hoje I. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 405.

¹⁹¹ “Eu sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue”. Vide LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 147.

¹⁹² Ibidem, p. 91.

¹⁹³ Ibidem, p. 144.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 149

¹⁹⁵ Ibidem, p. 214.

¹⁹⁶ Idem. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 105 e 121.

*Só há outro quando ele está livre pra ser ele mesmo*¹⁹⁷. Para ser outro; separado das pretensões do todo. Em outras palavras: Só há separação se cada outro tem seu tempo – sua interioridade¹⁹⁸. Do contrário se perfaz insistentemente ainda a lógica do mesmo. Por isso Levinas afirma que toda ontologia é uma violência, pois, como filosofia primeira, se torna uma filosofia do poder; da injustiça, alérgica à alteridade¹⁹⁹, já que nunca suportou o peso do inapreensível; da maior de todas as rupturas possíveis no quadrante da filosofia da finitude, avessa a estruturas edificantes: o desafio do olhar sem contexto, pois o rosto desconcerta a intencionalidade que o visa²⁰⁰.

“O sentido da realidade não é uma questão de conhecimento, mas de relação”, pois só permanecemos no mundo porque alguém, ao nosso nascer, ao menos minimamente cuidou de nós. O início de toda e qualquer possibilidade de existência é relacional²⁰¹. Necessita do outro. É só porque alguém cuidou de mim que eu posso vir a compreender o ser. Inverte-se a pretensa heideggeriana: antes a relação e depois a compreensão. Antes o ente e depois o ser²⁰². Antes a ética e depois; muito depois a ontologia.

Percebe-se a validade da intuição de Franz Rosenzweig neste foco de discussão. O autor inova o pensamento ocidental, trazendo um inédito ponto de partida de reflexão: a idéia da multiplicidade como originário da existência. Abandona-se a pretensão do conhecimento do todo e das essências, já que a totalidade escapa do alcance do mortal²⁰³, apesar da resistência

¹⁹⁷ “Ser libre es construir un mundo em el que se pueda ser libre”. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 183.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 81.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 71.

²⁰⁰ Idem. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 61.

²⁰¹ SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 71.

²⁰² “Decir que el ente solo se revela em la apertura Del ser, es decir, que no estamos jamás con el ente como tal, directamente”. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 75. Importante considerar a ressalva feita por Raul Madrid Ramirez sobre a concepção de “ente” em Levinas. Para ele, em verdade, é o rosto o que simboliza o que há de humano em um ente: “Es por su total asimetría con el mismo que el Outro debe ser tomado como rostro y no como ente. Si Levinas lo llama ente en algunas ocasiones es solo para contraponerlo al ser como concepto impersonal por el cual el hombre nunca puede ser entendido”. In RAMIREZ, Raul Madrid. *Una aproximación A Levinas y los derechos humanos. (o como la posmodernidad puede sorprendernos)*, p. 07. Conferência apresentada no Seminário Procad 2008/2 da UNISINOS sobre o tema: 20 Anos de Constituição - Os Direitos Humanos entre a Norma e a Política, realizado no dia 03 de novembro de 2008, no auditório Maurício Berni. O artigo no prelo, com publicação prevista para 2009 pela revista Rech, de São Leopoldo - Brasil.

²⁰³ SOUZA, Ricardo Timm. Op. Cit, p. 63.

que a filosofia apresenta em não suportar uma porta fechada²⁰⁴, pois se manifesta como realização do ser, isto é, como eliminação da multiplicidade²⁰⁵.

A história da racionalidade ocidental, para Rosenzweig, prioriza sempre um platô de racionalidade que mantém a hierarquia de uma visão sobre as demais; um pensamento obcecado pela unidade²⁰⁶. A razão sempre percebera a existência; ou como uma prevalência cosmológica de mundaneidade, ou como uma manifestação divinatória, ou como uma vinculação antropocêntrica²⁰⁷. Em épocas diferentes ao longo da história, cada um desses segmentos tomou as rédeas para responder a pergunta sobre “o que existe” e tratou as demais percepções como meras auxiliares de seu conhecimento unitário. Admite-se apenas um campo de visão solitário que institui, determina e responde as questões humanas a partir de seu eixo central de compreensão.

Na “Estrela da redenção”, obra central do pensamento de Rosenzweig, o conhecimento é tido pelo abandono de um enfoque que não abarque a complexidade da multiplicidade; da verdade múltipla²⁰⁸. Não se admite um conhecimento que preconize seus ditames pela via ou cosmológica, ou teológica, ou antropológica. A subversão de Rosenzweig está na sutileza da troca do “ou” pelo “e”²⁰⁹, consolidando o múltiplo como pré-originário de toda possibilidade de compreensão²¹⁰. Subjaz a idéia de uma verdade plurívoca²¹¹, absurda para a racionalidade sistemático-instrumental, que ainda predomina, pois esta jamais suportaria dividir o pre-domínio da verdade com outros horizontes de percepção.

Nossa relação com os objetos que nos cercam ultrapassa a medição lógica e só admite possibilidade se percebida como posterior a dimensão relacional que existe antes de qualquer

²⁰⁴ SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 64.

²⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 306.

²⁰⁶ ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: La balsa de La medusa. Trad.: Isidoro Reguera. 1989. p. 57.

²⁰⁷ “A la pregunta por la esencia sólo existen respuestas tautológicas. Dios es solo divino, el hombre, sólo humano, el mundo, sólo mundano; pueden abrirse em ellos pozos todo lo profundos que quiera, lo único que se encuentra em cada uno es siempre a él mismo”. Ibidem, p. 52.

²⁰⁸ Ibidem, p. 76.

²⁰⁹ Ibidem, p. 51.

²¹⁰ “Mas o “e” é relação original e, portanto, também proto-palavra, que traz à realidade própria a realidade potencial do “sim” e do “não”. Eis que a origem de tudo é a relação, o que impedirá que a realidade plural recaia na Unidade posterior do pensamento”. In SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 71.

²¹¹ Ibidem, p. 113.

ação pensada²¹². “Se existe a alteridade que inicia exatamente quando o pensamento acaba, ou seja, exatamente na fronteira do racional e no “anúncio” do fático-real, então que este fato seja, ao menos, levado a sério pela filosofia”²¹³. Daí percebe-se o enfoque que aqui nos propomos a trazer, da ética como filosofia primeira²¹⁴, em substituição à ontologia, anterior a intencionalidade como formadora de sentido originário. Vislumbrar uma racionalidade que ampare a alteridade atira-se para outra dimensão de racionalidade: “melhor compreender eticamente do que por esartejamento ontológico”²¹⁵.

Para Ricardo Timm de Souza²¹⁶ “agora não interessa mais primariamente o conhecer – direção original da intencionalidade fenomenológica -, mas sim o agir ético a partir da recepção do outro como tal – em uma metafenomenologia que inverte a direção da intencionalidade e, por extensão, de todo o passado do modo de conhecer ocidental”.

A metafenomenologia foge do plano da intencionalidade e interroga o sentido do agir que nega a mediocridade da indiferença perante aquele que me é completamente diferente. Foge do pensamento como poder e transforma-o em percepção de finitude àquele que me interpela pelo olhar, que espera de mim algo mais que meu o mero desconforto que sua escassez me traz. Convida-me a agir. A não deixá-lo só nem mesmo na hora da morte²¹⁷.

A percepção de “morte” é outra dimensão que apresenta diferenças entre o pensamento heideggeriano e levinasiano que aqui devemos também manifestar. Heidegger toma a morte, na analítica existencial, como a expressão própria da finitude e modo de ser do ser-ai, em particular, tendendo-o como uma finalidade irrevogável que condiciona seus

²¹² SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 79.

²¹³ *Ibidem*, p. 104.

²¹⁴ “Ética como filosofia primeira não é uma apologética, ou uma prescrição formal de um pensamento que quer chocar pelo inusitado. Ética como filosofia primeira significa, simplesmente, a reordenação de elementos de importância evidente que, por uma espécie de errância da racionalidade imatura e deslumbrada com seu próprio poder, acabaram se afastando de suas próprias referências mais originais e, simultaneamente, de seus destinos mais próximos”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008.p. 65.

²¹⁵ *Idem*. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 171.

²¹⁶ *Idem*. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008, p. 58.

²¹⁷ Segundo Levinas, “temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que o sentido último desta responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só face à morte”. In LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 174.

passos, comparável à um fruto que se direciona ao amadurecimento²¹⁸. Com a morte, o *dasein* completa seu curso, mas não se pode dizer que isso caracteriza a completude da presença como uma realização de si, nem seu desaparecimento, pois a presença nunca fina. Permanece diferente de “um ente a mão”²¹⁹.

Em Heidegger, a morte é uma possibilidade ontológica que o ser-ai deve assumir, na medida em que lhe faz deparar-se com a angústia e a insurgência do nada²²⁰. A angústia com a morte, afirma o insuperável poder-ser do ser-para-morte. “A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença²²¹” (grifo nosso).

A filosofia, em muitas instâncias, negou a morte como um acontecimento próprio do homem. Na cotidianidade, na dimensão do impessoal, pensar a morte é tido como um medo covarde e uma fuga do mundo. O senso comum, em perspectiva geral, não permite ao homem o assumir a angústia com a morte. Essa dimensão, Heidegger verifica como uma decaída e uma fuga de si, semelhante à fuga que a história da filosofia caracterizou como a fuga da finitude, no amparo da totalidade²²².

Segundo Ricardo Timm de Souza²²³, esta percepção caracteriza a expressão primordial da idéia de finitude em Heidegger:

Em sua determinação dos constitutivos do Dasein – quando conclui ser o homem “ser-para-a-morte” – está chegando a descoberta de um fato fundamental de toda a filosofia – o fato de que também o Mesmo, a Totalidade, é mortal, ou seja, terá de se ver com seus próprios limites. Esta conclusão – tão adiada ao longo da história do pensamento – bastaria já para imortalizá-lo. Toda filosofia heideggeriana pode ser lida também segundo o viés de *atrofia de certezas intelectuais*.

²¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 318.

²¹⁹ Ibidem, p. 320.

²²⁰ Em linhas gerais, a concepção de angústia heideggeriana se dá na medida em que o ser-ai se depara com o tédio, que é a própria expressão do nada enquanto um atributo de existência atrelado ao ser. Aporia insuportável para a lógica do princípio da não contradição da metafísica clássica. Heidegger, de forma paradigmática, interroga: “onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? Para que algo encontremos não precisamos, por acaso, já saber que existe? Realmente!(...) a angústia manifesta o nada”. In HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica*. Tradução de Ernildo Stein. Disponível em [http://www.centrowinnicott.com.br/grupofpp/modules/mastop_publish/?tac=Heidegger em Portugu%EAas](http://www.centrowinnicott.com.br/grupofpp/modules/mastop_publish/?tac=Heidegger+em+Portugu%EAas), consulta em agosto de 2007, às 14h. p. 4-6.

²²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 326.

²²² Ibidem, p. 327-335.

²²³ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Edipurs: Porto Alegre, 1998. p. 69.

Apesar de deixar inúmeras vezes claro o quanto é caro à filosofia heideggeriana, Levinas afirma uma necessidade de transcender a sua conjectura, como expusemos anteriormente, e também em mais esta questão, como desenvolveremos neste instante. Levinas inverte a assertiva principal da concepção de morte heideggeriana. Para o filósofo lituano, a morte não se dá pela “possibilidade da impossibilidade da existência”, mas sim pela “impossibilidade de toda possibilidade”²²⁴.

Ser temporal é ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte. (...) Relação com um instante cujo caráter excepcional não tem a ver com o fato de se encontrar no seio do nada ou de um renascimento, mas com o fato de, na vida, ele ser a impossibilidade de toda a possibilidade. (...) O medo para o meu ser é que é a minha relação com a morte não é, portanto, medo do nada, mas medo da violência.

Em Levinas, a experiência com a morte está além das capacidades cognitivas do homem. Escapa a todo e qualquer domínio²²⁵. Seu caráter misterioso advém de uma absoluta alteridade. É, de fato, a morte a experiência limiar da alteridade²²⁶. Não mais a preocupação angustiante da morte de si, onde o seu próprio ser é escândalo desse fim²²⁷ (pois a consciência da finitude é não mais que uma afirmação de ser), mas sim a morte de outrem, pois a morte do outro é a razão de ser de toda possibilidade de socialidade²²⁸.

O temor pela morte, neste sentido, é temor pela morte de outrem²²⁹. “É meu temor, mas de modo nenhum temor por mim (...) O temor pelo outro homem não retorna à angústia

²²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 248-250.

²²⁵ “A morte é, assumindo o sentido levinasiano, a Alteridade prototípica por excelência, agora dada de forma *real*, alheia à vontade e às demiurgias do ser, e não apenas *virtual* como em tempo de suspensão. A morte, assim mesmo toscamente substantivada, é o primeiro e maior modelo desta Alteridade de tão difícil inteligibilidade; em nenhum campo é a linguagem tão precária quanto neste”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 97.

²²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 249.

²²⁷ Idem. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 195.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Interessante notar a concepção que intersecciona o ser-para-morte heideggeriano com a concepção levinasiana de alteridade de José Carlos Moreira da Silva Filho. Para José Carlos, a morte nunca é uma experiência solitária, pois ela pressupõe um outro de si. O deparar-se com a possibilidade da morte traz a tona uma dimensão de que minhas possibilidades são finitas. Demonstra-me um outro de mim no qual, na fragilidade da finitude, interrompe a investida da racionalidade. Este outro de si faz insurgir uma alteridade que foge completamente a pretensão de completude e totalidade. “A consciência da nossa finitude e historicidade é algo indispensável nessa busca de auto-conhecimento. Quando nos damos conta do caráter não originário e não instaurador da nossa consciência, é possível ver e sentir uma alteridade diante de si. Vemos que não somos totalmente responsáveis por quem somos, não escolhemos nossas possibilidades iniciais, desde sempre já temos um mundo”. In SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Criminologia e alteridade: o problema da criminalização dos movimentos sociais no Brasil*. Revista de Estudos Criminais, v. 28, 2008. p. 58.

pela minha morte. Ela excede a ontologia do Dasein heideggeriano. Abalo ético do ser”²³⁰. A angústia da morte do eu não é negada, mas não passa de uma questão privada. Pensar a morte se dá na relação com a exterioridade. Levinas, assim, atribui um sentido ético à idéia de morte, ausente na perspectiva heideggeriana. Seguindo intuições primordiais de Franz Rosenzweig, se constrói a percepção da morte como experiência da finitude dos conceitos e deparar-se da alteridade. Pois “a distância incomensurável que separa o conceito de morte do corpo morto é *tudo* o que se tem da realidade e, portanto, é o espaço onde se pode dar a obsessiva busca pela justiça, ou seja, a vida”²³¹.

Procuramos demonstrar, de forma breve, as peculiaridades que a ruptura do pensamento metafenomenológico se direciona a construir como ultrapassagem da fenomenologia hermenêutica, no horizonte de construção de sentido da subjetividade. No próximo passo, abordaremos a perspectiva desconstrucionista e suas derivações, como mais um avançar na direção de uma reconstrução de idéia de “justiça”, na peculiaridade do pensamento de Jacques Derrida e seu diálogo com a concepção de “sujeito” de Emmanuel Levinas.

2.3 Diferença e desconstrução. Justiça e a experiência do impossível

“O sofrimento da desconstrução (...) é talvez a ausência de regra, de norma e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça.”

*Jacques Derrida*²³²

Nesta parte da exposição, trataremos de apresentar a propositura em torno da perspectiva da desconstrução, como um ultrapassar da diferença ontológica para uma filosofia da diferença, bem como possibilidade da justiça e consagração da alteridade no pensamento de Jacques Derrida. Não podemos tratar a questão como uma questão qualquer. A questão da justiça é simplesmente “A questão”. Não optamos por ela. Ela é, por si só, nossa condição de sobrevivência: “condição de que um futuro alcançável seja concebível”²³³.

²³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 175.

²³¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 110.

²³² DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p.5.

²³³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 77.

O tema é espinhoso e aqui se buscará trabalhar os limites do direito frente ao alcance da idéia de hospitalidade e responsabilização pelo outro como alicerces que ultrapassam o plano da atuação jurídica. Dimensiona-se na possibilidade da justiça pela desconstrução.

A desconstrução, para Derrida, não é um método, mas sim a procura pelo desmonte desestabilizador de qualquer discurso ou propriedade estrutural que se apresente em construção. Não há como desmembrar a idéia de desconstrução pela conceituação, pois uma de suas atribuições consiste em desenlaçar os ditames do logocentrismo e do falocentrismo²³⁴, ou seja, a prevalência da fala por excelência, o *phallus* hegemônico no contexto ocidental.

Derrida denomina de “metafísica da presença” a preponderância da fala sobre a escritura²³⁵, no pensamento hegemônico, pois este, ao longo da história do pensamento ocidental, apregoa que o fator presencial da fala eliminaria as possibilidades de incompreensões que a escritura dá ensejo. A presença do autor, pelo elemento da fala e o privilégio do som²³⁶, auxilia a compreensão de sua intencionalidade, já que na escrita, a ausência do escritor dá margem a interpretações diversas, gerando assim a dificuldade de se ater a uma percepção unívoca sobre a proposta de sentido de algum escrito. A incumbência da racionalidade ocidental, em diversos autores, seria a de exorcizar a escritura e dar predileção à fala como construção de sentido sem dúbias interpretações.

Mesmo no plano da fala, quanto no jogo da escrita, não há possibilidade de um discurso com um significado unívoco e estável, pois as palavras, segundo Derrida, sempre deixam um rastro para o jogo binário ou para além dele. A desconstrução é uma tática para descentrar uma maneira de abordar um texto ou um discurso que, antes de tudo, deve nos permitir advertir a centralidade do componente preponderante de uma proposição. Logo, intenta subverter sua ordem para que o sentido marginal da proposição possa tomar centralidade e, temporariamente, eliminar a hierarquia.

Segundo Derrida, todo o pensamento ocidental se baseia na idéia de um centro, uma Origem, uma Verdade, uma forma Ideal, um Ponto fixo, um Motor imóvel, uma Essência, um

²³⁴ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: perspectiva, 2004. p. 48.

²³⁵ “Longe de ampliar o saber, ela (a escritura) o reduz. Ela não responde à necessidade da memória”. In : Idem. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997. p. 47.

²³⁶ Idem. *Gramatologia*. São Paulo: perspectiva, 2004.p.14.

Deus, uma Presença, que ao se escrever com maiúsculas em seu limiar garantiria todo o significado²³⁷. O problema dos centros é que propõem a exclusão e a marginalidade do seu contrário e instituem um entendimento metafísico²³⁸.

O desejo de se obter um centro origina opostos binários dos quais um termo é central e o outro marginal. Contudo, os centros pretendem definir ou fixar o jogo dos opostos binários. As construções filosóficas, em sua maioria, dependem de posições aparentemente diametrais e de pares conceituais irreduzíveis: espiritual e material, universal e particular, eterno e temporal, masculino e feminino. Aquilo que não se encaixa prontamente a esta relação de opostos tende a ser marginalizado ou suprimido²³⁹.

A desconstrução identifica a construção conceitual de um dado campo teórico, seja na religião, na filosofia ou na teoria ética ou política, que, em geral atuam na ordem de pares irreduzíveis. Ela intervém, invertendo ou subvertendo a ordem, mostrando que os termos colocados na base, poderiam justificadamente se mover para o topo na construção lingüística²⁴⁰.

A linguagem traz consigo a dimensão da finitude, uma vez que sempre sobra algo de não dito quando se profere algo. Na palavra, sempre transborda alguma possibilidade de significado que impossibilita seu fechamento. Um termo mantém um labirinto de definição. Este rastro de incompletude traz a própria possibilidade do filosofar como característica de existência. No signo lingüístico, a palavra guarda a relação significado-significante de múltiplas formas, até mesmo na sua ausência²⁴¹, uma vez que a possibilidade de comunicação também se dá pelo silêncio²⁴².

²³⁷ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: perspectiva, 2004, p.136.

²³⁸ Há de se considerar a crítica de Ernildo Stein ao pensamento derridiano e levinasiano: “Derrida tem em mira o problema da presença na metafísica ocidental, e a sua desconstrução conclui que Heidegger ainda é vítima da metafísica e, portanto, não conseguiu sair da metafísica. Existe, assim, quer na posição de Levinas, quer na de Derrida, a idéia de que podemos sair da metafísica. Esse é um ponto de problema que poderíamos discutir longamente. Mas esse ponto de vista de um observador fora da metafísica não é ele o ponto de vista de lugar nenhum? Podemos estabelecer um observador que veja do lado de fora da metafísica?” In: STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Uniuí, 2001. p. 16.

²³⁹ DERRIDA, Jacques. Op. Cit., p. 33-79.

²⁴⁰ “Desconstrução” significa, também, uma ousadia para além das moderações, dos controles e meios-terminos das tradições, dos meios-terminos intelectuais tão bem cultivados por certos tipos de pensamento que fazem de seu pretenso equilíbrio sua tentação maior; através da tensão de fronteiras do pensamento, chega-se à desneutralização de todo e qualquer pensamento” In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 70.

²⁴¹ Geoffrey Bennington esclarece esta percepção derridiana: “Segundo a lógica da lógica (do logos), o signo é signo de alguma coisa, ele toma o lugar da coisa na sua ausência, representa-a, esperando sua volta (...) A função

A multiplicidade de possibilidades de construção de significado referente a um texto, obra literária e até em qualquer manifestação artística, reverencia a desconstrução de univocidades semânticas, pois contém-se o elemento da vida na palavra; o elemento de existência. Entretanto, é profícua a perquirição pelo sentido originário das palavras, por isso se retorna incessantemente aos gregos e o sentido destas atribuído por eles²⁴³. Na mesma direção, Ernildo Stein²⁴⁴ afirma que, “todo filósofo deve ser de alguma forma o filólogo que cultiva o amor fenomenológico e o respeito pela palavra”.

Por isso Derrida desenvolve a idéia de “*différance*” que situa uma diferença conceitual acerca do conceito de “diferença”, perceptível apenas pela escrita. Muitos autores traduziram esta idéia derridiana como “diferença” ou “diferência”, mas tais traduções não atendem ao jogo lingüístico proposto pelo autor – que enseja a própria quebra do conteúdo lógico do termo – esvaindo por completo a ruptura de sentido que há por trás desta proposta. Entre o termo *Différence*, escrito gramaticalmente de forma correta, e o neologismo derridiano *différance* existe uma diferença perceptível apenas pela grafia, mas imperceptível pela fala. Ambos os termos são pronunciados da mesma forma, mas contém uma letra que traz o tensionamento. Daí a necessidade de uma tradução que atenda esses dois elementos (grafia e pronúncia). Por isso optamos pela tradução do termo como *diferensa*, que mantém o jogo de sentido proposto.

Podemos interpretar o conceito de *diferensa* como a vingança da escritura em relação à fala²⁴⁵, uma vez que só pode ser percebido pela leitura de um texto. Para Derrida, este

do signo é representar a coisa durante sua ausência”. In BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991. p. 26-27.

²⁴² SARDI, Sérgio Augusto. *Silêncio e sentido*. Filosofia Unisinos, Unisinos, v. 6, n. 1, p. 55-69, 2005.

²⁴³ De acordo com Derrida “la totalidad de la historia de la filosofía se piensa a partir de su fuente griega. No se trata, se sabe, de occidentalismo o de historicismo. Simplemente, los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento”. In DERRIDA, Jacques. *Violência y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. In *La escritura y la diferencia*. Disponível em <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>, acesso em 19 de Julho de 2008, p. 37.

²⁴⁴ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Uniuí, 2001. p. 58.

²⁴⁵ Bennington, abordando a temática, afirma que “ao passo que a palavra desaparece instantaneamente na hora em que é pronunciada, a escritura dura e pode sempre estar de volta para me festejar ou me condenar. E mesmo se tenho a prudência ou a modéstia de não escrever nada de comprometedor, a escritura é na sua essência falsificável: se não se está *a priori* seguro de alcançar o destinatário certo, o destinatário também não está nunca *a priori* certo da identidade do remetente ou do signatário”. In BENNINGTON, Geoffrey. *Op cit*, p. 40.

neologismo não pode ser percebido como um conceito²⁴⁶, apesar de diversos autores o tratarem como tal, pois se resguarda algum sentido já adere ao mundo da linguagem. O que se pode afirmar desta propositura derridiana é que ela escapa das barreiras da idéia de diferença no plano lógico. Posso perceber a diferença na letra e dizer que está certo ou errado, estranho, posso dizer tudo menos o óbvio. Existe um dizer maior do que a própria palavra diz. Um descaminho potencial. Ela é diferente dela mesma. A reserva de dúvida em seu próprio interior. Razão diferencial. Algo que estava claro e deixa de estar; o choque do limite. “Uma ordem que resiste à oposição, fundadora da filosofia, entre o sensível e o inteligível”²⁴⁷. A *diferença* procura retirar o conceito de seu sossego teórico e colocá-lo no mundo da vida.

A idéia de *différance* procura dimensionar, de forma conjugada, de acordo com o autor, os dois sentidos que se pode auferir pelo conceito natural da palavra “diferença”, que provém do verbo “diferir”: pode tanto significar ação de remeter para mais tarde, em uma operação que envolve o tempo que se prolonga; um desvio, uma demora. Mas O sentido mais comumente aplicado é o sentido do diferencial, do não idêntico, do outro, do discernível, da dissemelhança, da polêmica²⁴⁸. Rompe-se com a lógica do conceito de diferença, pois este jamais carregara consigo os dois sentidos que a idéia de *différance*²⁴⁹ tenta abarcar.

Podemos ilustrar o duplo movimento da *différance* com o seguinte exemplo: a palavra "infinito" pode ser definida por aquilo que é (o imensurável, o ilimitado, o absoluto, etc.) — o que significa que o sentido é sempre diferido, visto que precisamos de outras palavras para defini-la —; e pode ser definida por aquilo que não é, ou seja, pelas suas diferenças ("finito", "limitado", "relativo", etc.). Não há qualquer possibilidade de determinação do sentido de um texto porque todo o texto está sujeito ao jogo da *différance*.

Vale lembrar que a desconstrução é uma crítica ao estruturalismo. É um movimento pós-estruturalista. Desconstruir um texto não é procurar o seu sentido, mas seguir os trilhos

²⁴⁶ “A diferença, que não é nem uma palavra nem um conceito, me pareceu ser, estrategicamente, o mais próprio a ser pensado, se não a dominar – sendo talvez aqui o pensamento aquilo que se mantém num certo nexos necessário com os limites estruturais do domínio – o mais irredutível de nossa época”. In DERRIDA, Jacques. *A diferença*. In *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991. p. 34.

²⁴⁷ Ibidem, p. 36.

²⁴⁸ Ibidem, p. 38-39.

²⁴⁹ “A palavra diferença não pôde nunca remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como *polemos*. Essa perda de sentido que a palavra diferença deveria – economicamente compensar. Ela pode remeter simultaneamente para toda a configuração das suas significações, é imediatamente e irredutivelmente polissêmica e isso não será indiferente à economia do discurso que eu procuro manter”. Ibidem, p. 39.

em que a escrita estabelece e, ao mesmo tempo, possibilitar a transgressão de seus próprios termos, produzindo então um *desvio* [*dérive*] asemântico de *différance*. Derrida aqui aproxima-se de Barthes: a leitura crítica de um texto literário não tem como objetivo encontrar um sentido único mas a descoberta da sua pluralidade de sentidos. Uma leitura desconstrucionista será aquela que não deixar que tal decisão penda para qualquer dos lados

Para muitos autores, a preocupação primordial de Derrida estaria situada na idéia da linguagem e a impossibilidade de se estabelecer uma interpretação isolada e primordial sobre uma escritura, já que os signos e as construções de sentido sempre admitem uma nova perspectiva. Esta interpretação da obra do autor tende a concebê-la meramente como uma inquietação a respeito da escritura e não percebem os patamares mais altos que tal filosofia alça vôo. Não visualizam que a preocupação com a ética e com a justiça é central ao longo de toda a sua obra, apesar de tal leitura restar mais clarividente em um segundo momento de sua carreira²⁵⁰.

Antes de adentrarmos de forma mais densa no campo da ética no pensamento de Derrida, se faz necessária uma pequena ressalva: o autor deixa claro que sua percepção de desconstrução foi inspirada na idéia de “destruição”²⁵¹ que Heidegger desenvolve no parágrafo 6 de “Ser e tempo”²⁵². Derrida aufere que desejara adaptar o conceito de destruição heideggeriano aos seus próprios fins, desviando-o do caráter semântico aniquilador e demasiadamente negativo que o termo enseja na língua francesa, muito mais próximo do conceito de “demolição” de Nietzsche²⁵³.

Por mais que existam interpretações que se direcionem a conceber a desconstrução como um questionamento sobre a linguagem e suas nuances, em sua paradigmática obra

²⁵⁰ “Há uma crescente presença, em termos de visibilidade, do ético e do político nos textos de Derrida – porém a ética não é um tema tardio, mas uma presença original no pensamento do autor”. In: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 128.

²⁵¹ DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. Disponível em www.jacquesderrida.com.ar/textos/carta_japones.htm, acesso em setembro de 2008, às 16h.

²⁵² Isso demonstra a influência heideggeriana no pensamento de Derrida, bem como a importância da fenomenologia hermenêutica na sua percepção ética, como tentamos demonstrar anteriormente. Bennington relata que o próprio Derrida afirma que nada do que fez seria possível sem Heidegger. O termo “desconstrução” seria “uma tradução parcial do *Destruktion* heideggeriano”. In BENNINGTON, Geoffrey. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991. p. 188.

²⁵³ DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. Disponível em www.jacquesderrida.com.ar/textos/carta_japones.htm, acesso em setembro de 2008, às 19h.

“Força de lei”, Derrida deixa claro o quanto a justiça²⁵⁴ está intrinsecamente ligada à sua percepção de desconstrução²⁵⁵, pois, como veremos adiante, esta se confunde com aquela. Para ele a única coisa impassível de desconstrução é a própria justiça²⁵⁶.

Derrida, ao longo da obra, destaca que o “direito” e o “justiça” contém dimensões interligadas impossíveis de serem plenamente dissociadas²⁵⁷, mas, ainda assim, totalmente diferenciáveis. Entretanto, o direito, sobre nenhuma perspectiva, pode ser confundido com a justiça, pois sua efetividade de nada tem a ver com ela. O autor concorda com o pensamento de Montaigne quando este afirma que o direito não é a justiça apesar de ser justo que se exista o direito. “A justiça do direito, a justiça como direito não é a justiça”²⁵⁸. A justiça, sempre porta para além do direito²⁵⁹. As leis não são respeitadas porque são justas e sim porque são leis. Não está na justeza a sua respeitabilidade e sim na sua força coercitiva que traz consigo o fundamento místico de sua autoridade; o fundamento místico do direito²⁶⁰.

O fundamento místico da autoridade da lei está na própria ausência de fundamento que ocorre no limiar de sua implementação. O direito e a lei são instituídos por uma violência²⁶¹ carente de fundamento, onde se apela a uma crença pública para que ganhe respeitabilidade e seja possível a regulação política de uma sociedade²⁶². Assim sendo, em certo sentido, a violência funda e ao mesmo tempo rasga o direito. “A origem da constituição – é um acontecimento “performativo” que não poderá pertencer ao conjunto que ele fundamenta, inaugura ou justifica”²⁶³.

²⁵⁴ “Não conheço nada mais justo do que chamo hoje de desconstrução”. In DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p.. 39.

²⁵⁵ O autor, no início da obra questiona: “será que a desconstrução assegura, permite, autoriza a possibilidade da justiça?(...) Os “desconstrucionistas” têm algo a dizer sobre a justiça, algo a fazer com a justiça? Por que, no fundo, eles falam tão pouco dela? Isso lhes interessa afinal?”. In *Ibidem*, p. 4.

²⁵⁶ “A desconstrução é louca pela justiça. Louca por esse desejo de justiça”. *Ibidem*, p. 49.

²⁵⁷ Tal percepção traz a profunda inquietação a juristas caros ao pensamento kelseniano que profere a total separação entre direito e justiça. É perfeitamente verificável em inúmeras faculdades de direito, juristas que nunca destinaram tempo para refletir sobre o conceito filosófico de justiça. Daí emerge uma das imensas insensibilidades que norteiam o enriquecido mundo jurídico.

²⁵⁸ DERRIDA, Jacques. *Op. Cit.*,p. 21.

²⁵⁹ *Idem. Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 44.

²⁶⁰ *Idem. Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p.. 21.

²⁶¹ O termo “violência”, em alemão “*Gewalt*” ganha um sentido diferenciado, pois ao mesmo tempo significa violência e poder legítimo, autoridade justificada. Já ai dá-se o caráter ambivalente do direito em seu momento de fundação. In *Idem. Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p.. 10.

²⁶² *Ibidem*, p. 24.

²⁶³ DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação liberdade. 2004. p. 30.

Nas palavras do autor²⁶⁴:

A operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, fazer a lei, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é nem justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação pré-existente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar (...) O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo.

Enquanto o direito está no plano da visibilidade calculável, determinado por suas regras, a justiça carrega consigo um elemento místico impassível de visibilidade, fugindo aos patamares da possibilidade de cálculo. Isso denota que o direito não é nem legal nem ilegal no seu momento fundador²⁶⁵.

Além dessa característica violenta, o direito tem seu limite no plano do calculável, “constituído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis²⁶⁶”. Tal conjectura traz a possibilidade da desconstrução do direito. Mas há de se atentar que isso não configura um problema ou traz uma impossibilidade de sentido às manias racionalizantes do pensamento que necessita de um amparo seguro para existir. O delírio da segurança não percebe que a desconstrução do direito é aquilo que o possibilita a construção da idéia de justiça. Possibilidade apesar de sua impossibilidade de certeza. A justiça nunca é apreensível pela cognição, mas isso não a inviabiliza; pelo contrário; essa é sua condição de possibilidade.

Derrida²⁶⁷ esclarece essa idéia:

1)A desconstrutibilidade do direito torna a desconstrução possível. 2) a indeconstrutibilidade da justiça torna também a desconstrução possível, ou com ela se confunde. Conclusão: a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. Ela é possível como uma experiência do impossível.

A justiça atua como força paradoxal no plano da realidade e traz angústia porque foge aos patamares da certeza²⁶⁸. Ela é indeconstruível e deve permanecer assim²⁶⁹. Mantém na

²⁶⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 24-25.

²⁶⁵ Ibidem, p. 26.

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Ibidem, p.27.

temporalidade o fantasma do indecível inneutralizável pelo intelecto²⁷⁰ e mantém viva a possibilidade de um recuo; de um voltar atrás, já que minha responsabilidade pelo outro – responsabilidade pela justiça – nunca cessa. O indecível permanece preso, alojado, como um fantasma essencial em qualquer decisão. Traduz-se na experiência daquilo que não podemos experimentar, pois eu nunca poderei considerar que alguém é justo, algo é justo e até mesmo proferir que “eu sou justo” sem trair imediatamente a justiça²⁷¹.

A tentativa de transformar a invisibilidade da justiça, a incalculabilidade e impossibilidade de certeza da justiça para o plano da visibilidade²⁷² e da calculabilidade, traz a desmaterialização desta. A justiça, como hospitalidade incondicional²⁷³, se endereça a singularidade²⁷⁴ do outro que suportará minha decisão que desejo que seja justa, sem nunca ter certeza disso.

O conceito de justiça, desde a tradição clássica, está atrelado à pretensão do equilíbrio, passível de ser atingido, de uma forma ou de outra, pelo direito. O sonho do equilíbrio²⁷⁵ traduziria o justo; aprisionaria o ininteligível; reduziria, por si só, o sentido de realidade ao plano do calculável, onde o múltiplo mais uma vez se torna uno. O direito trabalha com esta

²⁶⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 143.

²⁶⁹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 47.

²⁷⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. Op. Cit., p. 149.

²⁷¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 17.

²⁷² “Se a visibilidade da injustiça parece evidente, e a multiplicação dos exemplos seria um deleite para o olhar, a justiça carece de visibilidade. Mas prolifera em desejo”. In NIENOV, Christian Otto Muniz. *Justiça invisível e/ou verdade visível: relações entre lógica e história*. Texto cedido pelo autor. p. 5.

²⁷³ “Não existe lugar para esse tipo de hospitalidade no direito e na política”. In DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004. p. 77.

²⁷⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 37.

²⁷⁵ “Quando se conseguiu transformar a idéia geral de justiça na idéia geral de equilíbrio – um sonho tão antigo como a própria humanidade ocidental, mas que apenas na modernidade floresce plenamente – conseguiu-se extrair da idéia geral de justiça exatamente o que constitui a sua dimensão essencial, ou seja, a necessidade de se fazer justiça ao outro que habita outro tempo, para além de minha capacidade lógica de síntese e de pretensão de entendimento de sua realidade. Confundiu-se o meramente moral com o existencialmente ético, e o legal com o justo; e, assim, na esteira das formalizações, foi possível que se criassem condições para que se suporte que, exatamente no auge de uma retórica formal de “igualdade”, as maiores desigualdades reais possam ter plena vigência como se fossem meros “acidentes de percurso”, esse paradoxo enlouquecedor para qualquer criança que capte o simples acontecer do mundo que a cerca, mas que parece incapaz de abalar os construtos mentais de pensadores que não fazem senão procurar atenuar a percepção da profunda indecência que habita “...uma razão que nós não aceitamos mais, ... uma aparência de sabedoria que nos causa horror, ... uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p 91-92.

pretensão de universalidade, e por isso tenta retirar a justiça do tempo - procura trazer para o plano universal aquilo que se dá na idiosincrasia do fato em concreto.

Esta é uma das grandes diferenças no plano da ética na filosofia de Derrida e Levinas, em contraponto com o pensamento ético consagrado no passado, que conseguia retirar a justiça do tempo e atingi-la, eliminando-se o componente místico de incerteza, de finitude e de desejo²⁷⁶ que está por trás dela. A perspectiva platônico-aristotélica trabalha com a dimensão do homem que consegue perceber-se como justo, como moderado, como conhecedor do bem, como prudente e assim, elimina-se a aporia do indecível. Além disso, dinamiza seu campo de preocupação ética apenas para a civilização grega; para os cidadãos gregos. Bárbaros, estrangeiros, escravos dentre muitos outros fogem a preocupação central dos pais da filosofia. A Filosofia moral emerge carregada de vícios em suas estruturas, desde o seu nascimento²⁷⁷.

Em Kant, existe a possibilidade da justiça como cálculo, a partir do plano intelectual, com o imperativo categórico. O conceito de “dever”, de “puro dever” kantiano, oriundo do imperativo da moral, implica uma dupla disparidade com o pensamento da justiça, em perspectiva derridiana. Em primeiro lugar: se subordino minha conduta a um conhecimento, significa que meu agir moral adentra ao campo do calculável, pois obedece ao desdobramento de uma norma ou programa e, portanto, foge dos patamares da justiça porque esta se dá sempre no plano do incalculável²⁷⁸. Em segundo lugar: agindo meramente por puro dever, após minha conduta me liberto da “dívida” para com o outro e completo o círculo. O dever cessa. Torno-me livre dele. Não revisito a situação e retiro da temporalidade meu agir e minha responsabilidade. Transformo minha responsabilidade em finita²⁷⁹.

²⁷⁶ Para Ricardo Timm de Souza, a idéia de desejo seria “a esperança de não esperar a completude. Mais uma paradoxia: por isso, porque eu sei que meu desejo é incorrespondível em plenitude, posso desejar; porque eu sei que o objeto de meu desejo se encontra para além de meu campo de visão – força de meu “horizonte de sentido” – é que tem sentido desejar”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 127.

²⁷⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 55.

²⁷⁸ Segundo Derrida: “O outro corresponde sempre, por definição, ao nome e à figura do incalculável. Nenhum cérebro, nenhuma análise neurológica supostamente exaustiva é capaz de propiciar o encontro com o outro”. In DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004. p. 66.

²⁷⁹ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 143.

A dimensão de finitude e de temporalidade é condição de possibilidade para se pensar a justiça, *já que a finitude nos condena ao tempo* (mais uma vez é visível o diálogo entre diferença ontológica e filosofia da diferença no plano ético). Se eu acredito que atingi a justiça, necessariamente seqüestrei o tempo e assim afirmo que minha conduta é impassível de reparação e de equívoco. Se encontro a justiça encontro a realidade lógica. Só saberei se fui justo se a realidade *a posteriori* confirmar essa perspectiva. Proferir a frase “eu sou justo” é o mesmo que retirar uma foto da realidade e afirmar que ela é a realidade. A realidade se torna tranqüila, apreensível. Mas inexistente tranqüilidade na medida do real. O real é sempre o inusitado. Aprisionando a realidade, indiretamente, coloco-me no patamar de Deus, pois percebo que minha projeção representacional de realidade é suficiente. Eu redefino o real. Reapresento o real. Na verdade, minha ação apenas é uma expectativa de ter sido justo.

Eu nunca encontro a realidade e sim o sentido que a ela eu confiro. Nunca se pode transformar o instante de decisão pelo outro em comparação como um jogo porque em um jogo eu sei as regras, assim como no direito, mas na realidade não. A realidade está presa ao tempo e o tempo me dá a segunda chance, apesar de o instante de decisão, no plano ético, ser imediato.

Isso deixa claro os limites do instante de decisão no plano jurídico, como demonstra Derrida²⁸⁰ na passagem abaixo:

A decisão de um juiz (...) deve não apenas seguir uma regra (...), mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. (...) Para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra.

Para Derrida, a crença de que se pode preencher o “vazio jurídico”, pensando a inabalável fenda que há entre o direito e a justiça, a partir de artigos de lei para regulação de determinado problema, é “como se confiássemos o pensamento ético a um comitê de ética”²⁸¹.

²⁸⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p.44.

²⁸¹ Idem. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 122.

Primeira digressão: direito, democracia e suas fronteiras limítrofes

Dentro do arcabouço reflexivo em torno do direito, é profícuo salientar as construções inovadoras que determinados pensadores juristas vem se debruçando na atualidade, no que tange à crise do esgotamento dos modelos jurídicos implementados por uma mera dogmática que foge ao longe da realidade do mundo da vida. Existe uma gama de complexidades que a interpretação positivista não apresenta condições de dialogar.

No âmbito do direito é imperioso que a postura do jurista mergulhe nas profundezas dessa complexidade. Mas as perspectivas não são das mais otimistas. O jurista moderno “médio”, impregnado pela concepção tecnicista do direito, vendo-o como um conjunto abstrato de normas que ganha concretude nos fatos, independente dos princípios, independente da própria mundaneidade das relações humanas, tende a permanecer ilhado na sua concepção solitária e ingênua. Para o jurista tradicional, toda a crise circunscrita na civilização ocidental não se reflete no direito. O direito é feito de regras que só dizem respeito àqueles que entendem destas regras.

O jurista comprometido com uma perspectiva renovada do direito é aquele que está comprometido, em larga medida, com o que muitos entendem como “conquista constitucional”. Seria a tarefa do jurista autêntico ter o cuidado pela constituição e estabelecer máquinas de guerra (apropriando-se de um linguajar deleuziano) contra os pilares bem erguidos do positivismo, que melhor se manifestam na discricionariedade do julgador, como observa Lênio Streck²⁸².

A herança do paradigma da subjetividade decai sobre o jurista moderno, como ser-no-mundo, sugerindo-lhe uma plena discricionariedade perante uma ordem constitucional que na verdade impõe limites a sua capacidade de produção de sentido. A discricionariedade, simbolizando a máxima vontade de poder solipsista da egolatria jurisdicional, adentra como principal pilar a ser derrubado em nome da constituição. Esta seria a preleção neoconstitucionalista, pela interpretação de uma das vertentes da hermenêutica filosófica.

²⁸² STRECK, Lênio. *Verdade e consenso. Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2006. p. 140-142.

Traçando uma abordagem existencial da filosofia da finitude no direito, admite-se, por óbvio, que o neoconstitucionalismo não descarta a necessidade de ordenamentos conceituais. Não se pode descartar um grau mínimo de sentido que detém as palavras por si só. O direito trabalha com conceitos e a constituição delimitaria suas variáveis semânticas.

O grau de incerteza e complexidade que a filosofia traz ao direito não admite que se possa arbitrar sentidos e produzir significados ao desejo de seu intérprete, que este possa usar a constituição como um fantoche a mercê de sua volição. No entanto, o direito deve reconhecer a insuficiência conceitual. O direito não pode ser retirado do mundo que produz a temporalidade dos conceitos. Não pode tratar a tamanha disparidade de seu habitat aprisionando o tempo. Esta ambição fica plenamente demonstrada com a criação das súmulas vinculantes²⁸³.

Parece-nos claro que a viravolta do neoconstitucionalismo²⁸⁴ admite que a moral esteja inserida no direito²⁸⁵, para o pânico das interpretações positivistas. A constituição no Brasil não é liberal²⁸⁶. Ela recorrentemente dita os parâmetros de uma concepção de justiça social e cidadania, recepcionando a ética no direito. Segundo Lênio Streck²⁸⁷ “a Constituição agasalha em seu texto princípios que traduzem deontologicamente a promessa de uma vida boa”. No entanto, a moral na constituição limita a atuação do julgador. A moral não admite o moralista. O ataque moralista ao positivismo, permeado por axiologismos, nada mais é do que uma forma muito bem articulada de se propor uma discricionariedade camuflada, pois devemos ressaltar que o juiz, como ser-no-mundo, não está imune a suas pré-compreensões existenciais, em sentido gadameriano²⁸⁸, que o acompanham em decorrência da faticidade. Isso significa que não existe uma interpretação imune à intencionalidade. Interpretar é

²⁸³ Devo grande parte das idéias aqui explanadas sobre o tema à percepção de Lênio Luiz Streck, difundidas no decorrer das aulas e eventos do mestrado em direito da UNISINOS, no ano de 2007, além de suas obras e artigos.

²⁸⁴ “Para o pós-positivismo, uma teoria da interpretação não prescinde de valoração moral, o que está vedado pela separação entre direito e moral que sustenta o positivismo”. In STRECK, Lênio. *Verdade e consenso. Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006. p. 5.

²⁸⁵ “O direito é aberto a moral, mas não é dela dependente”. *Ibidem*, p. 212.

²⁸⁶ BARZOTTO, Luis Fernando. *A democracia na Constituição*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2003. p 193.

²⁸⁷ STRECK, Lênio. *Op cit*, p. 223.

²⁸⁸ Gadamer esclarece-nos o que aqui admitimos como pré-compreensão: “Preconceito” não significa, pois, de modo algum, falso juízo, pois está em seu conceito que ele possa ser valorizado positivamente ou negativamente {...} Somente a fundamentação, a garantia do método (e não o encontro com a coisa como tal) confere ao juízo sua dignidade. Aos olhos do *Aufklärung*, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de certeza, pois significa que o juízo não tem um fundamento na coisa, que é um juízo “sem fundamento”. In GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 407-408.

compreender e compreender é sempre um compreender-se²⁸⁹, um inabandonável ser-no-mundo e um mundo-no-ser.

Falar em neoconstitucionalismo é muito mais profundo do que possa parecer. É muito mais que o simplismo de reduzi-lo a justiça do caso concreto²⁹⁰. Por isso se trabalha com a matriz da fenomenologia hermenêutica não como mais um método para interpretação do direito e sim como filosofia, como fundamento, como condição de possibilidade para se pensar um ordenamento democrático sólido. Fenomenologia hermenêutica no direito não é um movimento; é sim um despertar. É precisamente aquilo que possibilita o próprio pensar.

A percepção positivista jurídica contemporânea, tendo seus principais expoentes em Kelsen, Hart e Ross, tentou formatar uma teoria pura do direito, alheia às condições mundanas de seus intérpretes, com o objetivo de trazer uma segurança jurídica ao meio social, por meio de conceitos que acoplem a totalidade de perspectivas de uma forma unívoca. Por mais presente que a teoria positivista se mantenha, e que jamais poderemos considerá-la ingênua, poderíamos dizer que tal perspectiva restou frustrada, uma vez que a complexidade do sistema jurídico é tal que não admite reducionismos a este extremo, e não compartilha de institutos que possam ser devidamente compreendidos a partir de meras proposituras legalistas, que venham a tentar retirar do mundo e do tempo a mundaneidade e temporalidade do direito; prerrogativas que são os próprios alicerces de se (re)pensá-lo.

Mas transformar a crise em crítica, na esteira desse trabalho, significa adentrar a estruturas mais profundas do que o pós-positivismo, no cerco do direito, se propõe a ir. Dentro das novas construções jurídicas, sem dúvida, uma das mais ousadas e mais comprometidas reflexões, que se propõe a desconstruir o trono da dogmática jurídica, está em todas as vertentes do segmento neoconstitucionalista²⁹¹, atuante como guardião da

²⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 394.

²⁹⁰ STRECK, Lênio. *Verdade e consenso. Constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2006. p. 172.

²⁹¹ Entendemos como segmentos do movimento neoconstitucionalista todas as reflexões que se propõem a não ver o direito como um mero sistema de regras, onde o plano da validade e a discricionariedade do julgador delimitam seu plano de atuação em abstrato, sem considerar que o direito só existe em virtude do ser humano em concreto. Dentre eles, no Brasil destacamos as eloqüentes construções em volta da repersonalização e a despatrimonialização do direito civil, a publicização do direito privado, o garantismo penal dentre outros. Dentre os principais representantes que se insurgem sobre as temáticas citadas, destacamos José Carlos Moreira da Silva Filho, Ricardo Aronne, Lênio Streck e Salo de Carvalho.

democracia. Reconhecemos suas conquistas e toda sua boa vontade, mas devemos considerar também os seus limites.

O neoconstitucionalismo ainda carrega consigo a insuficiência que todo e qualquer “ismo” detém, como nos lembra Heidegger²⁹². Trabalha muitas vezes com a idéia de democracia como algo já conquistado, como algo já instituído pela maioria dos Estados mundiais, mas não adverte que o discurso do “Estado democrático de direito” muitas vezes cai no infrutífero desamparo quando se choca com a realidade, e acaba abarcando dimensões inócuas semelhantes às do argumento da dignidade humana como exploramos na primeira digressão. Há de se atentar àquilo que Ricardo Aronne²⁹³ retrata como uma necessária e permanente construção de uma “vontade de democracia” para que ela atue não como uma idéia essencial e sim no plano existencial, pois ela só se manifesta quando se põe a construção a todo instante por quem se depara com a possibilidade de concretizá-la, e nunca como um algo já dado. Ela por si só não existe. É construída na medida em que há vontade de democracia.

Por isso, aqui concordamos com a percepção de Jacques Derrida de se pensar, nesse âmbito, sob a idéia de uma “democracia do por vir”²⁹⁴. Não pretendemos aqui fazer terra arrasada com as teorias que envolvem e fazem alusão a uma propositura constitucionalista ou transconstitucionalista, uma vez que as sempre profícuas construções cosmopolíticas atuam simetricamente a propositura renovadora que aqui nos detemos a articular. O que nos cabe é alertar quanto a sensação de “dever cumprido” que muitos segmentos democráticos inúmeras vezes se agarram como alicerce de sua fundamentação jurídico-filosófica.

Para tais segmentos, deve-se conservar a conquista democrática; - Para nós, enquanto houver escravidão, guerras, torturas e todos os outros possíveis “eufemismos para o assassinato”, o sonho kantiano de paz perpétua permanece em construção e não atingirá plenitude apenas com tratados ou movimentações jurídicas, uma vez que se faz necessária uma reformulação de origem de nossa própria matriz de pensamento; uma reformulação da

²⁹² “Sem dúvida, há muito se duvida dos “ismos”. Mas o mercado da opinião pública exige sempre novos”. In HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967, p. 28.

²⁹³ ARONNE, Ricardo. *Direito civil-constitucional e teoria do caos*. Estudos preliminares. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006. p. 37-62.

²⁹⁴ “Ainda não existe democracia digna desse nome. A democracia ainda está por vir: por engendrar ou por regenerar”. In DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 108.

racionalidade que conjugue o reconhecimento da diferença como condição de humanidade e não uma obrigação legal, apesar de reconhecermos que a produção de regras de conduta é necessária para se estabelecer inúmeras diretrizes de convivência.

Derrida não concebe como saudáveis as prerrogativas, atinentes a Francis Fukuyama e outros pensadores, que se propõem a caracterizar a democracia liberal atual como o resultado lógico-evolutivo da racionalidade humana. Segundo Derrida, Fukuyama não se constringe ao não considerar as imperfeições que os modelos e ideais das democracias liberais dos Estados Unidos e da comunidade europeia apresentam, e que estão bem longe de serem solucionados²⁹⁵. Derrida considera isso uma “ingenuidade sofisticada”²⁹⁶.

O liberalismo político, para pensadores como Fukuyama, representa o “fim da história” e a contemplação da ordem natural da humanidade. Para ele, a democracia liberal é a melhor experiência já vivida pelo homem, onde não se pode mais imaginar um mundo essencialmente diferente desta lógica. Com a exceção de algumas tribos indígenas no Brasil ou dos papuas da Nova Guiné, todas as culturas já foram afetadas pela globalização liberal²⁹⁷. Essas parcelas da humanidade não têm a menor significância para o autor em tela. Nos vemos mais uma vez envolvidos em percepções totalitárias e construções de sentido hegemônicas, doutrinando o parecer óbvio e eloqüente de que: “o futuro pertence ao mecanismo”²⁹⁸.

Apesar de considerarmos os pontos positivos do modelo capitalista, tendo sua maior apresentação de sucesso principalmente nos países escandinavos, por óbvio, não se pode deixar de apreciar o abismo de contradições que desencadeiam no mundo este modelo de democracia liberal imperfeita. Não perceber o rol de violências e injustiças desse modelo liberal seria como cair no ridículo, segundo Jacques Derrida²⁹⁹. Segundo o autor franco-argelino, a fragilidade começa na própria concepção do conceito de democracia. Este permanece atrelado, desde sua origem, ao modo de pensar, mesmo no plano dos princípios, privilegiando alguns em detrimento de outros.

²⁹⁵ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 91.

²⁹⁶ Ibidem, p. 89.

²⁹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 103-104.

²⁹⁸ Ibidem, p. 110.

²⁹⁹ DERRIDA, Jacques. Op. cit, p. 91.

Muitas vezes percebemos diversos manuais de filosofia e de filosofia do direito tratar a democracia como originária na Grécia clássica. Falar em “democracia grega” é uma simplificação demasiada que devemos aqui atentar. O que é possível de se conceber é uma democracia ateniense apenas, já que nunca houve, na Grécia como um todo (lembrando, a título de exemplo, o caráter bélico de Esparta) a democracia nos moldes como verificado na experiência de Atenas. Vale também mencionar que na democracia em Atenas, apenas participavam aqueles considerados cidadãos, ou seja, um grupo de pessoas privilegiadas dentro daquela *polis*.

Esse fato também nos legitima a questionar mais uma vez os modelos éticos do período grego. Aristóteles afirmava que a filosofia era “filha do ócio”, ou seja, era preciso uma disponibilidade infindável de tempo livre para se ter filosofia. Assim sendo, era necessário que outras pessoas fizessem os trabalhos manuais, produzissem alimentos, roupas etc. para que houvesse pessoas disponíveis para o filosofar. Percebe-se, de prontidão, que as pessoas que habilitavam o tempo livre dos filósofos eram escravos e outro rol de não-cidadãos que existiam na *polis*, caracterizando-se assim uma contradição recorrente: os primeiros pensamentos que caracterizaram a democracia foram possibilitados pela existência de não-cidadãos que garantiam tempo livre aos pensadores. Se Aristóteles estava certo ao afirmar que a filosofia era filha do ócio, na mesma seara de raciocínio, podemos afirmar que a origem do pensamento democrático é filha da escravidão³⁰⁰.

Como se percebe, nunca se pode contemplar uma democracia que atenda os requisitos do que seu ideal supõe. Para Derrida³⁰¹

O desvio entre o fato e a essência ideal não aparece somente nas formas ditas primitivas de governo, de teocracia e de ditadura militar (...) Mas esse fracasso e esse desvio caracterizam também, *a priori* e por definição, todas as democracias, inclusive as mais velhas e as mais estáveis dentre as democracias ditas ocidentais. É o caso do conceito mesmo de democracia, como conceito de uma promessa que não pode surgir senão em tal diastema (desvio, fracasso, inadequação, disjunção, desajuste, estar “*out of joint*”). É por isso que propomos sempre que se fale de democracia por vir, e não de

³⁰⁰ Não estamos aqui desconsiderando as imensas contribuições do pensamento aristotélico, que antecipou inúmeras concepções de pensamento democrático à filosofia política. Seu empirismo, em contraponto com Platão, teorizando uma *politéia* com elementos democráticos trouxe inúmeros desmembramentos que são aproveitados e contemplados até os dias atuais. Para tanto, conferir ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Edipro, 1995.

³⁰¹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 93.

democracia futura, no presente futuro, não mesmo de uma idéia reguladora, no sentido kantiano, ou de uma utopia. (...) A idéia, caso ainda seja uma idéia, de democracia por vir (...) é a abertura deste desvio entre uma promessa infinita (sempre insustentável, quando menos, porque exige o respeito infinito pela singularidade e a alteridade infinita do outro assim como pela igualdade contável, calculável e subjectal entre as singularidades anônimas) e as formas determinadas, necessárias, mas necessariamente inadequadas, do que se deve medir com essa promessa.

A “democracia por vir” não retrata uma democracia que está na iminência de existir ou se concebe como algum dia passível de existência³⁰². Mas isso não nos permite tratar a concepção derridiana de “democracia por vir” como um pessimismo exagerado ou um processo anacrônico de pensamento político, mas sim como um alerta da responsabilidade infundável que há em se conceber e se construir a transnacionalização dos direitos humanos e seu ideal humanitário cosmopolítico a cada instante.

O ressurgimento da perspectiva cosmopolítica renova a idéia de construção de um paradigma jurídico que englobe um direito transnacional vinculado a uma nova concepção de humanismo, ou seja, um humanismo desapegado ao modelo mercantil hegemônico³⁰³. Apesar do imenso preconceito que existe sobre a atuação do direito internacional³⁰⁴, se faz cada vez mais necessário ampliar seu cerco de diálogo e seu campo de atuação no cenário mundial atual para que não nos deparemos mais com o tamanho desrespeito que a “vida nua” receptiona ainda nas democracias modernas³⁰⁵.

³⁰² “A “democracia por vir” não significa uma democracia futura que um dia será “presente”. A democracia nunca existirá no presente; ela não é presentável e tampouco uma idéia regulativa no sentido kantiano. Mas existe o impossível, cuja promessa de democracia inscreve – uma promessa que corre e sempre deve correr o risco de se perverter em ameaça (...) o conceito herdado de democracia é o único que acolhe bem a possibilidade de ser contestado, de contestar a si mesmo, de se criticar e aperfeiçoar indefinidamente”. In DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 130.

³⁰³ VENTURA, Deisy Freitas. Hiato da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço de conjugação entre estatualismo e cosmopolitismo. In: José Luiz Bolzan de Moraes; Lênio Streck. (Org.). *Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, v. 4, p. 93.

³⁰⁴ “Há quem diga que o direito internacional não é direito. O confinamento nacionalista comporta a ilusão de que algo diferente da ordem do Estado não pode ser direito. Como no verso de Caetano Veloso, “é que narciso acha feio o que não é espelho”. Todavia, o reflexo parece embaçado. Quem critica a “insustentável leveza” do direito internacional, ignora que o direito interno padece, também ele, de um imenso déficit de efetividade. O direito oficial do Estado centralizado e suas aspirações de abstração, generalidade e universalidade, desatualizam-se diante do local, do plural e do subversivo: o “quase direito” das favelas, as técnicas da “justiça privada”, a colcha de retalhos dos direitos das minorias e os regulamentos internos de redes informais”. Idem, p. 104.

³⁰⁵ “Através dessas crises do direito internacional busca-se uma “Nova Internacional”; desde já ela denuncia os limites de um discurso sobre os direitos humanos que continuará sendo inadequado, às vezes hipócrita, em todo caso formal e inconseqüente para consigo mesmo, enquanto a lei do mercado, a “dívida externa”, a desigualdade do desenvolvimento techno-científico, militar e econômico mantiveram uma desigualdade efetiva tão monstruosa como esta que prevalece hoje, mais do que nunca, na história da humanidade. Pois é preciso gritá-lo, no

Como nos relata Agamben, na percepção da biopolítica moderna, o conceito de “vida” não é um conceito científico e sim um conceito político, pois sempre haverá alguém que decidirá quem é digno de se manter vivo, como nos casos de eutanásia, dos experimentos usando presos como cobaias, a pena de morte e a violência policial em afronta a garantias fundamentais, a visível demonstração de indiferença da política internacional nos crimes contra a humanidade e nos casos dos refugiados de guerra, atuantes como o conceito-limite do alcance das garantias fundamentais, como se debruça este estudo. Segundo o jusfilósofo italiano: “Nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que os biopolíticos nazistas não ousavam dizer”.³⁰⁶

Mais uma vez esperamos deixar claro que não estamos tratando a questão da democracia como algo a ser desmistificado ou descartado do plano do discurso. Valorizamos em muito as construções que se valem a procurar estabelecer rotas de fuga para os questionamentos em torno da concepção de democracia em âmbito tanto filosófico quanto de direito interno e internacional. Devemos sim acreditar nas instituições³⁰⁷ democráticas, pois se sabe que o observador é quem de fato sistematiza o sistema. Isso já é afirmado insistentemente até mesmo por Jacques Derrida: “uma crítica da ideologia jurídica não deveria jamais negligenciá-la”.³⁰⁸ Raul Ramirez Madrid também é partidário desta concepção: “es necesaria también la justicia como institución, como estructura objetiva que regula las

momento em que alguns ousam neo-evangelizar em nome do ideal de uma democracia liberal tendo enfim vindo a ser ela mesma como o ideal da história humana: jamais a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e, portanto, a opressão econômica afetaram tantos seres humanos, na história da terra e da humanidade (...) Nenhum progresso permite ignorar que nunca, em número absoluto, nunca tantos homens, mulheres e crianças foram subjugados, passaram fome e foram exterminados sobre a terra”. In DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 117.

³⁰⁶ AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 172.

³⁰⁷ Concordamos com a percepção de “Instituição” de Ricardo Timm de Souza: “É necessário que fique bem claro – por instituições, não se entende senão isso: tentativas de organização social no sentido de viabilização de uma tal organização (...) uma instituição que não tenha por base permitir a *possibilidade* real de relações eticamente saudáveis entre seus membros, é uma instituição vocacionada ao fracasso (...) Todavia, há que se reconhecer que, na complexidade do mundo atual, seria muito difícil a sobrevivência sem instituições reguladoras. O que é agora necessário, então, é que se consiga, com o crivo ético no sentido até agora desenvolvido, *criticar* a fundo a lógica de constituição e perpetuação de toda e qualquer instituição, em nome da ética”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 54-55.

³⁰⁸ DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 24.

relaciones entre los hombres”³⁰⁹. Não há como não refletir sobre as limitações destas, sem deixar de reconhecer a sua imensa contribuição.

De muitas formas, vemos que das questões que mais afligem os constitucionalistas atuais estão na discricionariedade dos julgadores bem como a interpretação que estes debruçam sobre as constituições. Como abordamos acima, há necessidade de se ir além dessa proposição.

Vale lembrar que por mais importantes e bem construídas teorias que sejam, ainda caem, em sua maioria, no delírio de solucionar uma crise que se dá em âmbito relacional a partir do direito (pois a crise do direito nada mais é do que o reflexo dos problemas relacionais mundiais, como pretendemos deixar claro nas primeiras linhas desta perquirição). Não esqueçamos que não é inconstitucional ser indiferente com pessoas que passam fome na rua. Não é inconstitucional levantar o vidro do carro quando um rosto em visível escassez interpela por meras moedas em um semáforo. Não é inconstitucional o descaso com as culturas diversas. Não é inconstitucional outras inúmeras formas de violência simbólica que os juristas, em média, acreditam não lhes dizer respeito. Mesmo que todos os juízes do universo desenvolvessem um senso constitucional ímpar, a ponto de, de fato, abalar as estruturas dogmático-cartesianas que atuam no ambiente jurisdicional, esses problemas ainda estariam permeando o horizonte do direito, já que este não é algo imune ao mundo da vida³¹⁰.

Como preleciona Jacques Derrida, retomando aquilo que observamos a pouco, o direito e a justiça não podem ser confundidos já que o fundamento do direito sempre atua em plano violento e a percepção de justiça, em diálogo com a ética da alteridade, sempre mantém o fantasma do indecível que o direito busca exorcizar.

³⁰⁹ O professor chileno prossegue: “El lenguaje es justicia, pero para que haya justicia son necesarias ciertas garantías, ciertas instituciones garantes, que sólo pueden instituirse mediante la inteligibilidad y la comprensión. La igualdad, como pilar fundamental de la justicia, sólo puede llevarse a cabo como cálculo, como operación de intelección sobre la condición de los otros. In RAMIREZ, Raul Madrid. *Una aproximación A Levinas y los derechos humanos. (o como la posmodernidad puede sorprendernos)*, p.18. Conferência apresentada no Seminário Procad 2008/2 da UNISINOS sobre o tema: 20 Anos de Constituição - Os Direitos Humanos entre a Norma e a Política, realizado no dia 03 de novembro de 2008, no auditório Maurício Berni. O artigo no prelo, com publicação prevista para 2009 pela revista Rech, de São Leopoldo - Brasil.

³¹⁰ “A responsabilidade pelo rosto que convoca não é aqui fria exigência jurídica”. In LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 238.

A justiça é uma experiência daquilo que não se pode experimentar *de forma absoluta*, nem pelo direito nem em alguma dimensão de vivência. Mas é possível a construção de sentido em torno dela, apesar das aporias que a circundam. A percepção de justiça no pensamento de Derrida se aproxima ao pensamento de Levinas, ou seja, justiça seria desconstruir as amarras da totalidade pelo reconhecimento da alteridade, pela hospitalidade incondicional³¹¹, pela responsabilidade pelo outro e pela transfiguração da liberdade ilimitada para a liberdade investida.

2.4 Responsabilidade e liberdade investida

A responsabilidade na filosofia de Derrida e Levinas adentra a percepções de renovada complexidade quando comparadas com os modelos éticos anteriores. Apesar da imensa pretensão de totalidade, como já referimos, não podemos esquecer a contribuição da filosofia de Immanuel Kant, frente a responsabilidade humana perante a sua espécie. A idéia do filósofo alemão era fundamentar uma ética usando como único pressuposto a liberdade.

Para Kant, a natureza humana é inclinada para o livre arbítrio, por isso necessita desde cedo ter essa liberdade disciplinada³¹² para poder de fato ser responsável moralmente por seus atos, e não escravo de uma liberdade, em sua extremidade, permeada por inclinações. Além disso, Kant nos traz que a educação das crianças não deve estar voltada para o presente, mas sim para um estado futuro melhor da humanidade³¹³. Isso é imensamente difícil de se contemplar na modernidade recente, uma vez que a idéia de progresso, debruçada pela racionalidade humana voltada para o consumo, sugere o conhecimento como tecnologia e impregna os valores utilitaristas nas relações. Ou seja, não é valorizado aquilo que não se pode colher resultados de imediato.

Problematizando a liberdade no plano da moral, Kant reluta as concepções éticas advindas das perspectivas do período helênico: epicuristas, estoicas e cristãs. Estas idéias preconizam o agir moral simétrico a concepções de felicidade. O agir moral se dá pela adaptação da vontade ao sumo bem que está na ordem natural da humanidade.

³¹¹ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

³¹² KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. São Paulo: Editora UNIMEP, 1996. p. 13.

³¹³ *Ibidem*, p.22.

Para o Estoicismo, ter consciência da virtude equivale à felicidade. Já para o Epicurismo, ter consciência da máxima que leva à felicidade é a virtude³¹⁴. Kant afirma que o erro já está em categorizar “virtude” e “felicidade” como conceitos morais (sumo bem). Felicidade, apresenta variações de concepções entre os indivíduos. Para Kant: “nunca se deve tratar a moral em si como doutrina da felicidade³¹⁵”.

Considera-se também que o conceito de sumo bem já é um conceito amplamente incognoscível pela analítica filosófica e que necessariamente carrega consigo a necessidade de crença em uma alma imortal e em Deus, pois se a conformidade de minhas intenções é o sumo bem elas devem ser tão possíveis quanto no seu objeto. Mas se isso é possível (simetria da minha atribuição moral ao sumo bem) só poderia alcançar se fosse um ente perfeito, mas como sei que sou imperfeito e só atingirei tal preceito quando for perfeito, necessariamente tenho de acreditar em uma imortalidade da alma³¹⁶. Para poder legitimar a minha vontade natural ao sumo bem, devo, necessariamente, crer que exista um criador tão bom e tão perfeito que tenha constituído o sumo bem como algo a ser alcançado. Sendo assim, necessariamente também tenho de crer na existência de Deus para fundamentar a razão prática pura.

Falando em dever moral, para Kant, não é possível prescrever um imperativo que tenha como finalidade a minha felicidade (pois isso seria um imperativo hipotético oriundo de uma vontade heterônoma). O imperativo tem o seu valor em si e é resultante de uma vontade autônoma, oriunda da liberdade. Além disso, não se pode estabelecer um preceito ético tendo de admitir como pressuposto a existência do Bem perfeito, da imortalidade da alma e de Deus.

O único pressuposto que depende a possibilidade e a viabilidade de um imperativo categórico é a idéia de liberdade³¹⁷. Faz-se necessária à autonomia da vontade para efetivação da lei moral, mas essa percepção de autonomia é amplamente questionada pela filosofia da faticidade desenvolvida no século XX.

³¹⁴Segundo Kant, “os estóicos afirmavam que a virtude é todo o sumo bem, e que a felicidade nada mais é do que consciência da posse dessa virtude como inerente ao estado do sujeito. Os epicuristas diziam que a felicidade é todo o sumo bem, e a virtude nada mais é do que a forma máxima para adquiri-la, isto é, no uso racional dos meios para obter”. In KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 122.

³¹⁵Ibidem, p. 140.

³¹⁶KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. São Paulo: Editora UNIMEP, 1996. p. 133.

³¹⁷Idem *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Marin Claret, 2005. p. 93.

Vontade livre e vontade submetida às leis morais são a mesma coisa. Ou seja, só é livre aquele que atende ao imperativo categórico³¹⁸. A moralidade serve de lei apenas aos seres racionais. Ela tem de se valer a todos eles. Esta compreensão tem de ser extraída tanto do homem reflexivo como do entendimento mais vulgar³¹⁹.

A idéia de liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pois liberdade não é um conceito da experiência. A liberdade é só uma idéia da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa. Não se pode explicar como a liberdade é possível (nunca pode ser fruto da experiência, concebida, nem sequer conhecida. Ela vale apenas como pressuposto necessário da razão), porém, é um conceito do entendimento que demonstra, e necessariamente deve demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência. Entre liberdade e necessidade natural não existe verdadeira contradição.

O imperativo categórico é a imposição clara da razão ética³²⁰. Se quisesse, a razão, extrair do mundo inteligível um objeto da vontade, ultrapassaria seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa que nada sabe³²¹.

Entretanto, no plano da alteridade, a responsabilidade se dá sob outro prisma de racionalidade³²². É infinita e irrenunciável perante o outro. Há de se ir mais além do plano do dever para transformar em possibilidade a justiça, apesar de sua impossibilidade de certeza, como mencionávamos anteriormente.

³¹⁸ É pertinente anotar a crítica de Nietzsche ao imperativo categórico: “ “assim como eu, todos têm que julgar aqui?” Admira antes teu egoísmo nisso! E a cegueira, mesquinhez e despreensão de teu egoísmo! Pois é egoísmo sentir seu juízo como lei universal”. In NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência. Coleção Os pensadores*, Nova cultura: São Paulo, 1999, Coleção os pensadores. p. 191.

³¹⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Marín Claret, 2005. p. 84.

³²⁰ “Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, se está habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de retidão de intenções (...) mas não pode consegui-lo em virtude de suas inclinações e apetites, desejando, todavia, ao mesmo tempo, libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem” Ibidem.

³²¹ “É totalmente impossível a nós homens como e porque nos interessa a universalidade da máxima como lei, e, portanto, a moralidade. Mas uma coisa é certa, a saber: não é porque nos interessa que tem valor para nós, mas interessa porque vale para nós como homens, posto que nasceu da nossa vontade”. Ibidem, p. 91 – 93.

³²² “Falo da responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade. É em termos éticos que descrevo a subjetividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjetivo. Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto (...) Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me (...) isso quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade”. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 87-88.

O conceito de dever, na percepção kantiana, carrega consigo a discrepância com o que aqui traduzimos como nova percepção da idéia de responsabilidade e até mesmo hospitalidade. Um gesto de amizade a um rosto que interpela jamais admitirá, em seu âmago, o significado pleno de hospitalidade e responsabilidade se obedecer simplesmente a uma regra, a um rito, uma dívida. Não se pode ser amigo de alguém, responsável por outrem, por dever³²³. Nas palavras de Derrida: “Haveria, pois, um dever de não agir segundo o dever em conformidade: nem com o dever, diria Kant, nem mesmo por dever? Como um tal dever, um tal contra-dever, nos endividaria? Com relação a quê? Com relação a quem?”³²⁴.

O rosto do outro me convida à ação. Mas não posso responder a tal convite por simples dever. Neste caso, o gesto se desintegra³²⁵. A responsabilidade por outrem, o atendimento a um apelo de quem necessita, não se dá por dever moral³²⁶, tampouco pode ser objeto público. O reconhecimento da alteridade em toda sua obscenidade, a hospitalidade incondicional, só é passível de existência quando impassível de percepção³²⁷. Quando é avessa a idéia de reciprocidade.

Para Levinas³²⁸:

A relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou “sujeito” essencialmente nesse sentido. Sou eu que suporto tudo.

³²³ DERRIDA, Jacques. *Paixões*. São Paulo: Papyrus, 1995. p. 13.

³²⁴ Ibidem, p. 14.

³²⁵ “A partir do momento em que se submetesse à necessidade de aplicar a um caso a generalidade de um preceito, o gesto de amizade ou de cortesia destruir-se-ia a si próprio (...) somente se chega à amizade ou à cortesia, transgredindo todas as regras e indo contra todos os deveres. A contra-regra é também uma regra”. Ibidem.

³²⁶ “Seria moral e responsável agir moralmente porque se tem senso justamente do dever e da responsabilidade? É evidente que não, isso seria fácil demais e, justamente, natural, programado e pela natureza: é pouco moral ser moral” In DERRIDA, Jacques. *Paixões*. São Paulo: Papyrus, 1995. p. 27.

³²⁷ “Quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade (...) a bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz” In ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: forense universitária, 10ª edição. 2004. p. 85.

³²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 90.

Minha responsabilidade por outrem é infinita e insubstituível³²⁹. “Quanto mais assumo minhas responsabilidades, mais me torno responsável”³³⁰. Neste sentido, não haveria escândalo maior do que atrelar responsabilidade à idéia de liberdade, uma vez que isso seria assumi-la como finita. Esse âmbito denuncia o paradoxo que entrelaça o conceito de liberdade, pois se pensada de forma infinita emerge-se em arbitrariedade e entra em choque com a liberdade de outrem. Se pensada de forma finita, limitada e condicionada a uma liberdade inter-relacional, desafirma os ditames da modernidade que acredita ter na liberdade incondicional uma de suas maiores conquistas³³¹. A saída para o paradoxo da liberdade se dá atribuindo sentido ético a mesma, em um dever que vai além de toda liberdade³³². *Liberdade seria uma resposta desesperada ao artefato da angústia existencial*. Estaria no plano da subjetividade do sujeito ético o abrir-se para o recebimento da alteridade, abandonando-se o constructo moderno do contratualismo que supõe liberdades monádicas autônomas, para aderir a este novo e viável platô de racionalidade. Ser sujeito passa a ser *ser responsável*. Responsável pelo passado de outrem, para mim imemorial, que não me diz respeito e me diz todo o respeito³³³. Mas esta responsabilidade não é um artefato do querer e sim uma inspiração pelo outrem que ser da substituição, que põe em movimento o exercício da minha liberdade. Responsabilidade é dizer sem dito, pois é impossível traduzir por palavras o rosto como oferta de sentido ao outro. O dizer é um acolhimento que opera como um segredo da subjetividade³³⁴. Uma desacomodação incessante.

O convite da ética da alteridade é inédito sob todo o ramo teórico da ética porque não supõe uma ontologia, como origem, e, além disso, não preleciona uma cartilha de condutas ou a segurança de um imperativo³³⁵, ou a passividade de um cálculo, a passividade de um justo meio. Dá-se em um outro fundamento. Fundamento que funda a si mesmo. Estado pré-

³²⁹ “Uma responsabilidade em que se sede a alguém não é mais responsabilidade. Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim”. In LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: vozes, 1997. p. 149.

³³⁰ Idem. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 62-63.

³³¹ “No habría escándalo más grande para la libertad que el descubrirse finita. No haber escogido su libertad – este es el supremo absurdo y la suprema tragedia de la existencia, esto es, lo irracional (...) lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad”. In Idem. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 307.

³³² ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: La balsa de La medusa, tradução: Isidoro Reguera. 1989. p. 58.

³³³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 204.

³³⁴ Idem. *De otro modo que ser o mas Allá dela esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.

³³⁵ “Ética não se entende aqui como um conjunto bem acabado de preceitos utilitaristas ou de prescrições universais mais ou menos inócuas, mas fundamento último e primigênio do real. Compreender o mundo, neste sentido, não significa embriagar-se com a potência do logos em seu desdobramento, mas sim, significa construir humanamente o próprio sentido do mundo”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 73.

ético³³⁶, que convida o agir por um golpe de duas forças. Um golpe duplo que atua de forma semelhante a quando convido alguém a visitar a minha casa: um convite deixa livre, não torna a pessoa obrigada a vir. Mas deve ser insistente, nunca indiferente. Não carrega pressão. Ao mesmo tempo deixa livre e toma como refém³³⁷.

Para Ricardo Timm de Souza³³⁸ a ética é constituída pela resposta ao que a ordem constituída não compreende, ou seja, a “não regulação de boas intenções, mas um assumir do tempo; não carta de protocolo a respeito de condutas moderadas, em busca de um termo médio ótimo, mas arriscar-se a ir além da mediania, além das tentações de cartas de protocolo, para chegar além da lógica que faz da mediania uma ética suficiente: eis a ética da alteridade”.

A ética mantém a dimensão necessária de um silêncio em suas entranhas. A resposta mantém-se aberta; em construção. A questão da eticidade e a questão da responsabilidade são urgentes demais para se admitir uma resposta acabada. “De certa maneira, devem continuar urgentes e sem resposta”³³⁹. Pode ser esse “silenciar-se” da não-resposta a melhor resposta³⁴⁰. Esta não-resposta mantém acesa a ética do por vir, que atua em construção pela desconstrução. O que não há mais é espaço para o silêncio do medo, mas o silêncio de quem compreende que há de se fazer algo quanto a insensibilidade de um mundo monádico, sabendo-se dos riscos que esse silêncio corre de se tornar uma artimanha de guerra³⁴¹. O silêncio não pode significar quietismo, mas sim um deparar-se com a finitude.

O silenciar-se não contradiz o intraduzível desejo pela justiça que esta em dimensão de segredo – o segredo que o impronunciável fundamento da responsabilidade pelo outro, deixa margem. A responsabilidade pelo outro é a maior de todas as transgressões e a maior de todas as revoluções. É o instante revolucionário de reformulação do próprio conceito de revolução que se depara com a violência lógica dos pensamentos comportados e disciplinados.

Neste sentido, Derrida³⁴² afirma que:

³³⁶ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 55-60.

³³⁷ Idem. *Paixões*. São Paulo: Papyrus, 1995. p. 25.

³³⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 215.

³³⁹ DERRIDA, Jacques. *Paixões*. São Paulo: Papyrus, 1995. p. 28.

³⁴⁰ Ibidem, p. 33.

³⁴¹ Ibidem, p. 36.

³⁴² DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004. p. 104.

Não existe responsabilidade ética, aliás, nem decisão digna desse nome que não seja, por essência, revolucionária, que não esteja em ruptura com um sistema de noemas dominante, até mesmo com a própria idéia de norma, e portanto de um saber da norma que ditaria ou programaria a decisão. Toda responsabilidade é revolucionária, uma vez que busca fazer o impossível, interromper a ordem das coisas a partir de acontecimentos não programáveis.

Para se traduzir alguma possibilidade de justiça, enquanto estado pré-ético como uma ética sem lei, uma ética da subjetividade investida³⁴³, como uma expectativa de uma experiência possível dentro de toda sua gama de impossibilidade, é necessário que se compreenda, ou melhor, que se tenha como diretriz profícua que toda ação justa ou injusta deva ser livre³⁴⁴. Há de se desconstruir os discursos que relativizam tal assertiva, pois há, por traz disso, o anseio de prevalência de uma razão em opacidade que fragiliza a possibilidade das possibilidades em nome de uma totalidade³⁴⁵. Sabemos que a única forma de se construir algum feixe de responsabilização sobre o agir humano, necessariamente, perpassa pela dimensão da liberdade. Kant já sabia que não há como categorizar metafisicamente a liberdade humana, mas sabia que ela era o alicerce fundamental para possibilitar um imperativo da moral. Para Emmanuel Levinas, o cerne da questão não estaria em justificar propriamente a liberdade demonstrando-a, e sim tornando-a justa³⁴⁶.

Muitos pensamentos se debruçam em sentido avesso, pormenorizando e até aniquilando a esfera da liberdade, como se esta fosse uma percepção impossível em virtude dos reflexos culturais e genéticos que, por certo, pervadem a construção da subjetividade humana. Mas isto não está em discussão. Por óbvio não há como se desvencilhar dos elementos da faticidade que jogam o homem na existência e que, de algum modo, determinam como ela será. Mas isso, por certo, não dissolve a possibilidade de liberdade dentro desta própria concepção de existência, como nos mostra Sartre³⁴⁷. Sendo assim, onde está o

³⁴³ DERRIDA, Jacques. *Violência y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. In *La escritura y la diferencia*. Disponível em <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>, acesso em 19 de Julho de 2008, às 18h. p. 27.

³⁴⁴ Idem. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 43.

³⁴⁵ “A possibilidade de uma determinada liberdade, ainda que infinitamente precária, nunca está tão presente como no fato dado e inelutável, inegável fora do âmbito da demência, da não-efetivação de si como uma liberdade possível, por mínima que seja”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 79.

³⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 105.

³⁴⁷ “Devo necessariamente possuir certa compreensão da liberdade (...) Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que

interesse em se obliterar a possibilidade da liberdade já que ela fundamenta a própria possibilidade do agir moral? Há por traz desse campo de argumentação um interesse que perpassa toda sua esfera de pretensa neutralidade. E devemos atentar ao fato de que não há violência simbólica maior que a exercida pelo pensamento neutro³⁴⁸, pois “*O ser humano é o ser não-neutro por excelência*. Essa não-neutralidade é simultaneamente o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade de tal reflexão”³⁴⁹.

Para Ricardo Timm de Souza³⁵⁰:

Se abandonarmos a idéia de liberdade, teremos que abandonar a ética, a moral, o direito, a cultura e tudo o mais que deriva de atitudes humanas propriamente ditas; a ética e o direito seriam imediatamente abolidos, e ninguém poderia ser culpado por suas ações. O tema da justiça seria “superado”, e teríamos um mundo onde o caos e a violência seriam absolutos, pois qualquer um poderia alegar que os atos que cometeu estariam previamente determinados em sua natureza, e ele não teria podido agir senão como fez.

“A verdade supõe a justiça” segundo Levinas³⁵¹. Mas essa verdade justa é inapreensível, apesar de possível como experiência do impossível. “Talvez, é preciso sempre dizer talvez quanto à justiça”³⁵². Esta é sua aresta de humildade. De reconhecimento de que pensar é saber que não se sabe, mas que age...frente a outrem.

Esta impossibilidade; esta sombra de dúvida pode, à primeira vista, sugerir uma descrença, uma negatividade ou o retorno a alguma imbricação teológica indesejável que traria afronta a presente racionalização teletecnocientífica em épocas de total secularização. Não é esta a interpretação que despendemos à percepção desconstrucionista. Há de se considerar, primeiramente, que todo conhecimento remete a uma crença, pois religião e razão

não somos livres para deixar de ser livres”. In: SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 84.

³⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 135.

³⁴⁹ Idem. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 46.

³⁵⁰ Idem. *Em torno à diferença. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 186.

³⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 112.

³⁵² DERRIDA, Jacques. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins fontes, 2007. p. 55.

são oriundos da mesma fonte³⁵³, percepção insistentemente esquecida pelos recônditos dos racionalismos imersos em si mesmos e guardiões supremos do bastão da verdade.

Propriamente, em verdade, a desconstrução impede as pretensões messiânicas de estabelecer um centro de verdades acabadas com uma cartilha moral pré-determinada, sem reduzir-se a um relativismo. Não se trata de um vale-tudo³⁵⁴ no cerco das ações humanas, como muitos tentam interpretar, e sim a positividade de uma idéia, uma ação, uma responsabilização inacabada, mas que urge. A inapreensibilidade da justiça possibilita as construções de teorias ético-políticas, sempre passíveis de desconstrução porque estão no tempo e por estarem no tempo não admitem essencialismos, pois o tempo corrói a essência³⁵⁵. A desconstrução não admite a totalidade.

Há possibilidades de se superar o modelo ético liberal ou a formulação de uma moral de subjetividade solipsista, na verdade que não está no todo. Que justamente está no não-ser e na auto-incompreensão do próprio pensar³⁵⁶. A abstração do pensamento por vir admite a sua finitude e admite a infinita responsabilidade pelo infinitamente outro³⁵⁷, responsabilidade por libertar o outro da padronização do universalismo e da totalidade do mesmo. Pois é “a partir da *resolução ética do tema da liberdade* que se pode dar a difícil e sofisticada transição entre a “identidade subjetiva” da tradição e a “subjetividade ética” da contemporaneidade”³⁵⁸.

Charles Taylor chama de “autenticidade” o limite que a própria liberdade se dá em busca de igualdade de oportunidades para com os demais. Auto-realização é engajar-se para que todos tenham condições para a auto-realização³⁵⁹. Inseridos no paradigma liberal

³⁵³ DERRIDA, Jaques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação liberdade. 2004. p. 43.

³⁵⁴ OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. Hegel, Heidegger, Derrida. Desconstruindo a mitologia branca. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. (Orgs). *Fenomenologia hoje II. Significado e linguagem*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 341.

³⁵⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 17.

³⁵⁶ Idem. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 27.

³⁵⁷ “la idea de lo infinito en mí, que implica un contenido que reborda el continente, rompe con el prejuicio de la maiéutica sin romper con el racionalismo, porque la idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violência misma, es decir, instaura la ética”. In LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 217.

³⁵⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 43.

³⁵⁹ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Piados 1994. p. 79.

moderno, cego as diferenças, na cultura do narcisismo³⁶⁰, ainda é possível a autenticidade como forma de inauguração de uma época de responsabilização³⁶¹, descentralizada de nós.

O autor canadense sustenta que o mais nebuloso do “liberalismo da neutralidade” está na sua proposta de centralização do “eu” que o faz perder o interesse pela sociedade³⁶². Empobrece-se de sentido a vida do homem que se basta a si mesmo em busca de projeção social em primazia da razão instrumental³⁶³.

O relativismo também pode ser encarado como uma premissa individualista. O argumento de que todo mundo tem direito a desenvolver sua própria forma de vida para atingir sua auto realização sem imposições de nenhum segmento acaba se auto-anulando e fundamenta um grau significativo de indiferença para com os demais³⁶⁴.

Jean-Paul Sartre também aponta para uma filosofia da liberdade. Para ele o ser humano está “condenado a ser livre”³⁶⁵. Está só e sem desculpas³⁶⁶. Como sua essência é sempre um dever, ele detém a incumbência de se inventar a cada instante³⁶⁷. Existe uma estrita relação entre a liberdade³⁶⁸ e a verdade³⁶⁹, pois “o fundamento da verdade é a liberdade. O homem, portanto, pode escolher a não-verdade. Esta não-verdade é ignorância ou má-fé”³⁷⁰.

³⁶⁰ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós 1994. p. 89.

³⁶¹ Ibidem, p. 108.

³⁶² Ibidem, p. 40.

³⁶³ “Por razón instrumental entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado”. E em seguida: “Se puede observar cómo la sociedad estructurada en torno a la razón instrumental nos impone una gran pérdida de libertad, tanto a los individuos como a los grupos, debido a que no son sólo nuestras decisiones las configuradas por estas fuerzas. Es difícil mantener un estilo de vida individual contra corriente”. In TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós 1994. p. 40-44.

³⁶⁴ TAYLOR, Charles. Op. Cit., p. 52.

³⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 228.

³⁶⁶ “Eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas.” Vide Idem. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 84.

³⁶⁷ Idem. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 228-229. É pertinente ressaltar que Henri Bergson já havia referido algo neste sentido algumas décadas antes: “somos, em certa medida, aquilo que fazemos, e que nos criamos continuamente a nós próprios. Esta criação de cada um por si próprio é aliás tanto mais completa quanto mais se pensa aquilo que se faz”. In BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Editora delta, 1964. p. 46.

³⁶⁸ “O medo da verdade é o medo da liberdade”. Vide SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1990. p. 59.

³⁶⁹ “A vontade de ignorar é, pois, a recusa de ser livre”. Ibidem, p. 83.

³⁷⁰ Ibidem, p. 33.

O homem que não escolhe a verdade (liberdade), não admite a responsabilidade por suas opiniões³⁷¹. Não tem a mínima obrigação de verificá-las³⁷².

Nesta exacerbação da liberdade está a fundamentação da ética existencial³⁷³. Para o principal expoente do existencialismo francês, o homem não foi criado por nenhuma entidade transcendental. Sendo assim, a vida não tem sentido *a priori*³⁷⁴ e isso nos traz angústia³⁷⁵. O ser humano primeiro existe e depois se define³⁷⁶. O homem simplesmente está lançado ao mundo e agora tem que existir. Ele é meramente o conjunto dos seus atos³⁷⁷. Já que a sua existência precede a sua essência, ele se torna responsável por aquilo que é. Sua responsabilidade é total³⁷⁸. Para Sartre, essa responsabilidade não se reduz a si próprio, mas por toda a humanidade, pois “não há dos nossos atos um sequer que ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser”³⁷⁹.

Por isso que Sartre argumenta que “o existencialismo é um humanismo” e não um quietismo como muitos críticos sugeriram. É visível uma preocupação com o outro³⁸⁰. Ao valorizarmos nossa liberdade nos damos conta de que ela depende inteiramente da liberdade alheia, e que a liberdade dos outros também depende da nossa³⁸¹. Dessa forma, obrigo-me a querer a liberdade dos outros³⁸² e isso me obriga a não reduzi-los a representações.

³⁷¹ Isso Sartre caracterizou como “homem abstrato”. “Ele como lendo, falando, como mulher frígida que faz amor pensando em outra coisa (...) o homem abstrato é ausente (...) substitui o gozo do Ser por sua simples mirada. Assim, ele pode conhecer tudo ignorando tudo.” SARTRE, Jean-Paul. *Verdade e existência*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1990. p.93.

³⁷² *Ibidem*, p. 69-71.

³⁷³ “Existe uma dependência de cada indivíduo com relação a todos os indivíduos (...), mas não uma dependência como a da escravidão. Porque penso que essa dependência é livre. O que há de característico na moral é que a ação, ao mesmo tempo em que parece sutilmente forçada, pode também não ser feita. E que, portanto, quando é feita, faz-se uma escolha livre.” Vide *Idem. O testamento de Sartre*. Porto Alegre: L& PM, 1980. p. 33.

³⁷⁴ *Idem. O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 266.

³⁷⁵ “Angústia é, na minha opinião, a ausência total de justificação e ao mesmo tempo a responsabilidade relativamente a todos.” *Ibidem*, p. 274.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 216.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 241.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 218.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ “O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que tenho de mim. Nestas condições, a descoberta da minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de mim, que não pensa, e nada quer senão a favor ou contra mim”. *Ibidem*, p. 249-250.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 261.

³⁸² *Ibidem*.

Levinas, por vezes, critica esta percepção sartriana. Segundo o filósofo lituano “a existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é investida como liberdade”³⁸³. Em Sartre, o salto da responsabilidade parte de uma ipseidade que pode ter sua liberdade tolhida pela liberdade de outrem³⁸⁴. Parte do eu, que existe como liberdade também totalmente separada dos demais entes. Na “Náusea”, Sartre percebe a alteridade quando se depara com o absurdo dos objetos, inaprisionáveis pela razão. Entretanto, a construção da responsabilidade investida, em Levinas, estaria legitimada pela relação com o rosto de outrem, que interpela e ensina o mesmo como deve agir. Nessa dimensão, o fundamento da delimitação da minha liberdade deixa de ser o eu e passa a ser o Outro, que atua como meu mestre³⁸⁵.

Já que a filosofia se propõe a questionar tudo, precisa também questionar os rumos que o conceito de liberdade se direcionou. Liberdade é sim próprio da presença, mas necessita que se ponha em questão. A idéia de liberdade dimensiona um patamar de finitude quando condicionada ao tempo. “Un ser a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él, és un ser temporal (...) la libertad finita no hace inteligible la noción de tiempo; el tiempo da un sentido a la noción de libertad finita”³⁸⁶. Quando me torno parcialmente livre por me conceber como refém (*otage*) do outro, no sentido de ser responsável por ele e também por um terceiro que destrói a estrela solitária. Segundo Raul Madrid Ramirez, a entrada do terceiro na relação ética é o que possibilita a concepção de uma idéia de justiça³⁸⁷. Assim, me oponho e rompo com a idéia de liberdade ilimitada, vendida como símbolo da modernidade iluminista. Na modernidade, a liberdade se transformou em mera liberdade de escolha, e isso acaba se tornando um empecilho para se pensar uma justiça em outra tonalidade, pois a limitação da liberdade é algo impensável para nós, herdeiros contemporâneos desta métrica de racionalidade.

³⁸³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 107.

³⁸⁴ “El encuentro com el Otro en Sartre amenaza mi libertad y equivale al desfallecimiento de mi libertad bajo la mirada de otra libertad”. In *Ibidem*, p. 123.

³⁸⁵ *Idem*. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p.95.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 236-237.

³⁸⁷ RAMIREZ, Raul Madrid. *Una aproximación a Levinas y los derechos humanos. (o como la posmodernidad puede sorprendernos)*, p. 17. Conferência apresentada no Seminário Procad 2008/2 da UNISINOS sobre o tema: 20 Anos de Constituição - Os Direitos Humanos entre a Norma e a Política, realizado no dia 03 de novembro de 2008, no auditório Maurício Berni. O artigo no prelo, com publicação prevista para 2009 pela revista *Rech*, de São Leopoldo - Brasil.

Na mesma direção, Levinas³⁸⁸ afirma que

la libertad del sujeto que se implanta, no se parece a la libertad de un ser libre como el viento. Implica la responsabilidad, lo que debería asombar, sin que nada que se oponga a la libertad más que a no-libertad de la responsabilidad. La coincidencia de la libertad y de la responsabilidad, constituye el yo, desdoblándose de si, hartado de sí mismo.

O rompimento com o modelo ético liberal, que formula uma moral de subjetividade solipsista, está na verdade que não está na totalidade. Está justamente no não-ser e na auto-incompreensão do próprio pensar³⁸⁹. A superação está, de acordo com Ricardo Timm de Souza, na “crença na utopia apesar das utopias de não ter mais utopias”³⁹⁰. O espaço da verdade é agora “a inadequação radical da razão com o que acontece, o desafio ético do olhar sem contexto, dependurado no abismo não-explicável”, pois “eu sou absolutamente livre para não permanecer encerrado em minha totalidade”³⁹¹. Com isso, a liberdade ética ganha existência a partir do instante que deixa de buscar uma fundamentação de si própria e se admite como arbitrária e capaz de impor violências³⁹². A idéia de acolhimento pressupõe o colocar a liberdade em questão³⁹³.

Segundo Ricardo Timm³⁹⁴:

A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser responsável. O núcleo de minha liberdade não é ela mesma, e sim a possibilidade fundamental de engajá-la a serviço da justiça para com o Outro.

O que aqui se propõe é uma ética sem cartilhas ou moralinas, advindas de flertes da moral religiosa ou das filosofias de estruturas faraônicas. “La presencia ética es ala vez outra

³⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999, p. 280.

³⁸⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 27.

³⁹⁰ Ibidem, p. 192.

³⁹¹ Ibidem, p. 197.

³⁹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 106-107.

³⁹³ Ibidem, p. 108.

³⁹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. p. 152.

y se impone sin violencia”³⁹⁵. A ética aqui deve ser lida como aquilo que fundamenta o mundo, longe das proposituras universalistas dos pensamentos categóricos e interacionada com o pensamento da finitude, da humildade, da hospitalidade, da (des)hierarquia, da era onde se privilegia a diferença pela alteridade, da liberdade para ser quem se é, da liberdade para ser aquilo que todos somos, ou seja: impuros, híbridos, sem essências aprisionáveis pelos conceitos de “bom” e “mau”, de certa forma esquisitos e loucos.

³⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999, p. 232.

3. ALTERIDADE EM CRISE: APÁTRIDAS E REFUGIADOS E OS LIMITES DA CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS TRADICIONAL

“Se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século) [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto”.
Giorgio Agamben³⁹⁶

Percorridos os caminhos que delimitam a vontade conceituante do pensamento ocidental e alternativa da alteridade como ruptura a este paradigma, é chegado o momento de nos debruçarmos sobre a questão da lógica da totalidade remontada sobre a questão dos apátridas e refugiados de guerra e sua contextualização com o panorama mundial atual. A crise da efetividade dos direitos humanos, refletida pela dimensão apropriativa do olhar objetificante que se tem em relação ao outro, deságua na intolerância humana para com as diferenças. A grande causadora da inquietação aqui descrita está no paradoxo que constantemente se revela: a humanidade parece ter desistido dos direitos humanos; suporta-se o insuportável em nome da consagração dos ideais monádicos de seres fechados em si, submersos em discursos ególatras de intencionalidades meramente contratantes.

Segundo Fábio Konder Comparato³⁹⁷, desde que existem as guerras e as perseguições, reina a discriminação e a intolerância de onde emergem os refugiados. O século XX consagra-

³⁹⁶ AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 138.

³⁹⁷ COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2003. p.231.

se por ser o século dos refugiados³⁹⁸. É bem verdade que, em todas as épocas, os conflitos armados originaram deslocamentos de pessoas com todo o seu cortejo de perseguições e de privações, contudo nunca como no presente momento histórico.

Guilherme Assis de Almeida³⁹⁹ afirma que a definição ampliada do termo “refugiado” coaduna-se, precisamente, com o significado original da palavra asilo. A idéia seria de oferecer à pessoa, vítima de uma violência, a possibilidade de encontrar uma proteção em um lugar seguro para viver e para fruir sua liberdade. Essencialmente, aquele que busca asilo é, em geral, alguém que está fugindo de uma situação insuportável de violência, em qualquer definição possível do termo.

José H. Fischel Andrade⁴⁰⁰ postula que as soluções humanitárias tradicionais para o problema dos refugiados têm, em muitos casos, adentrado a patamares inadequados para responder aos atuais entraves. A experiência recente tem mostrado que o repatriamento voluntário pode ser muito difícil e dispendioso, além de poder nem sequer ser implementado enquanto os países de origem permanecem afetados pelo prolongamento de conflitos, pela devastação econômica ou por um legado de guerra. Relativamente poucos países estão disponíveis para abarcar a integração a longo prazo ou mesmo temporária de populações numerosas de refugiados. Existe, no contexto atual, um reconhecimento crescente de que a resposta mundial aos movimentos de refugiados durante os anos 70 e 80 pode ter contribuído para a dimensão que o problema alcançou nos anos 90 e 2000.

Segundo Cançado Trindade⁴⁰¹, a crescente atuação das organizações internacionais tem sido um dos fatores mais marcantes na efetivação do direito internacional contemporâneo. Dentre tais organizações, destaca-se a Organização das Nações Unidas pela sua amplitude de atuação. Nesse sentido, as Nações Unidas merecem tratamento à parte, uma vez que, diferentemente das organizações regionais, sua extensão e seu alcance de competências é extremamente vasto e a realização de seus propósitos é marcada por sua legitimação universal. Cabe lembrar que as competências da ONU incluem praticamente todas as questões

³⁹⁸ CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *Princípios de direito internacional contemporâneo*. Brasília: UNB, 1981. p. 145.

³⁹⁹ ALMEIDA, Guilherme Assis de. A lei 9.474/97 e a definição ampliada de refugiado: breves considerações – Asilo e não-violência. In: ARAÚJO, Nádya de; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (Coords). *O direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. p. 162.

⁴⁰⁰ ANDRADE, José H. Fischel. *Direito internacional dos refugiados*. Rio de Janeiro: Renovar, 1996. p. 124.

⁴⁰¹ CANÇADO TRINDADE. *Princípios de direito internacional contemporâneo*. Brasília: UNB, 1981. p. 187.

mais importantes vinculadas às relações internacionais, especialmente às relativas a manutenção da paz e segurança internacional.

Já nos referimos na introdução deste trabalho sobre os números atuais que denotam a atuação da ONU bem como do ACNUR no contexto da apatridia e dos refugiados. Não adentraremos de forma tenaz a maiores projeções e detalhamentos dos órgãos internacionais de efetivação de garantias fundamentais porque este não é objetivo da pesquisa. No próximo instante retrocederemos um pouco no tempo para trabalhar a presente temática em seu limiar, trazendo a projeção da vontade de pureza e dos ideais de Estado-nação como obstáculos ao reconhecimento da diferença e da hospitalidade cosmopolita.

3.1 O problema desde a origem: a banalidade do mal

“Evite fazer coisas com as quais não poderás conviver”.
*Hannah Arendt*⁴⁰²

Trataremos a questão desde seu limiar. Desde os eventos totalitários do século da catástrofe – século XX – e tudo aquilo que se pode considerar como banalidade do mal⁴⁰³, ou seja, a normalização da barbárie; a conspurcação de qualquer idéia de dignidade que se possa conceber; a desumanidade sem timidez; um desapego de razão; maldade mecanizada – *tão indiferente que não chega a perceber sua indiferença.*

⁴⁰² ARENDT, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 61.

⁴⁰³ “(...) pois quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo II de "se provar um vilão". A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo. (...) Foi pura irreflexão - algo de maneira nenhuma idêntico à burrice - que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é "banal" e até engraçado, se nem com a maior boa-vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar lugar-comum. Certamente não é nada comum que um homem, diante da morte e, mais ainda, já no cadafalso, não consiga pensar em nada além do que ouviu em funerais a vida inteira, e que essas "palavras elevadas" pudessem toldar inteiramente a realidade de sua própria morte. Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos”. In Idem. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras. 1999. p. 310 – 311.

O recorte que aqui nos propomos a perquirir na questão dos apátridas e refugiados⁴⁰⁴ e o encobrimento de seus direitos humanos terá como ponto de partida a profundidade filosófica de Hannah Arendt, na obra *“Origens do totalitarismo”*, escrita em 1951, nos meandros do problema. O presente entrave definitivamente não faz parte do passado, e por isso uma reflexão nesta direção se revela pertinente frente ao anacronismo histórico que a questão resvala⁴⁰⁵. Por mais que os discursos humanitários, aparentemente, seduzam apenas alguns poucos homens de boa vontade, ainda acredita-se em uma ruptura de racionalidade totalizante, superando-se a concepção de identidade e pureza como diretrizes determinantes na concretude dos direitos humanos.

Analisaremos o consagrado texto de Hannah Arendt problematizando a questão do declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem na obra acima mencionada. A autora relata o surgimento da condição mundana de inúmeros grupos de pessoas que passaram a ser caracterizadas como “minorias”, perante o resultado de entraves étno-políticos das guerras mundiais do século XX. O estável estado de instabilidade que demarcava o âmbito de uma Europa sempre a beira de um colapso de destruição em massa resulta na migração de diversos grupos humanos, que, na esperança de consolidar suas liberdades de expressão ou simplesmente permanência de suas vidas, abandonavam seus países de origem. Isso determinou um destino insólito a esses grupos: além de não terem mais lares, agora já não detinham mais direitos humanos, ou qualquer outro direito⁴⁰⁶.

As tentativas de se estabelecer à homogeneidade de uma população perante determinado território difundiram a criação da idéia de Estados-nações e tratados das minorias⁴⁰⁷. Mas, para Hannah Arendt, a possibilidade de criação de Estados-nações pelos métodos dos tratados de paz era uma pretensão absurda devida a diversidade populacional dos

⁴⁰⁴ Arendt afirma que a diferenciação entre apátridas e refugiados se dá pelo primeiro se caracterizar pelo fato de não ter nacionalidade enquanto o segundo é determinado por ter perdido a proteção diplomática. Entretanto, esclarece que para fins práticos a diferença é irrisória, pois todos os refugiados são apátridas para fins práticos. In ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 314.

⁴⁰⁵ “O século XX se constituiu (...) no seguinte nó paradoxal: em nenhum período da história da humanidade deram-se simultaneamente fatos tão absolutamente excludentes em termos de mútua referencialidade, fatos cuja mera idéia de articular em um todo de sentido que não estivesse contaminado pelo mais delirante e anacrônico historicismo estabelece uma inviabilidade absoluta, não por alguma debilidade racional, mas pela imiscibilidade concreta de suas ocorrências, cuja mera aproximação em termos de racionalização se constitui por si mesma em algo como uma “proposta indecente”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 125.

⁴⁰⁶ ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 300.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 303.

diversos países europeus. Conseqüentemente, os povos que não receberam o *status* de “Estado” se tornaram “minorias nacionais” instituídas e consideravam tais tratados como um jogo arbitrário com a finalidade de estabelecer a relação entre senhores e servos⁴⁰⁸. Segundo Arendt “os representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas”⁴⁰⁹.

Entretanto, a instituição dos tratados simbolizou claramente a diferença entre cidadãos nacionais e minorias. Estes eram pessoas que necessitavam de uma lei de exceção por serem disformes da “identidade” dominante, enquanto aqueles eram de fato cidadãos que contavam com a proteção completa das instituições legais.

Conforme Hannah Arendt⁴¹⁰:

Os discursos interpretativos sobre os tratados das ligas das nações [...] aceitavam como natural que a lei de um país não pudesse ser responsável por pessoas que insistiam numa nacionalização diferente. Confessavam assim – e logo tiveram oportunidade de demonstrá-lo na prática, com o surgimento dos povos sem Estado – que havia sido consumada a transformação do Estado de instrumento da lei em instrumento da nação; a nação havia conquistado o Estado. E o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei muito antes da afirmação de Hitler de que “o direito é àquilo que é bom para o povo alemão”. Mais uma vez, a linguagem da rale era apenas a linguagem da opinião pública, expurgada da hipocrisia e do comedimento.

A diversidade entre culturas se tornou algo tão comum neste período europeu que muitas vezes não era possível identificar a origem de determinada pessoa. Cunhou-se, assim, a rotulação de “*displaced persons*” (pessoas deslocadas) àqueles que estavam à margem da lei ordinária. Segundo Arendt, a expressão “foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência”⁴¹¹. Mas essa perspectiva reconhecia ao menos o fato de que essas pessoas haviam perdido a proteção de seus governos e requeria acordos internacionais para salvaguardar sua condição de cidadão. O não reconhecimento da condição de apátrida abriu caminho para a repatriação forçada, ou seja: a deportação do refugiado político para seu país

⁴⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 304.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 306.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 313.

de origem. Em muitos casos esse país se negava a reconhecê-lo como cidadão, ou utilizavam essa reintegração involuntária para castigar o refugiado⁴¹². Nem por um instante se pôde notar o direito à hospitalidade perante estrangeiros, tão sonhado por Kant no seu projeto de paz perpétua⁴¹³.

Todos esses problemas determinaram as falhas das tentativas de repatriação e naturalização. Assim sendo, apesar de reconhecida a indeportabilidade de uma pessoa, por meio de tratados, na prática isso não impedia um Estado de expulsá-la de suas fronteiras limítrofes. Este “homem sem Estado” – um legítimo “fora da lei” – era agora tido como uma anomalia que não adentrava na estrutura legislativa normal de nenhum país. Ele agora estava sujeito ao arbítrio da polícia, que não hesitava em cometer atos ilegais para diluir o número de indesejáveis no país. Conforme Arendt⁴¹⁴, “o Estado, insistindo em seu soberano direito de expulsão, era forçado, pela natureza ilegal da condição de apátrida, a cometer atos confessadamente ilegais”.

O apátrida, sem direito a residência e ao trabalho, naturalmente, acabava tendo que subverter a lei para poder sobreviver. Os Estados, incapazes de promover uma lei eficaz para aqueles que haviam perdido a proteção do governo nacional originário, transferiram o problema para a polícia⁴¹⁵, que passava, pela primeira vez na Europa, a ter autoridade para agir por conta própria, dando vazão àquilo que Walter Benjamin⁴¹⁶ estruturou como novo

⁴¹² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 313.

⁴¹³ KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. São Paulo: L&PM editores, 1989, p. 43. Cabe mencionar a profunda percepção de Jacques Derrida sobre o conceito de hospitalidade em Kant, na questão sobre a mentira. Na polêmica com Benjamin Constant, o pensador de Königsberg entende que nenhuma pessoa, sob qualquer hipótese, tem o direito de mentir. Nem mesmo aquele que abriga um fugitivo em sua casa. Para Kant, se pessoas procuram esse fugitivo abrigado por mim, mesmo tendo eles a visível intenção de matá-lo, ainda assim devo dizer que sei onde ele está. Não posso mentir afirmando que não sei onde o fugitivo está, pois isto é contrário ao supremo imperativo de dizer a verdade. Kant compreende o imperativo categórico como o imperativo da razão, o qual não admite qualquer previsão possível de mácula. Derrida aponta com precisão a contradição deste pensamento kantiano. No caso em tela, arrisca-se entregar o hóspede a morte, mas não se arrisca a mentir. Vale mais entregar alguém a morte do que despir-se do seu dever consigo próprio. “Vale mais romper com o dever de hospitalidade do que romper com o dever absoluto da verdade, fundamento da humanidade e da sociedade humana em geral (...) do ponto de vista do direito, o hóspede, mesmo quando bem-recebido, é antes de tudo um estrangeiro, ele deve continuar estrangeiro”. In DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003. p. 63.

⁴¹⁴ ARENDT, Hannah. Op. Cit., p. 317.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 321.

⁴¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996. p. 226.

conceito de “história”⁴¹⁷, determinado pela idéia de estado de exceção permanente. O poder soberano se manifesta como a instância capaz de determinar e traçar o tênue limite entre a vida protegida e a vida exposta à morte⁴¹⁸.

O estado de natureza é o estado de exceção no qual decide o soberano, situação que está sempre incluída no núcleo oculto da cidade soberanamente constituída⁴¹⁹. Com isso, a fundação do Estado não elimina de forma absoluta o estado de natureza, na medida em que o poder soberano atua justamente como aquele que intenta preservar o direito de agir soberanamente e estabelecer o patamar de vida nua, ou seja, vida passível de morte a qualquer momento, frente os cidadãos⁴²⁰.

A atualidade do tema se reflete nas atuais percepções estadunidenses que, usando o lema do combate ao terrorismo após o 11 de setembro, instituiu-se um regime onde os direitos dos cidadãos encontram-se em permanente ameaça em nome da segurança nacional. Torna-se, assim, lícito uma construção argumentativa que fundamenta fora da lei algo para que se garanta a lei, ou seja, constrói-se a ficção jurídica do grau zero da lei⁴²¹.

A aporia claramente se manifesta. Nas palavras de Giorgio Agambem⁴²²: “mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção”.

⁴¹⁷ Importante notar que a percepção de Benjamin pode ser apreciada com tonalidades proféticas, uma vez que seus escritos, em controvérsia com a idéia de Carl Schmitt, que preconizava que soberano era quem detinha o poder de decisão sobre o Estado de exceção, ocorrem antes do período de maior extermínio humano protagonizado pelo nazismo, ao longo dos anos 1941-1945. Conferir LÖWY, Michael. *Walter Benjamin : aviso de incêndio : uma leitura das teses "sobre o conceito de história"*. São Paulo : Boitempo, 2007. p. 84.

⁴¹⁸ Hannah Arendt afirma que “quanto mais clara é a demonstração da sua incapacidade de tratar os apátridas como “pessoas legais”, e à tentação quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os estados resistir de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente. In: *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 324.

⁴¹⁹ “Após a falência dos grandes relatos e dos discursos edificantes, perdidos na tempestade do real, sobra o concreto – o humano, o vivo, perdido em meio à petrificação de instituições em sua generalidade violentas e caducas, em meio ao estado de exceção que é a regra – e regra violenta”. In SOUZA, Ricardo Timm de. O pensamento de Levinas e a filosofia política. Um estudo histórico filosófico. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 575.

⁴²⁰ DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 76.

⁴²¹ AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 40-41.

⁴²² Idem, p. 80.

Na questão dos apátridas do período das guerras mundiais, a criminalização da tentativa de sobrevivência de tais grupos acabou sendo a primordial manifestação da indiferença para com a humanidade. Hannah Arendt⁴²³ relata com tamanha clareza a condição do apátrida sob este prisma:

Estava sujeito a ir para a cadeia sem jamais cometer um crime. Mais que isso, toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida nesse caso. Uma vez que ele constituía a anomalia não-prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que ela previa: o criminoso.

Aqui se observa a grande crise de sentido em que se submergiam os Direitos Humanos já naquele período. A melhor forma de melhorar a condição mundana de diversas pessoas estava no cometimento de crimes. Quando pequenos furtos favorecem a posição legal de alguém, não precisamos temer em afirmar que esta pessoa esta plenamente destituída de direitos humanos.

O crime estabelece, simbolicamente, um patamar de igualdade humana, mesmo que seja reconhecida como exceção à norma. Na qualidade de criminoso ele não poderia ser tratado pior do que qualquer outra pessoa na mesma situação. Esta proposição nos direciona inevitavelmente a uma reflexão paradoxal: a única forma de ser reconhecido pela lei é se tornando um fora da lei. Era reconhecido algum aspecto de cidadania a quem atentasse contra as leis da cidade. Durante o período de julgamento, o infrator apátrida estava protegido dos domínios arbitrários da polícia⁴²⁴.

Arendt⁴²⁵, eloqüentemente preleciona que:

O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável.

⁴²³ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 319.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 320.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 320.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão trouxe a boa parte da humanidade à percepção de que todas as leis futuras se baseariam nos seus ideais, e que nenhuma lei especial seria necessária para proteger pessoas ameaçadas por arbitrariedades estatais. Mas a aporia já se instaura desde seu limiar, pois no próprio título da declaração já se está, implicitamente, instituída uma diferenciação, dando margem a uma interpretação que sugira a concepção de “homem” e a concepção de “cidadão” como duas realidades dissociadas. Não está claro se o intento da declaração seria o de estabelecer um sistema unitário, onde um termo está contido no outro, ou qual tipo de relação existe entre nascimento e nacionalidade⁴²⁶.

Como se pode perceber, a questão dos apátridas e refugiados representa, desde a primeira grande guerra, o fato de que estes instauraram uma crise na percepção de Estado-nação ao produzirem um curto-circuito na ficção que enseja a transição do nascimento à nacionalidade, demonstrando a vida nua que está obscurecida em seu fundamento. Tal fato demonstra o limite e a ambivalência da declaração universal. Neste entendimento, os personagens em tela acabam cometendo o infortúnio de violar o laço que une cidadania e nascimento. Acabam assim sendo vistos como criminosos e inimigos em potencial⁴²⁷.

Por um lado, o intento da declaração seria levar em conta a vocação da nacionalidade biopolítica desenvolvida nos séculos XIX e XX com seu fundamento determinado não apenas pela idéia de homem como sujeito político livre e dotado de consciência, mas sim na sua vida nua, pelo simples nascimento. Esta ficção aborda a idéia de que o simples nascimento dá nacionalidade à alguém, sem resíduos entre os termos⁴²⁸. Jacques Derrida⁴²⁹ concebe que “não existe nacionalidade, ou nacionalismo, que não seja mitológico, digamos em sentido amplo, “místico””.

⁴²⁶ “No sistema do Estado-Nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um estado. Isto está implícito, se refletimos bem, na ambigüidade do próprio título da declaração de 1978: *Déclaration des droits de L’homme et du cityen*, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relação existe entre eles”. In AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 133. “

⁴²⁷ DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 84.

⁴²⁸ AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer*. Op. Cit., p. 135.

⁴²⁹ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 123.

No entanto, a proposta da declaração primordialmente se refere a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma. O homem emancipado e venerador do racionalismo era um homem isolado e fechado em si próprio. Hannah Arendt⁴³⁰ atenta a esse paradoxo percebendo que até os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social. E se uma comunidade tribal ou grupo “atrasado” não gozava de direitos humanos, é porque obviamente não havia ainda atingido aquele estágio de civilização, o estágio da soberania popular e nacional, sendo oprimida por déspotas estrangeiros e nativos. Como a humanidade, desde a revolução francesa era conhecida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem.

A humanidade, tendo muitas vezes sua imagem concebida como uma família de nações, finalmente agora se deparava com esta realidade, mas de forma avessa a qualquer ideal humanitário. Uma pessoa expulsa de uma comunidade encontrava-se expulsa de toda a família de nações⁴³¹. Ser expulso de um país era ser expulso do mundo. O ser-que-está-no-mundo passa a ser o ser-que-tangencia-o-mundo em suas arestas; o vazio de ser que preenche a crise de sentido da humanidade. É a redução do outro ao nada; o legítimo não-ser ontológico, tão oprimido por toda a história da filosofia ocidental, desde seu limiar, como tentamos demonstrar no início deste trabalho, e que agora, de fato, pode ser concebido com tamanha substancialidade.

“Refugiado” se torna o conceito-limite daquilo que se reconhece como Estado-nação e sua relação com os direitos humanos⁴³². Este outro, tido como “nada”, em dimensões biopolíticas, é retratado como aquilo que Giorgio Agamben classificou como “vida matável”; “vida nua” ou seja: a vida do *Homo sacer*^{433 434}. O *homo sacer* definia no antigo direito

⁴³⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 325.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 327.

⁴³² “O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexos nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim, desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos”. In AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 141.

⁴³³ “homem sacro”. “Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade)”. In *Ibidem*, p. 16.

⁴³⁴ Importante assinalar a semelhança entre o pensamento de Giorgio Agamben e René Girard. Segundo Girard, “para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias

romano aquele que era incluído na legislação na exata medida em que se encontrava totalmente desprotegido por ela: enquadrava-se no rol daqueles indivíduos que, por serem tipificados como homens sagrados, poderiam ser mortos por qualquer pessoa sem que tal morte constituísse um delito, desde que tal morte não fosse o resultado de um sacrifício religioso ou de um processo jurídico⁴³⁵.

Os fatos históricos ora narrados nada mais são do que a própria lógica instituída pelo ocidente, sem nenhuma contradição⁴³⁶. Nunca se verificou com tamanha clareza que o ser é o puro, o igual, o total; e que o não-ser é o híbrido, o diferente, o nada. Nas palavras do filósofo Ricardo Timm de Souza⁴³⁷ “O que é o nazismo: a menos hipócrita das doutrinas [...] no holocausto, como na bomba atômica, o ser foi e o não ser não foi”. Portanto, Auschwitz em nada soa contraditório: na verdade, é expressão mais verossímil da substancialidade da racionalidade⁴³⁸.

Agamben busca reproblematicar o conceito de “biopoder” cunhado por Foucault na sua percepção sobre o período atual. Ao longo de suas obras, Foucault nos alertara que nas próprias instituições fechadas, tais como a escola, a família, o hospital, o exército, etc., é que se definem as estratégias possíveis de resistência em vista de processos autônomos de subjetivação. Foucault percebeu que no momento em que a vida passou a se constituir no elemento político, em sua gama de excelência, o qual tem que ser administrado, calculado, gerido, regrado, organizado e normalizado, a violência não decresceu⁴³⁹. As afrontas contra os direitos humanos mantiveram-se⁴⁴⁰.

(humanas) não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão. Repetimos que, no caso animal, tal distinção salta aos olhos. Mas o mesmo não acontece no caso do homem. Se considerarmos, em um panorama geral do sacrifício humano, o leque formado pelas vítimas, iremos nos deparar com uma lista extremamente heterogênea: os prisioneiros de guerra, os escravos, as crianças e os adolescentes solteiros, os indivíduos defeituosos, ou ainda a escória da sociedade, como o *pharmakós* grego. Finalmente, em certas sociedades, temos o rei” In GIRARD, René. *O sacrifício*. In *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e terra, 1990. p. 25.

⁴³⁵ “A vida insacrificável e a qual, não obstante, se pode matar, é a vida sagrada”. Idem, p. 107-108.

⁴³⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 22.

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Idem. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 14.

⁴³⁹ DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (orgs). *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 71.

⁴⁴⁰ Frente a questão do biopoder, é importante assinalar que tal fenômeno não apenas retrata a situação de apátridas e refugiados, pois é possível percebê-lo nas periferias, favelas e zonas de exceção dos aeroportos, onde a “vida nua” também se faz presente.

A calamidade não está nos velhos problemas dos direitos humanos, ou seja, direito à vida, a liberdade de expressão, igualdade perante a lei ou qualquer espécie de direito específico; mas no fato de essas pessoas já não pertencerem a nenhuma comunidade. “Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los”,⁴⁴¹.

Nesse contexto, a única via de restauração dos direitos humanos está na restauração ou no estabelecimento de direitos nacionais. Isso contribui para que se entenda porque as pessoas se apegam tão desesperadamente a sua nacionalidade, uma vez que a perda desta implica em uma espécie de sublimação de proteções que a condição de nacionalidade garantia anteriormente⁴⁴².

Esta percepção denota o fracasso das concepções, sejam elas naturalistas ou racionalistas, que reverenciam os direitos humanos a uma suposta existência de um “ser humano em si”, domado pela sua essência, pois este homem puro, como vimos, perdeu todas as suas qualidades específicas e relacionais ao se tornar um meramente humano. “O conceito de direitos humanos (...) desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”,⁴⁴³. Esta afirmação confirma a insuficiência da abstração conceitual “dignidade da pessoa humana” em um âmbito onde ter a dignidade meramente reconhecida, sem que isso implique alguma relação prática ao universo das relações, acaba soando como um mero adorno retórico e uma saída tangencial para a profundidade do problema. Não podemos falar em dignidade como uma categoria de essência atribuída a todos os homens na terra, por mais nobre que essa idéia nos possa parecer.

⁴⁴¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 329.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 334.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 333.

Segunda digressão: o argumento da dignidade da pessoa humana

Neste momento adentraremos a uma segunda digressão, no corpo desta pesquisa, que se orienta a problematizar os limites de um conceito e por em crise o alcance de uma idéia, assim como fizemos na digressão anterior. O ponto da questão: falar em “dignidade humana” acabou se tornando um belo discurso na filosofia moral e política, tão celebrado que virou lugar comum nos tratados internacionais e constituições. O que aqui pretendemos denunciar é o seu uso descompromissado, que nos remete a transcender e ir mais a fundo na reflexão.

O esfacelamento do conceito de dignidade humana e suas retaliações e enxertos; seu essencialismo⁴⁴⁴, muitas vezes submerso em neo-humanismos repletos de saudosismos, na verdade, na maior parte dos casos, ainda reproduz os discursos opressores de outrora. Tal conceito está fragilizado pelo seu uso trivializado, envolto em universalismos e igualitarismos que já não dão conta dos antagonismos do panorama moderno⁴⁴⁵.

Neste ponto, são elucidativas as percepções de Martin Heidegger⁴⁴⁶, que afirma que o humanismo se funda em uma metafísica ou se transforma em um fundamento metafísico⁴⁴⁷. Sua percepção nos traz algo importante ao pensar. Pensa-se o humano metafisicamente pela sentença universal que o considera um animal racional. Por mais que esta determinação não seja falsa, o digno de ser pensado está em sua própria condição anterior ao pensar, calcada no existir⁴⁴⁸, o que o faz ser enquanto existe⁴⁴⁹. Esta negação do humanismo não reverencia um suposto elogio a desumanidade ou a defesa de uma degradação da dignidade humana; muito pelo contrário. É necessário não se render a esta lógica⁴⁵⁰. Segundo Heidegger “Pensa-se

⁴⁴⁴ “É à luz da ansiedade por justiça que a dignidade humana deve ser pensada e concebida, hoje. É essa dimensão ansiosa, incompleta, que descola a questão da dignidade humana do essencialismo em que irremediavelmente recai, quando abandonada a um seu conceito fora do mundo de sentido humano que a constitui”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 108.

⁴⁴⁵ De acordo com Ricardo Timm de Souza “não é porque se fala em “justiça” que necessariamente se tem interesse ou preocupação por ela; é possível, e mesmo necessário, na fidelidade do desejo de justiça, que se fale sobre seus correlatos de efetivação ou não, seus conteúdos particulares e precários, seu questionamento à luz dos desequilíbrios que a pretensão de equilíbrio provoca”. In Idem. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 137.

⁴⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 37.

⁴⁴⁷ Não concordamos completamente com a percepção heideggeriana pois, conforme exploramos principalmente no segundo capítulo desta pesquisa, o autor deixa inúmeras questões sem respostas satisfatórias no plano da ética, ao longo de seu pensamento.

⁴⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. Op. Cit, p. 38.

⁴⁴⁹ Ibidem, p. 49.

⁴⁵⁰ “pensar contra a lógica não significa quebrar lança em favor do ilógico. Significa apenas repensar o *logos* e sua essência, que se manifestou nas origens do pensamento” (...) “A primeira lei do pensamento não são as

contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a humanidade do homem”⁴⁵¹.

Não se está aqui querendo neutralizar ou desconstruir as fundamentações que se baseiam na idéia de dignidade nem questionar a sua imensa contribuição na construção da filosofia moral do ocidente, mas sim demonstrar a sua infertilidade no panorama de discussão atual. Nossa desconstrução atua frente o argumento da dignidade humana em abstrato. Deve-se reestruturar este fundamento para que se possa voltar a falar em dignidade de forma digna, ou seja, uma dignidade humana, ou uma visão humanista ancorada na idéia de paz⁴⁵², que adentre de fato na crise de sentido que ela atravessa (pois só adentrando na crise é que se pode sair dela e transformá-la em crítica⁴⁵³). Uma dignidade que comporte o não-ser, o nada, o impuro, o sem pátria... o diferente - e um humanismo que tenha como ponto de partida a alteridade; antes mesmo da dignidade⁴⁵⁴.

“O ser humano é, ele mesmo, um mundo humano, e ferir a dignidade de alguém significa ferir o mundo inteiro”, conforme Ricardo Timm de Souza⁴⁵⁵. Esta pretensa ponderação ética torna necessário o desenvolvimento de um sentimento de solidariedade, sem considerá-la um mero artifício retórico, mas sim uma realidade tão real que se torna difícil de ser percebida, onde se pode não mais apenas conviver com as diferenças ou tolerá-las, e sim saudá-las como alicerce fundamental da humanidade, pois, a renúncia ao “apoderar-se do outro” significa um deixar-ser - significa o ato fundamental da liberdade⁴⁵⁶.

regras da lógica”. In HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967. p. 77 e 99.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 50.

⁴⁵² Para Ricardo Timm de Souza, “a palavra “paz” não deveria ser compreendida como indicativo de uma questão que tem nos campos macropolíticos e macroeconômicos sua instância privilegiada de validade e realização, mas como sugestão do modo de como a relação com o outro ser humano deve ser necessariamente assumida, caso se queira assumir a possibilidade concreta, e não apenas teórica, de um mundo ético. “Paz” deveria ser aqui entendida, portanto, simultaneamente como um termo ético e como o fundamento possível e necessário de uma sociedade ética-política. In SOUZA, Ricardo Timm de. *O pensamento de Levinas e a filosofia política. Um estudo histórico filosófico*. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs). *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 563.

⁴⁵³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido. O pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 29 e ss.

⁴⁵⁴ Idem. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 24.

⁴⁵⁵ Idem. *A dignidade da pessoa humana. Uma visão contemporânea*. Revista filofazer. V.14, n. 27, p. 7- 36. Porto Alegre, 2005. p.11.

⁴⁵⁶ SPAEMANN, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” e “alguien”*. Navarra: Eunsa, 2000. p.89.

A dignidade não é uma categoria fixa. Ela se intersecciona e se reconstrói a todo instante em contato com a realidade; em contato com a diferença. Só há dignidade reconhecida se está reconhecida a diferença; o direito de ser diferente, porque somos humanos e isso não negamos, mas não nos contentamos em sermos meramente humanos. Somos demasiadamente humanos, como nos alertara Nietzsche, mas não apenas isso. O que realmente nos constitui não está na igualdade de sermos todos humanos. Nossa idiossincrasia nasce na diferença. No assumir uma loucura dentro da própria diferença, mesmo a diferença que traz choque aos delírios de totalidade. Assumir a loucura para não pedir licença para ser quem se é e permitir que o outro seja aquilo que sempre foi, ou seja: outro. “Não há diferença sem alteridade, não há alteridade sem singularidade, não há singularidade sem aqui-e-agora”⁴⁵⁷.

Para Ricardo Timm de Souza⁴⁵⁸:

A era da “igualdade” já deu seus frutos, alguns não pequenos – mas permanece em seu cerne a suspeita infinitamente recorrente de interesse com aspecto “desinteressado” e pretensamente “neutro” (...) Que a era da diferença real, não mais escamoteada em diferença lógica – e muito menos em desigualdade social de qualquer tipo -, aponte para a fresta estreita que o futuro ainda nos reserva.

A dignidade do igual já não serve mais. A dignidade do igual é mantenedora da lógica da totalidade e do olhar do mesmo perante o outro. Há mais de duzentos anos vivemos hipertrofia da igualdade, onde se percebe a própria hipocrisia de alguns discursos que a defendem. Nunca se falou tanto em igualdade; apesar da experimentação crua de que é pela diferença que nos constituímos como sujeitos. A nova era coaduna com uma filosofia que abarque a diferença real, substituta da era da mera “igualdade”, mas que abarque uma igualdade concreta, tendo o reconhecimento⁴⁵⁹ da alteridade como pedra angular, no anseio por igualdade de condições de existência e direitos básicos. “A era em que o diferente é a

⁴⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume, 1994. p. 51.

⁴⁵⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008, p. 18-19.

⁴⁵⁹ Percebemos os entraves que a idéia de reconhecimento enseja no âmbito do individualismo moderno, concordando com o pensamento de José Carlos Moreira da Silva Filho: “o reconhecimento passou a ser um problema, algo que precisa ser negociado com os outros membros da sociedade, já que agora a medida da identidade é o próprio indivíduo”. In SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade*. In: José Luis Bolzan de Moraes; Lênio Luiz Streck. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: programa de pós-graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2005*. 1 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007, p. 131.

condição filosófica do próprio igual, e o igual para nada serve, se não servir para acolher eticamente o diferente – pois é aí que habita o mais propriamente humano da humanidade de todas as épocas⁴⁶⁰. Filosofia sem esse necessário e permanente toque de humildade está desvirtuada de sua incumbência originária⁴⁶¹.

Segundo José Carlos Moreira da Silva Filho, o reconhecimento da dignidade humana perpassa pela condição de respeito a singularidade de cada cidadão, mas este respeito coaduna com uma compreensão de há algo em comum entre esta cadeia de humanos. Remete a uma igualdade não mais no plano da mera formalidade e sim concretizada por políticas públicas capazes de possibilitar um grau mínimo de reconhecimento de algum padrão igualitário, principalmente em um país absolutamente desigual como o Brasil⁴⁶².

A procura pelo reconhecimento da igualdade, no plano político, representa uma vitória na construção do ideal de democracia. Mas lembremos que não é a igualdade que nos confere a responsabilidade do agir na relação interpessoal e idiossincrática com alguém. É propriamente o originário de todo e qualquer pensar – o originário da diferença – que investe a minha ação perante o outro. Não sou responsável por outrem em virtude de sermos iguais, como deslumbra muitos apurados de essencialidade ontológica de teorias ético-políticas ainda e sempre presentes. Minha ação se deve à diferença. Pensar ao contrário disso, seria “como se eu devesse agir bem para com um bebê indefeso porque ele é, de certo modo, “igual” a mim, entidade poderosa e determinante, e não, exatamente, porque ele é *tão* diferente de mim que é

⁴⁶⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 53.

⁴⁶¹ Idem. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 65.

⁴⁶² O autor deixa claro como entende a atuação das políticas públicas: “tais políticas indicam praticamente duas direções que devem se complementar: a política do reconhecimento de igual dignidade e a política do reconhecimento da diferença. A primeira direção foi a que logrou maior aceitação e desenvolvimento no seio da modernidade, ao menos nas sociedades de capitalismo avançado, estabelecendo que a dignidade humana deve ser respeitada naquilo que torna todos os homens iguais. Quando tal igualdade, assumida como condição ontológica do homem, não se verificar, surge a necessidade de políticas públicas que a promovam (...) os homens devem ser respeitados em sua dignidade por aquilo que os torna iguais: o seu estatuto de sujeitos racionais, mesmo quando essa racionalidade não pode se manifestar em ato (como os doentes em coma, por exemplo)”. E adiante complementa: “já em países como o Brasil, o problema da desigualdade ainda é imenso e galopante. Mas isto não quer dizer que nesses lugares se possa descartar a necessidade do reconhecimento da diferença”. In SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *A repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade*. p. 10-11. In: MORAIS, José Luis Bolzan de; STRECK, Lênio Luiz (orgs.) *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: programa de pós-graduação em direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2008*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009. No prelo.

irredutível a qualquer conceito correlato de equilíbrio”⁴⁶³. A força do bebê está exatamente na sua ausência de força; tão forte que me questiona quanto ao meu egoísmo irrenunciável. Clama direito por esse meu egoísmo⁴⁶⁴.

Liberdade e igualdade não são binários opostos no ideário da ética da alteridade. A premissa lugar comum que evoca que “a liberdade de um termina quando começa a do outro”⁴⁶⁵, nada mais é do que a expressa representação moderna de mônadas solitárias. De uma liberdade que nos permite pensar que tudo é possível. Mas a liberdade não pode ter a última palavra porque não estamos sozinhos no mundo⁴⁶⁶. Muitas vezes não se questiona esta premissa porque ela já impregna a corrente sangüínea do imaginário social que atua a todo instante nesta lógica contratológica.

Presenciamos “contratos de mais e contatos de menos”. A subversão dessa lógica desconstrói essa proposição em sua raiz, pois a ética inverte os termos dessa proposição: só há liberdade de um quando há liberdade do outro. Só sou livre se livre o outro é. “Pois a minha liberdade depende, essencialmente, da capacidade de responder ao imperativo da sadia socialidade humana, e não do isolamento livre-subjetivo do indivíduo moderno”⁴⁶⁷. As liberdades não podem se opor; Não entram em choque. Neste sentido expressa o pensamento de Enrique Dussel⁴⁶⁸ quando confere o título de pensador renovado àquele que se compromete com a libertação da diferença. Nas palavras de Dussel: “caminhando na libertação do outro, alcança-se a própria libertação”⁴⁶⁹. Um libertar apesar dos medos que permeiam a razão solitária.

⁴⁶³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo*. No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008. p. 91.

⁴⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 64.

⁴⁶⁵ Para Levinas, “La libertad del otro jamás podría comenzar en la mía (...) La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La reponsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo cumplimiento”, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelência, de lo an-arquico, de algo que está más aca o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde”. In Idem. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 54.

⁴⁶⁶ Idem. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 123.

⁴⁶⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. Op. Cit., p. 102.

⁴⁶⁸ DUSSEL, Enrique D. *Método para uma filosofia da libertação – superação da dialética hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola. 2ª edição, 1986. p. 189-198. O filósofo latino-americano em tela introduz o método dialético positivo que tem por base uma analítica intrinsecamente ética e não meramente teórica. Esse modelo traz a aceitação do “outro como outro” como fundamento de um compromisso moral, negando a si mesmo como totalidade e afirmando-se como finito.

⁴⁶⁹ Ibidem, p. 120.

3.2 Ainda o medo...

“Se pelo menos soubesse do que tive medo, já teria dado um grande passo”.
Jean-Paul Sartre⁴⁷⁰

A fragilidade dos argumentos da dignidade da pessoa humana e da concepção moderna de liberdade nos remonta a idéia que o que ainda persiste como percepção hegemônica na concepção ocidental é o medo da alteridade; o medo da diferença que ameaça o mundo estável do mesmo. Vimos que a percepção de dignidade humana, tomada em abstrato, pode sugerir um perigoso quietismo e um estratégico e perverso “silenciar-se” sobre a questão. A não-resposta aqui não pode ser a resposta⁴⁷¹.

A estranheza do outro gera o trauma da aproximação e reafirma uma íntima vontade de univocidade, de padronização, de pureza e homogeneidade que só admite espaço para o semelhante. O medo do outro se traduz como preconceito⁴⁷², na esquizofrenia sedutora do pensamento massificado, embrutecido por um axioma infantilizante que não suporta a experiência com o não familiar. Enclausura-se em uma certa segurança paterna que o protege das ranhuras do mundo de fora; do mundo da diferença. O medo é combustível da tautologia de si, ameaçada pela desarticulação de suas estruturas seguras⁴⁷³. Acalenta o ego da mesmidade ególatra do eu e foge da tentação da alteridade⁴⁷⁴. “A atitude preconceituosa é a negação da inteligência, ou, o que dá no mesmo, a negação da abertura ao outro”⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1997. p. 14.

⁴⁷¹ No pensamento de Derrida, a não-reposta se torna muitas vezes algo necessário perante as mais proeminentes questões éticas. Mantém-se o elemento do indecidível em aberto e permanece inacabada a construção de sentido. Em muitos casos ela é a melhor resposta. Mas no caso da responsabilidade perante o outro oprimido, ela pode trazer riscos maiores. Segundo ele “explorar as “boas razões” para não responder a fim de fazer um uso estratégico do silêncio (traz risco): pois há uma arte da não-resposta ou da resposta diferida que é uma retórica da guerra, uma artimanha polêmica. O silêncio polido pode se tornar a arma mais insolente e a ironia mais mordaz”. In DERRIDA, Jacques. *Paixões*. São Paulo: Papirus, 1995. p. 36.

⁴⁷² Para Ricardo Timm de Souza “o preconceito é, normalmente, uma forma pré-consciente de medo; alimenta-se do medo de sentir medo, ou seja, de objetivar o temos, e afasta do horizonte o perigo de um confronto direto com o diferente por sua anulação violenta ou sublimada a priori. O preconceito é a forma mais individualizada de totalização”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 35.

⁴⁷³ Ibidem, p. 76.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 38. No mesmo sentido, aponta José Carlos Moreira da Silva Filho: “a mesmidade indica o retorno do mesmo ao longo do tempo, ou seja, a sua estabilidade e durabilidade”. In SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade*. In: José Luis Bolzan de Moraes; Lenio Luiz Streck. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: programa de pós-graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2005*. 1 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 125.

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 43.

O preconceito se sustenta sob a sua pretensa baliza de inocuidade. Para o preconceituoso, o seu sentimento precipitado sobre um negro, um pobre, um judeu, um apátrida, um refugiado, um homossexual ou toda e qualquer disseminação de possibilidades que tal sensação pode abarcar, não interfere na realidade. Esta precípua perspectiva coaduna com as próprias fraquezas do pensamento preconceituoso que está envolto de sua margem de totalidade⁴⁷⁶. Não percebe que a dimensão de sua racionalidade mantém impregnada sua lógica por onde quer que se envolva, mesmo fazendo uso dos mais robustos esconderijos no seu plano de atuação. Dizendo de outro modo: um pai que mantém em si o pensamento de que negros detém menor capacidade intelectual por causa de sua cor; ou que acredita que todo pobre é aspirante a criminalidade⁴⁷⁷, mesmo que não reproduza através da fala esse sentimento, ainda assim influencia a criação de seu filho para que este o acompanhe nesta diretriz. Psicanaliticamente, ainda reproduz-se esta lógica. Mantém no mundo a tonalidade da totalidade. O desafio da racionalidade do não-idêntico, como diria Adorno, é a esquivo do equívoco que prevalece desde os primórdios da razão ontológica: a confusão entre o pensamento e o pensado⁴⁷⁸.

Pensamentos que acreditam não construir idéias, não fazem idéia da idéia, como produção de sentido, que os pensamentos fazem. Um mero pensamento nunca é mero. Dilui-se nas mais presentes construções hegemônicas de reflexão; da razão, como esclarecimento,

⁴⁷⁶ “O racista brasileiro procura na ancestralidade e na biologia tola as razões de sua crença; e o “macho” hipoteca à sua “valentia” todo seu abortado senso de valor e tenta desesperadamente sublimar assim sua real impotência”. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade. In: José Luis Bolzan de Moraes; Lênio Luiz Streck. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: programa de pós-graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2005*. 1 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. p. 41.

⁴⁷⁷ Importante analisar a tendência estudada pela criminologia crítica sobre os anseios de criminalização da pobreza. A sociedade se mostra adepta a políticas criminais sumamente repressoras e de máxima intervenção porque somente vê benefícios nessas medidas. A indústria da prisionização atrai adeptos porque a construção de presídios aquece a economia, gera empregos de policiais e carcereiros, dentre outros e, além disso, ainda gera o maior de seus benefícios: dá um destino àqueles selecionados integrantes da sociedade que a tornam “suja”, insegura e heterogênea, na sua grande maioria negros e pobres. Tudo isto desenvolve a sensação de “limpeza” social e mantém a comunidade vingada. In SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Criminologia e alteridade: o problema da criminalização dos movimentos sociais no Brasil*. Revista de Estudos Criminais, v. 28, p. 59-64, 2008.

⁴⁷⁸ “A confusão entre o pensamento e o pensado, entre o conceito e a coisa, tem a ver com o modo que, surgido nas origens da filosofia, atinge seu ápice no modelo filosófico hegeliano ou, mais amplamente, idealista”. In SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 107.

que não se interessa pela razão e sim pelo poder da razão, o poder que esta traz em sua raiz: sua instrumentalidade para dominação, como proferem os ditames baconianos⁴⁷⁹.

Caminhar em direção avessa ao preconceito é estar disposto a não penetrar a tentação do óbvio. O preconceito sempre admite, em princípio, em sua estratégia cognitiva de articulação, uma vertente de razoabilidade que entra em choque consigo quando se depara com a abertura inesperada do outro. Por isso ele é uma “antifilosofia por excelência”⁴⁸⁰. Pois, um saber só se torna, de fato, um saber se posto em dimensão de choque consigo mesmo⁴⁸¹.

O homem ligado ao preconceito não faz a interface com a realidade de forma conjugada e sim de forma solitária, abandonado a si. Abomina a incerteza e a sua incapacidade de dar as coordenadas de seus próprios passos. É domado pelo medo. Vive o medo. “Um medo mortal, muito medo do futuro, da realidade, das circunstâncias de vida, do fim dos sonhos, das incertezas; mas acima de tudo, tem-se em muitas instâncias o medo de não ter ninguém a quem obedecer⁴⁸²” (grifo no original).

⁴⁷⁹ A escola de Frankfurt percebeu bem que a crise da humanidade ultrapassa a esgrima ideológica entre proletário e detentores dos meios de produção. De fato, verifica-se que a opacidade de sentido e a instrumentalização do mundo se dá pela própria crise da racionalidade humana. Adorno e Horkheimer “esclarecem” que a vontade de dominação da natureza pelo pensamento enquanto hegemonia, simbolizada principalmente pela filosofia de Francis Bacon, onde conhecimento e poder quase coincidem, está na configuração que o conceito de “esclarecimento” se configurou no período moderno. Nas palavras dos autores: “O esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (...) Portanto, a superioridade do homem está no saber (...) O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo (...) o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e os homens (...) o esclarecimento é totalitário. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1985. p. 20 - 22.

⁴⁸⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2008. p. 37-39.

⁴⁸¹ Segundo Levinas: “Um saber só se torna de fato um saber se, ao mesmo tempo for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem” (tradução livre). LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 105.

⁴⁸² SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipurs, 1998. p. 51.

3.3 O princípio não-devolução e a tentativa de superar o medo da diferença

No plano dos apátridas e refugiados, a tentativa de subverter o medo da diferença, no âmbito do direito internacional, está na implicação de vasta legislação de proteção aos refugiados, dado este que brevemente nos atemos a explorar no início do presente trabalho e que não diz respeito ao caráter primordial deste. Aqui se fará a exploração em referência a um princípio que estabelece uma das principais diretrizes das convenções e tratados internacionais sobre esta questão: o princípio da “não-devolução”.

Este princípio está consagrado no artigo 33 da convenção internacional dos refugiados. Prevê que nenhum Estado poderá expulsar um refugiado para as fronteiras dos territórios em que a vida ou a liberdade deste esteja ameaçada em virtude de sua cor, nacionalidade, grupo social ou disposições políticas ou religiosas. O princípio da Não-devolução provém do termo francês *non-refoulement*, possuindo para o direito internacional, a construção da base valorativa como ato jurídico para impedir que determinado Estado devolva um indivíduo que se encontra sob sua jurisdição em busca de refúgio⁴⁸³. Trata-se de coibir a repulsa de um Estado à presença do refugiado em seu território.

Logo, *refoulement*, no contexto internacional dos refugiados, deve ser compreendido como gênero abrangente de todas as possibilidades de institutos jurídicos, que visam a saída compulsória do estrangeiro do território nacional. É importante enfatizar que esse princípio jurídico, por se encontrar relacionado ao âmbito do direito internacional, detém aplicabilidade e alcance que ultrapassam fronteiras de territórios particulares. Desse modo, o termo edifica-se no princípio jurídico segundo o qual o Estado encontra-se impedido de entregar um refugiado a outro Estado que o persiga, abrangendo a proibição do Estado em repelir o refugiado ou apátrida que em seu território busca proteção. O princípio proíbe a repulsa ou rechaço perante essas pessoas, frente ao Estado que as persegue.

A proibição da devolução aplica-se ao solicitante de refúgio, assim compreendido pelos instrumentos internacionais. Dessa forma, para que não reste prejudicado o princípio em

⁴⁸³ LUIZ FILHO, José Sieber. Non-refoulement: breves considerações sobre o limite jurídico à saída compulsória do refugiado. In: ARAUJO; Nádia de; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (coords.) *O direito internacional dos refugiados: um aperspectiva brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001. p. 180.

tela, incumbe-se às autoridades imigratórias de avaliar as condições de chegada e do país de origem do solicitante de refúgio. Tal mecanismo jurídico aplica-se, conseqüentemente, quando há solicitação do reconhecimento da condição jurídica de refugiado, expressa pelo indivíduo estrangeiro. É no momento da entrada de pessoas nessa condição em dado território nacional, de maneira que sua rejeição, ainda que não esteja de fato em tal território, mas na fronteira, ainda em território internacional fronteiriço, que se implica a violação do princípio.

Mas se faz necessário aqui ampliar o foco de discussão e procurar visualizar um ponto crítico bem como os limites que todo enfoque meramente jurídico enseja sobre qualquer plano de realidade. O princípio da não-devolução, por mais que em sua raiz contenha uma louvável intenção e demonstre a boa vontade do direito internacional perante a questão dos apátridas e refugiados, já na sua própria nomenclatura, manifesta um elemento sujeito a questionamentos e uma idéia passível de desconstrução. A idéia de “devolução” contém em sua redoma de significado, um caráter plenamente objetificador. “Devolver” sugere a entrega de algo a alguém. Sugere a situação de um tratamento que se dá a uma “coisa”. Devolvemos objetos. Devolvemos dinheiro. Restituímos algo a seu dono; a seu proprietário. Não devolvemos humanos. Não há como escaparmos do caráter semântico coisificador que o termo “devolução” estabelece no mundo da linguagem. Por traz deste conceito, lembrando que louvamos suas boas intenções, experiênciamos aquilo que aqui tentamos a todo custo combater: a instrumentalização dos seres humanos como objetos.

Não-devolver aquele que à mim não é idêntico, o diferente, o hipossuficiente; restituir um apátrida a seu dono, a seu proprietário, livrar-se dele, assentá-lo. Tais proposituras referenciam o sentido oposto à idéia de hospitalidade incondicional, algo que desenvolveremos em momento diverso. Devo não-devolver aquele que de mim necessita, apesar da minha imensa vontade de devolvê-lo, de livrar-me dele. O outro é visto como uma mercadoria. Trata-se o humano como um objeto e essa é a dimensão ontológica que aqui nos propomos a superar, trazendo a dimensão ética como ponto de partida.

Há um sutil sentido anacrônico por trás do princípio da não-devolução que se deve, a todo instante, questionar. Há uma lógica ainda revestida pela idéia de “tolerância” em sua diretriz, e há de se questionar se a tolerância é um caminho para a hospitalidade ou se esta, para sua efetivação, pressupõe a própria ruptura daquela. Esta questão será importante objeto de discussão no decorrer deste estudo.

Concordando com Benjamin e Agamben, de que o estado de exceção na verdade se trata da regra, conforme observamos anteriormente, percebemos que não há porque nos surpreendermos com o fato de a nossa situação política internacional atual comportar fenômenos como o totalitarismo, os campos de extermínio, os campos de concentração, campos de refugiados, calamidades prisionais, prisões secretas, torturas, crimes contra a humanidade, a questão de Guantánamo dentre inúmeras outras. Faz-se valer a percepção de Giorgio Agamben⁴⁸⁴: “A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente”.

O direito internacional tradicional se situa na zona de penumbra entre a efetividade do direito interno e o exercício dificultoso do direito internacional no zelo contra os crimes que afrontam a humanidade. Os princípios e normas do direito internacional, via de regra, não exercem força coercitiva aos países que desrespeitam tratados internacionais e põem em ameaça a pretensão de paz do ideário cosmopolita. Entretanto, não nos permitimos atribuir uma visão ingênua entre a relação de inefetividade do direito internacional e sua força, de fato. O direito internacional tradicional detém plena força em seu plano de atuação. Na realidade, o que demonstra a inoperância do poder coercitivo internacional contra os crimes que atentam à humanidade não está na ausência de poder para tal, e sim na própria ausência de vontade política para por em campo as diretrizes verdadeiras de sua implementação, e não mais retro-alimentar o jogo de poder que o circunda⁴⁸⁵.

Cabe aqui lembrar que a primeira vez que a humanidade se debruçou sobre a necessidade de se questionar sobre a questão dos crimes contra a humanidade e de impor mecanismos coercitivos para atos de tamanha barbárie se deu com a instituição do tribunal de Nuremberg. Dentre alguns institutos que tentaram “promover” a idéia de crimes contra a humanidade, este se destaca por ter estruturado sua incidência de uma forma nem tanto simétrica àquilo que aqui trazemos como proposição. Após a II Guerra Mundial, os países aliados formaram um tribunal internacional com a finalidade de julgar os "crimes" cometidos

⁴⁸⁴ AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 146.

⁴⁸⁵ Devo a eloqüente proposição à professora Deisy Freitas Ventura em uma de suas explanações no grupo de pesquisa que se debruça a estudar o pensamento da professora Delmas-Marty, realizado na UNISINOS no segundo semestre de 2008. Deisy esclarece que estaria correta a idéia de que o direito internacional não detém força se acreditássemos que a política estadunidense de George Bush de fato intenta resolver os problemas das afrontas aos direitos humanos no planeta e não apenas intensificar a amplitude de seu campo de atuação. Por óbvio não acreditamos nesta tese.

pelos inimigos de guerra, o qual ficou conhecido como o Tribunal de Nuremberg que resultou em uma série de 13 julgamentos, realizados em Nuremberg, na Alemanha, de 1945 a 1949. Nesses julgamentos os chefes da Alemanha nazista foram acusados de crimes contra o direito internacional. Quase todos foram acusados de assassinato, escravização, pilhagem e outras atrocidades cometidas contra soldados e civis dos países ocupados. Dentre as punições, alguns foram condenados a prisão perpétua e até a morte. Para muitos, o tribunal de Nuremberg foi um progresso do direito internacional. Para outros representou um tribunal improvisado e arbitrário, onde observou-se a espantosa negação de elementares postulados do direito penal tradicional que impôs aos acusados o enforcamento e penas arbitrárias, sem direito a qualquer recurso. Além disso, não se pode esquecer que o tribunal foi criado e funcionou seguindo a vontade arbitrária dos vencedores, com o exclusivo propósito de instituir um ideal de vingança que a nova percepção do direito internacional deve combater, a partir de uma atuação ética e responsável do tribunal penal internacional, criado em 1998 pelo estatuto de Roma.

Compreendemos o conceito de “crimes contra a humanidade” a partir da percepção de Delmas-Marty, que atribui a esta espécie de crime todo e qualquer ato que viole o princípio da singularidade humana⁴⁸⁶. Esta concepção dialoga com a filosofia da alteridade e estabelece uma nova estruturação do direito internacional como enfoque supranacional, a partir da idéia “humanidade-valor”. O enfoque da pensadora contemporânea coaduna com uma nova formatação da relação entre o direito internacional e o cerco de proteções humanitárias que na maioria dos casos não consegue adentrar ao feixe de radicalidade necessário para o acolhimento das garantias fundamentais, fazendo-se necessário o alinhamento entre o arsenal reflexivo que se debruça sobre o tema, e as atuações das políticas públicas para pôr essas idéias em prática. Jacques Derrida⁴⁸⁷ também assume esta postura:

⁴⁸⁶ “Seriam os atos de agressão, de ataque, até a pior violência física ou sexual, ou o extermínio cometido, não contra o grupo, reduzido a uma categoria racial, étnica (ou porque não, no futuro, genética) – e\ou (as duas podem se acumular, por exemplo no crime de genocídio, mas também podem ocorrer separadamente) e\ou como a violação do princípio do igual pertencimento à comunidade humana, o que nos remete a todas as práticas discriminatórias, que se trate de perseguição ou de apartheid. Vê-se, talvez, esclarecer-se, assim, a diferença em relação aos crimes comuns. É que nos crimes contra a humanidade há uma espécie de despersonalização da vítima. Tipificar esse crime é dizer que um ser humano, mesmo se profundamente inscrito num grupo, não deve jamais perder sua individualidade, não deve jamais ser reduzido a não ser mais do que um elemento intercambiável de um grupo, e rejeitado como tal”. In MARTY- DELMAS, Mireille. *O paradigma do crime contra a humanidade: construir a humanidade como valor*. Aula pronunciada no collége de France, em cinco de março de 2007. Tradução livre de Deisy Ventura para discussão na reunião do grupo de estudos sobre o pensamento de Delmas-Marty, realizado no dia 09 de setembro de 2008.

⁴⁸⁷ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 119.

Milhões de “sem documentos” e de “sem domicílio fixo” exigem ao mesmo tempo um outro direito internacional, uma outra política de fronteiras, uma outra política do humanitário, um engajamento humanitário, um engajamento humanitário que se mantenha *efetivamente* (grifo no original) para-além do interesse dos Estados-Nações.

O próximo passo do presente trabalho problematizará de forma mais abrangente os conceitos de Estado-nação, raça, identidade e pureza, que até aqui foram referidos. É necessária uma análise destes institutos para que se possa dar suporte a uma reestruturação do fundamento dos direitos humanos.

3.4- Estado-nação: identidade disseminada em ideal de pureza

“Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”.
Walter Benjamin⁴⁸⁸

Ernest Cassirer nos relata que em 1840, Thomas Carlyle iniciou suas conferências tratando sobre o tema que cem anos mais tarde seria a pedra de ordem da esfera terrestre. Carlyle propunha o “mito do herói” para estabelecer a ordem e a submissão total dos cidadãos perante o seu Estado. O Estado-nação retomava a idéia que lembrava a autoridade divina da idade média, mas essa forma medieval de hierarquia era substituída por uma moderna forma de “herói-arquia”⁴⁸⁹. Para ele não existia forma de coexistência em sociedade sem o desenvolvimento da idéia de heroísmo estatal e da identidade cultural como mecanismo de promoção da obediência passiva e da ordem⁴⁹⁰. Muitos consideram as idéias de Carlyle como o gene principal dos regimes fascista e nazista do século XX, mas esta percepção não lhe faz justiça, uma vez que nunca se admitiu o uso de mentiras como armas legítimas ou necessárias na sua teoria do heroísmo do Estado, como aderiu o nacional-socialismo na Alemanha⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996. p. 225.

⁴⁸⁹ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 228.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, p. 230.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 256.

É com Arthur de Gobineau que o culto do herói evolui para o culto da raça. Uma de suas mais firmes convicções é a de que os seres humanos são subdivididos em raças com determinados graus de evolução e que apenas a raça branca tem vontade e o poder de edificar uma vida cultural plena⁴⁹². As raças negras e amarelas não têm energia própria e devem ser impulsionadas pelas raças superiores⁴⁹³. Sua tese possuía uma dimensão argumentativa tão simplória que causa estranhamento que tenha sido tão levada a sério e se tornado quase um lugar comum no fim do século XIX.

A queda das civilizações se devia ao desvirtuamento da raça com a mistura de sangues. Assim sendo, qualquer mistura mantinha a preponderância da raça inferior. Aproximar-se do patamar de pureza seria uma forma de empecilho para o declínio da humanidade⁴⁹⁴. Graças ao ideal racial se poderia pensar em uma espécie de “elite” configurada por uma “raça de príncipes”, onde os mais aptos sobreviveriam aos dinamismos da contingência das misturas, para formar o tão sonhado mundo homogêneo, livre da diferença e da impureza⁴⁹⁵.

O racismo pressupõe a pureza cultural na teoria de Gobineau. Segundo ele: “todos os que se sentiam orgulhosos da sua linhagem e ascendência recusavam-se a misturar-se com o vulgo”⁴⁹⁶. A superioridade racial é realçada pela comparação das raças inferiores aos pés das superiores. Além disso, pensar os seres humanos como iguais universalmente, para ele, não passava de uma vulgaridade⁴⁹⁷.

O termo “raça”⁴⁹⁸, para uma nova estruturação dos direitos humanos, perde sentido assim como a concepção de “identidade cultural”. Admitir dicotomias raciais e identidades culturais é nos rendermos a redução do outro a um conceito. Ao preconcebermos a ação de alguém em virtude de sua condição de “estadunidense”, “argentino” ou “brasileiro” estamos prestes a negar a sua idiosincrasia, entificar o seu ser e obliterar a sua diferença. A

⁴⁹² CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 267.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1991. p. 203.

⁴⁹⁵ Ibidem, p. 196 e 203.

⁴⁹⁶ Gobineau *apud* Cassirer, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003, p. 277.

⁴⁹⁷ Ibidem, p. 277.

⁴⁹⁸ Para Adorno e Horkheimer “a raça não é imediatamente, como querem os racistas, uma característica natural particular. Ela é, antes, a redução ao natural, à pura violência, a particularidade obstinada que, no existente, é justamente o universal. A raça, hoje, é a auto-afirmação do indivíduo burguês integrado à coletividade bárbara”. In ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1985. p. 158.

disseminação dos ideais de Estado-nação e identidade cultural foram (e ainda são) valiosos instrumentos de dominação. Segundo Ernest Cassirer, o que denominamos “nação” não é nunca um todo homogêneo, e sim um produto de misturas de sangue, a coisa mais perigosa do mundo⁴⁹⁹. No século XIX, observa-se uma transfiguração decisiva no próprio conceito de racismo. Este deixa de ser um mero ódio entre determinados povos ou o símbolo de preconceitos religiosos, econômicos ou sociais e se torna uma doutrina política que instrumentaliza e justifica a implementação da ação mortífera estatal⁵⁰⁰. O racismo acaba, assim, justificando o conservadorismo social na medida em que institui um corte na amplitude biológica da espécie humana e se torna determinante para selecionar “quem pode viver e o que deve morrer”⁵⁰¹.

A experiência dos séculos nos mostra que a pior tirania é aquela exercida por meras ficções⁵⁰², mas o homem continua acreditando nesta espécie de “magia social”, nesses mitos políticos “fabricados por artesões hábeis e matreiros”⁵⁰³. Cassirer problematiza a questão do patriotismo e se questiona: “o que vem a ser a idéia de país natal? É uma simples palavra a que não corresponde nenhuma realidade física ou histórica” do indivíduo⁵⁰⁴. A pátria seria um termo “masculino” e “feminino” que unificaria, por si só, a simbologia dos termos “materno” e “paterno”, os quais, nas suas entrelinhas, sugerem claramente a idéia de uma obediência incondicional, restaurando uma relação infantil dos adultos para com seu lar protetor⁵⁰⁵.

Mas precisamos constantemente, segundo Zygmunt Bauman, de “histórias de identidade” em que digamos a nós “de onde viemos, quem somos e para onde vamos”. Essas histórias são fundamentais para restaurar a “segurança”, a partir de conservadorismo e de um exclusivismo da comunidade imaginária⁵⁰⁶.

⁴⁹⁹ CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 280.

⁵⁰⁰ DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica. In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 72.

⁵⁰¹ Foucault desenvolve essa idéia: “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que ai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”. In FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 304-305.

⁵⁰² CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. São Paulo: Códex, 2003. p. 280.

⁵⁰³ Ibidem, p. 326 – 327. No mesmo sentido, Arendt se posiciona: “As lendas sempre influenciaram fortemente a feitura da história.” In ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1991. p. 238.

⁵⁰⁴ Ibidem.

⁵⁰⁵ MORIN, Edgar. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 72.

⁵⁰⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor: 2005. p. 90-92.

Isso não significa que se deva negar a própria cultura e sim compreender que os legados culturais detêm falhas⁵⁰⁷, e por isso, julgar uma cultura a partir do próprio eixo de compreensão é o que podemos denominar de etnocentrismo. A percepção etnocêntrica enseja uma visão de mundo onde o que vale e importa está no nosso próprio local de fala e o que a nossa própria cultura determina como valores, costumes e modelos aceitáveis no panorama social⁵⁰⁸. Traz a tona à persistência da classificação hierarquizante perante as diferentes sociedades humanas. Ingenuamente se esquece que, no patamar de civilização atual, todas as culturas são híbridas e inter-relacionais.

É elucidativa a contribuição de Homi Bhabha⁵⁰⁹ nesta direção:

Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou continua de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas”, enquanto base do comparativismo cultural, estão em profundo processo de redefinição. O extremismo odioso do nacionalismo sérvio prova que a própria idéia de uma identidade nacional pura, etnicamente purificada”, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna.

A lógica da pureza também é resquício do paradigma da subjetividade. O modelo racionalista impresso pelo cientificismo moderno, deslumbrado pelos avanços das ciências naturais trouxe ao homem a impressão de que, finalmente, conseguiria desvendar muitas de suas inquietudes em relação ao mundo. Acreditou-se que se poderiam aplicar os mesmos processos de compreensão e resolução de problemas, direcionadas às ciências exatas, pelo método cartesiano de separação sujeito-objeto⁵¹⁰, para problemas sociais. Isso traduz a idéia contemporânea de progresso e ordem que faria a humanidade tornar-se mais bela, mais pura⁵¹¹. Como a desordem traz insegurança, busca-se o padrão e aquilo que não é padronizado

⁵⁰⁷ MORIN, Edgar. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 105. “É preciso respeitar as culturas, mas elas são imperfeitas nelas mesmas, como nós também somos imperfeitos”.

⁵⁰⁸ ROCHA, Everaldo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. Brasília: Ed, brasiliense, 1998. p. 7.

⁵⁰⁹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 24.

⁵¹⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2002. p. 13-14.

⁵¹¹ A idéia de pureza se traduz na concepção de ordem, onde sujeira, em sua essência, significa desordem. Mary Douglas, na sua consagrada obra “Pureza e perigo” (p. 55-56) afirma que “impureza é aquilo que não pode ser incluído, se quiser manter um padrão. Reconhecê-la è o primeiro passo para uma compreensão da poluição”. No livro “A história da loucura na idade clássica” Foucault traz uma amostragem histórica que reflete esse posicionamento social desde a Idade Média com o tratamento que se despendia aos leprosos e demais doenças

deve ser eliminado para a perpetuação da paz, na busca incessante por uma unidade metodológica totalitária para as relações sociais.

O progresso e a civilização trouxeram ao homem moderno, novas concepções de comunidade e sociabilidade. Possibilita-se o controle dos eventos da natureza, o melhor cultivo do solo, o aproveitamento das riquezas minerais além de determinações estéticas como a preservação de espaços vegetativos, a implementação de reservatórios de ar fresco decorados por jardins, plantas e flores. Espera-se que o homem civilizado reverencie a beleza e repudie a sujeira, pois ela lhe parece incompatível com qualquer civilização⁵¹². Segundo Freud, a exigência de limpeza do corpo humano desenvolve a idealização do emprego do sabão como padrão natural de uma sociedade na busca perpétua pela ordem⁵¹³.

A idéia de comunidade oferta a percepção de local aconchegante, onde a igualdade e a boa vontade entre seus integrantes garantiriam o bem estar e a liberdade. No entanto, a ambivalência na qual perpassa a modernidade recente nos força a estabelecer um ambiente segregador e individualizante, já que para mantermos este ideal comunitário aceso, deve-se repelir tudo àquilo que se apresenta assimétrico a tais prerrogativas.

Nesta perspectiva, Zygmunt Bauman adverte⁵¹⁴:

Se você quer segurança? Abra mão de sua liberdade [...] você quer poder confiar? Não confie em ninguém de fora da comunidade. Você quer entendimento mútuo? Não fale com estranhos, nem fale línguas estrangeiras. Você quer essa sensação de aconchego e lar? Ponha alarmes em sua porta e câmeras de tevê no acesso. Você quer proteção? Não acolha estranhos e abstenha-se de agir de modo esquisito ou de ter pensamentos bizarros [...] o nó da questão é que se você seguir esse conselho e mantiver as janelas fechadas, o ambiente logo ficará abalado e, no limite, opressivo.

Não faremos aqui considerações em torno do que o individualismo moderno da cultura de mercado dá ensejo⁵¹⁵. Nos detivemos a abordar sobre a visão etnocêntrica que se debruça

contagiosas que se insurgiram: a exclusão social era a solução. A “purificação” da sociedade. In DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva. 1976.

⁵¹² FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1974. p. 112 – 113.

⁵¹³ Ibidem.

⁵¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor: 2005. p 10.

⁵¹⁵ Para tanto, conferir anterior trabalho onde discuto a lógica do consumo e a questão da diferença. In PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Diferença e alteridade: uma alternativa perante a premissa individualista*. In CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André; DALMAS, Giovana (Org). *Ética, Educação e Direitos*

sobre o ocidente e que podemos considerar como uma derivação do individualismo moderno, contendo as principais diretrizes deste.

3.5 Permeabilidade intercultural e novas perspectivas em torno dos direitos humanos

Depois de colocada em pauta a questão dos apátridas e estabelecidas as conexões da ineficiência de atuação da tradicional percepção dos em torno dos direitos humanos, bem como, no plano teórico-filosófico, da senilidade do argumento da dignidade da pessoa humana; com os referidos diagnósticos refratados na idéia de pureza étnica e identidade, chega o momento de estabelecer rotas alternativas, linhas de fuga para o enfrentamento do problema de forma convexa e comprometida com o patamar de indeterminação e complexidade que a modernidade recente deflagra.

Muitos intelectuais acreditaram que a ênfase empreendida aos direitos humanos, após a segunda guerra mundial, traria o fim dos conflitos entre as minorias. A doutrina dos direitos humanos universais se apresentou como um substituto aos direitos das minorias e, a partir disso, os membros destas não teriam necessidade (nem direito) de reivindicar por legislações especiais. A substituição de direitos específicos para grupos minoritários por direitos universais parecia uma evolução natural da humanidade que já não necessitaria mais adotar leis particulares para determinados grupos⁵¹⁶.

Guiadas por essas diretrizes, as Nações Unidas, na Declaração Universal, negaram toda a referência aos direitos das minorias, pois estas desfrutavam de igualdade de tratamento e, portanto, não têm legitimidade para exigir qualquer tipo de benefício que mantenha suas particularidades. Devem se adequar a um direito comum⁵¹⁷. Mas está claro que os direitos das minorias não podem submeter-se às categorias dos direitos humanos universais. Os procedimentos tradicionais vinculados à Declaração dos Direitos do Homem não são capazes

Humanos. Comunicações em Emmanuel Levinas. Passo Fundo: IFIBE, 2008 (edição eletrônica). ISBN 978-99184.43-1 (No prelo).

⁵¹⁶ KYMLICKA, Will. *Ciudadania multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorias: Barcelona: Paídos, 1995. p. 15.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

de resolver importantes e controvertidas questões a esse respeito. Não que estes mecanismos dêem repostas equivocadas ao problema, mas sim porque não apresentam resposta alguma⁵¹⁸.

A assim denominada por Edgar Morin “cegueira ego-etnocentrica⁵¹⁹” não se desmaterializa com cartilhas universalistas de direitos humanos, mas com o interculturalismo de percepções sem a hegemonia de qualquer cultura. Desterritorializar a vontade fascista de “compreensão apropriativa”⁵²⁰ do outro traz consigo a possibilidade de tornar assimilável o rosto de outrem, que não se contenta com meras boas intenções⁵²¹, invertendo o campo de visão do observador perante o observado.

Neste caso, seria preciso abandonar, por exemplo, a noção anacrônica de “raça”, que é passível de desconstrução, seja pela visão científica robustecida pela descoberta do DNA, seja por concepções filosóficas que auferem que esta atribuição reduz a diferença à condição de mera inferioridade, na medida em que a “raça” designa uma condição de excentricidade em relação a um centro dominante e majoritário⁵²². O nível de “raça” só é identificável em um rol de oprimidos, inexistindo raça dominante⁵²³. Para Gilles Deleuze, a nossa racionalidade tende a ver aquilo que é diferente como fora do centro (ex-cêntrico) e este centro faz alusão ao nosso próprio plano de compreensão. A visão do “outro” tende a considerar sua relação com o “centro” e nunca como uma outra possibilidade fora deste perímetro determinado. Como meramente outra. Como algo situado nas bordas, na periferia. Na beira⁵²⁴.

Se a relação é fundada não mais a partir da semelhança, mas da diferença, considerada a partir da noção de alteridade, torna-se possível, pelo contraste, reconhecer a condição que situa cada um em sua própria diferença. Essa distância se torna o elemento fundamental da igualdade entre os homens. Segundo Ricardo Timm de Souza⁵²⁵, “nossa grande civilização ocidental é este monumento dúbio: sabemos como fazer bilhões de contas por segundo ou

⁵¹⁸ KYMLICKA, Will. *Ciudadania multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías: Barcelona: Paídos, 1995. p. 17-18.

⁵¹⁹ MORIN, Edgar. *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 61.

⁵²⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Coleção Filosofia, nº 120. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 192.

⁵²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1999. p. 238.

⁵²² DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol 5, São Paulo: Editora 34, 1997. p. 50.

⁵²³ “uma raça não se define por sua pureza, mas, ao contrário, pela impureza que um sistema de dominação lhe confere. Bastardo e mestiço são os verdadeiros nomes de raça”. Ibidem.

⁵²⁴ Idem. *Diferença e repetição*, cap. V. São Paulo: Editora paz e terra, 2006. p. 300 e ss.

⁵²⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença. Aventuras da Alteridade na Complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008. p. 129.

como ir a Marte, mas “não sabemos” como livrar o mundo da fome ou respeitar a alteridade de culturas ou pessoas que não se enquadrem em um determinado sistema social, cultural ou econômico”.

Quanto maior o respeito da exceção e da diferença, mais igualitária a sociedade será, por mais paradoxal que essa frase possa parecer⁵²⁶. Pois quando percebo a diferença de outro, possibilito-me perceber a mim mesmo como diferente, pelo contraste⁵²⁷. No entanto, a mercantilização que o mundo globalizado impõe às relações pessoais, faz com que os seres humanos tratem uns aos outros como “coisas” ou material de mercado⁵²⁸.

Como bem preleciona Hannah Arendt: “A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”⁵²⁹. A igualdade tanto em direitos como em dignidade, é condição básica de uma sociedade plural, mas, além disso, somente com a “não indiferença ao que me é absolutamente diferente”⁵³⁰, sem o rótulo de “anormal” ou “fora dos padrões”, nas próprias acepções pejorativas aos termos, ou seja, sendo outrem naturalmente compreendido como um “não-igual-a-mim”, é que os direitos humanos, finalmente, alcançarão o seu sentido almejado.

A resposta do mundo, ou dos que podemos chamar de representantes do mundo – tidos como símbolos de progresso e humanidade, na incumbência de reprimir a diretriz purificadora e xenofóbica advinda do nazi-fascismo e dos demais regimes autocráticos da época está

⁵²⁶ GAUER, Ruth M. Chitó. Da diferença perigosa ao perigo da igualdade. Reflexões em torno do paradoxo moderno. Porto Alegre: Civitas, v.5, n. 2. Porto Alegre: Civitas, 2005. p. 402. Neste sentido, ao comentar a obra “*pureza e perigo*”, de Mary Douglas, a autora invoca a necessidade de reconhecer a exceção como mecanismo de resistência à ausência de laços solidários da sociedade contemporânea. Consagra-se, assim, a aversão a impulsões globalizantes e soberanas, e explicações positivistas/racionalistas corrompidas pelo ideal de perseguição ao “sujo” e ao “impuro”.

⁵²⁷ Literalmente, Roberto Damatta afirma que “Apesar das diferenças e por causa delas, nós sempre nos reconhecemos nos outros e eu estou inclinado a acreditar que a distância é o elemento fundamental na percepção da igualdade entre os homens. Deste modo, quando vejo um costume diferente é que acabo reconhecendo, pelo contraste, meu próprio costume.” In. DAMATTA, Roberto. **Relativizando**. Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 24.

⁵²⁸ FLORES, Joaquim Herrera. *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. p. 6.

⁵²⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: forense universitária, 10ª edição. 2004. p. 16. Na mesma obra a autora avalia as diretrizes que condicionam a humanidade do homem, utilizando as categorias de “labor” e “trabalho”, como atribuições periféricas a condição de pessoa e, principalmente, a de “ação”, focada nas relações sociais e políticas entre os seres humanos como própria condição indispensável para sua humanidade.

⁵³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: vozes, 1997. p. 176.

contida na declaração de Direitos Humanos de 1948. Entretanto, esta restou apenas mais uma tentativa totalizante frustrada de lidar com a complexidade da humanidade. O universalismo dos direitos humanos lança mão da igualdade como ponto central de seu argumento, mas esquece que a diferença é a condição formadora do ser humano como humano. O resultado foi a agregação dos homens a um mesmo patamar de igualdade, lesando aqueles que se auto compreendem como minorias em razão de sua assimetria ao padrão igualitário instituído.

A proposta de Boaventura de Sousa Santos é a consolidação de uma *hermenêutica diatópica*, que visa superar as visões universalistas e relativistas em relação ao problema da igualdade. Parte da premissa de que todas as culturas, por mais força que demonstrem, são incompletas e problemáticas no que tange à consolidação das garantias fundamentais e das implementações políticas⁵³¹. Para se concretizar este pensamento progressista deve-se expandir a consciência de incompletude cultural que permeia pela racionalidade de cada civilização, pois a reversibilidade do diálogo é fundamental para impedir a perversão e subversão desta conquista e transformá-la em um fechamento cultural recíproco⁵³². Além disso, a emancipação da discussão contribuirá para se distinguir a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças, onde ambas poderão atuar de forma eficaz⁵³³.

Pressupõe-se assim o entrelaçamento do princípio da igualdade com o princípio do reconhecimento da diferença. Nas palavras de Boaventura: ‘temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza’⁵³⁴.(grifo nosso)

Uma nova perspectiva, contextualizada com o interculturalismo, pressupõe uma interpretação para além do multiculturalismo tradicional. Segundo Homi Bhabha, não se trata mais de dividir o centro da periferia, a maioria da minoria, mas sim uma posição que comporte o hibridismo cultural sem hierarquias supostas ou impostas⁵³⁵. Porque a minoria não deseja a possibilidade de ser incluída como outrora. Ela deseja ser reconhecida não como minoria, pois admitir a idéia de minoria reforça seu *locus* de periferia. O reconhecimento se

⁵³¹ SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar, Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2003. p. 441 ss.

⁵³² Ibidem, p. 456.

⁵³³ Ibidem, p. 443.

⁵³⁴ Ibidem, p. 458.

⁵³⁵ GAUER, Ruth M. Chittó. Interrogando o limite entre historicidade e identidade. In GAUER, Ruth M. Chittó (org) *A qualidade do tempo: para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004. p. 235.

dá na sua própria diferença⁵³⁶. Encontrar esse entre-lugar é “tocar o futuro em seu lado de cá⁵³⁷” e reconhecer a necessária articulação do hibridismo da cultura como formulação do olhar da diferença⁵³⁸.

Bauman nos mostra que é um costume designar o rótulo de “minorias étnicas” para determinadas pessoas sem que lhes seja pedido qualquer consentimento. A postura construtora da “nação” se reproduz pela negação da diversidade. O liberalismo cultural traduz-se na idéia de nacionalidade compartilhada, mas na prática, ela significa a rendição da cultura minoritária em nome da cultura majoritária, demonstrando que apesar de terem diferentes estratégias, o nacionalismo e o liberalismo compartilham o mesmo propósito, pois a primeira aponta para a aniquilação da diferença enquanto a segunda aponta para a aniquilação do diferente⁵³⁹.

Segundo Jacques Derrida⁵⁴⁰:

Todos os nacionalismos pretendem ser exemplarmente universais, cada um alega essa exemplaridade e pretende ser mais do que um nacionalismo a mais. Mesmo se, de fato, parece difícil manter uma fé na eleição, e sobretudo na eleição de um povo eterno, ao abrigo de toda tentação “nacionalista”, mesmo se parece difícil dissociá-las na efetividade política de todo Estado-nação.

Os governos liberais, em sua maioria, ao longo da história, empregam uma postura avessa às propostas multiculturais. Em busca de uma organização societária homogênea, as políticas utilizadas pelos Estados liberais eliminaram fisicamente algumas minorias culturais através de expulsões maciças (“limpeza étnica”) e, perante outras minorias, forçaram-nas a adotar a língua, a religião e os costumes da maioria, além de submetê-las a uma segregação física, assim como a privação de direitos políticos⁵⁴¹.

⁵³⁶ Ruth M. Chittó. Interrogando o limite entre historicidade e identidade. In GAUER, Ruth M. Chittó (org) *A qualidade do tempo: para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004. p. 234 ss.

⁵³⁷ BHABHA, Homi. . *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 27.

⁵³⁸ Ibidem, p. 69.

⁵³⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor: 2005. p 82-85.

⁵⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 136-137.

⁵⁴¹ KYMLICKA, Will. *Ciudadania multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*: Barcelona: Paidós, 1995. p. 14.

A mercantilização que o mundo globalizado impõe às relações pessoais faz com que os seres humanos tratem uns aos outros como entidades passíveis de instrumentalização⁵⁴². A partir disso, Joaquim Herrera Flores relata a necessidade de uma nova compreensão dos direitos humanos para além de pactos e convenções, e propõe a sua teoria crítica no intento de recuperar a ação política das pessoas, formular uma filosofia impura de garantias fundamentais e desconstruir o absolutismo de verdades imposto pelo universalismo tradicional⁵⁴³.

O rompimento com o positivismo de valores e o cartesianismo de certezas será desenvolvido somente a partir de uma metodologia que admita validade em todos os pontos de vistas possíveis referentes ao tema. Isto é o que Herrera Flores pretende com o que chamou de “relativismo relacional” como paradigma para compreender e interpretar o contexto de conflitos do período moderno e a crise das garantias fundamentais.

A única premissa universal que se pode admitir é que todas as pessoas devem ter a possibilidade de lutar por ter sua dignidade humana reconhecida⁵⁴⁴, não mais envolta em essencialismos e sim tendo o plano da alteridade, como propomos no segundo capítulo, como pedra angular. Assim, se legitima a busca dos apátridas e refugiados pelo reconhecimento de sua diferença. O universalismo que temos hoje, ao invés de ser o ponto de chegada como se acredita, seria o ponto de partida para alavancar uma discussão que reconheça o pluralismo de concepções sobre os direitos humanos⁵⁴⁵.

Há duas principais visões atuais sobre a interpretação dos direitos humanos. Em uma delas, denominada por Herrera Flores como *visão abstrata*, reverenciada pela maioria dos pensadores ocidentais, impera a racionalidade formal a partir de práticas universalistas, que acabam manifestando um conteúdo vazio pela sua ineficácia e inaplicabilidade. A outra, tida como *visão localista*⁵⁴⁶ valoriza a diferença entre os humanos e propõe ações particulares para garantir a igualdade perante a hipossuficiência da alteridade minoritária.

⁵⁴² FLORES, Joaquim Herrera. *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000. p.6.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 11-13.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p.15-18.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 32 ss.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, p. 48 ss.

Ambas propostas apresentam pontos positivos e detêm fundamentos para serem defendidos. Mas o problema surge quando cada uma delas aceita unicamente os seus postulados como válidos e considera inferiores os propostos pela outra. Com isso, é relevante construir uma cultura que acolha a idéia de universalidade das garantias e a do respeito às diferenças, isto é, uma *visão complexa* que atue em torno do problema, proporcionando uma análise que acompanhe o dinamismo e as constantes movimentações do mundo, abandonado o entendimento deste como ente de relações inertes⁵⁴⁷.

A *visão complexa* postula uma *racionalidade de resistência* que iniba os determinismos dos universalistas tradicionais e seja adepta a uma prática intercultural de relações híbridas e comprometidas em dar vazão à dignidade e a luta pelo reconhecimento da diferença. Não se pode desmembrar os direitos humanos em categoriais “individuais”, “coletivas”, “econômicas” e “culturais” ou dividi-lo em gerações, pois somente há uma classe de direitos para todos. A luta pelos direitos é de caráter global e não pode ser multifacetada em parcelas.

Boaventura dos Santos também critica tais concepções de direitos humanos e revela que seu universalismo tende a operar como um localismo globalizado, caracterizando-se como uma forma de globalização hegemônica dando vazão ao “choque de civilizações”⁵⁴⁸. A Declaração Universal de 1948 não contou com a maioria dos povos do mundo na sua elaboração e está contaminada com uma forma muito simplista e mecanicista no que entende por direitos e deveres, ou seja, apenas garante direitos àqueles dos quais pode exigir deveres⁵⁴⁹. A cultura ocidental estabelece demasiadas dicotomias entre o indivíduo e a sociedade e, com isso, torna os direitos humanos vulneráveis a um individualismo possessivo, alienado e narcisista⁵⁵⁰. Esta concepção liberal de direitos humanos dá prioridade apenas à direitos cívicos e políticos, por isso o autor em tela privilegia a versão social-democrata de direitos humanos, porque esta estende seu campo de atividade até perspectivas econômicas e sociais⁵⁵¹.

⁵⁴⁷ FLORES, Joaquim Herrera. *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000. p. 63.

⁵⁴⁸ SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2003. p. 438.

⁵⁴⁹ Essa afirmação explica porque a concepção ocidental dos direitos humanos não confere direitos à natureza, pois não lhe podem impor deveres. Conforme SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. p. 439 e 446.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 447.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 456.

Gilles Deleuze entende que a discussão a respeito dos Direitos Humanos, através da concepção universal oriunda da Declaração de 1948 não passa de uma retórica vazia e meramente abstrata, pois as suas determinações e preceitos não ganham aplicabilidade em diversos países do mundo. Para o referido filósofo, os massacres, as imposições e demais atrocidades cometidas por determinadas ideologias perante alguns países ou grupos de pessoas não são questões a serem resolvidas pelos direitos humanos e sim pela jurisprudência. Para ele a justiça não existe e nem os direitos humanos. O que existe é a jurisprudência e a capacidade que o direito tem de reformular a si próprio através de julgados que atuam diretamente nos casos específicos e modificam as formas de compreensão de particulares entaves sociais. Conforme Deleuze: “lutar por liberdade é realmente fazer jurisprudência”⁵⁵².

Já Jacques Derrida não compreende os direitos humanos de forma tão pessimista. Para ele, os direitos humanos são, de algum modo, uma conquista fundamental e necessária para a consolidação de uma conjuntura cosmopolítica, apesar de sempre problematizar seus limites a partir de sua idéia de “democracia por vir”. Para ele, “é preciso mais do que nunca ficar ao lado dos direitos humanos (...) precisamos deles e eles são precisos, pois há sempre uma carência, uma falta, uma penúria, uma insuficiência; os direitos humanos jamais são suficientes. O que já é o bastante para nos lembrar que eles não são naturais. Possuem uma história – uma história recente, complexa e inacabada”⁵⁵³.

Na esquizofrenia da modernidade, a vida mônada e independente dos indivíduos em relação aos outros, promovida pela concepção de Estado-nação e Estado-segurança, são os alicerces de uma sociedade manipulada, onde o indivíduo é domesticado e tratado como uma criança⁵⁵⁴. Segundo Michel Maffesoli “fomos levados do individualismo ao totalitarismo e à indiferença”. Ao fim acrescenta: “estamos precisamente na era do homem sem qualidade na qual a avocação pelo Estado do conjunto da vida social e individual reduz o indivíduo a ser espectador passivo de seu próprio destino”⁵⁵⁵.

⁵⁵² L` ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Entrevista com Gilles Deleuze. Edição:Brasil, Ministério de Educação, “TV Escola”, 2001. Paris: Éditions Montparnasse, 1997. 1 videocassete, VHS, cor.

⁵⁵³ DERRIDA, Jacques. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003. p. 142.

⁵⁵⁴ MAFFESOLI, Michel. *A violência totalitária. Ensaio de antropologia política*. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 306.

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 307.

Concordando com Raul Madrid, é possível uma reformulação da fundamentação dos direitos humanos, a partir de uma vocação exterior ao Estado, que leve em conta a alteridade como ponto de partida, com respaldo na idéia de infinito no finito. Entendemos que esta nova formatação de racionalidade é viável para desenvolver a percepção de direitos humanos acima de qualquer espécie de legislação ou justificação, imune aos diversos pretextos e necessidades políticas que inúmeras vezes impõem a administração do Estado⁵⁵⁶.

No lugar da inércia do mero reconhecimento da igualdade abstrata, o agir do reconhecimento da diferença. No lugar do universalismo dos direitos humanos, o interculturalismo de percepções. No lugar da mera lógica do mercado e da potência totalitária dos nacionalismos, a ética da alteridade.

⁵⁵⁶ RAMIREZ, Raul Madrid. *Una aproximación A Levinas y los derechos humanos. (o como la posmodernidad puede sorprendernos)*, p. 21. Conferência apresentada no Seminário Procad 2008/2 da UNISINOS sobre o tema: 20 Anos de Constituição - Os Direitos Humanos entre a Norma e a Política, realizado no dia 03 de novembro de 2008, no auditório Maurício Berni. O artigo no prelo, com publicação prevista para 2009 pela revista Rech, de São Leopoldo - Brasil.

CONCLUSÃO

*“O encontro com o outro tem esse fato como característica fundamental: não se trata, nunca, de um encontro unilateral”
Ricardo Timm de Souza⁵⁵⁷*

Como procuramos demonstrar, o direito, o fundamento da dignidade humana, a idéia de democracia, e a liberdade, em seu patamar moderno, são construções necessárias feitas pelo homem para traduzir uma possibilidade de socialidade e convivência relacional. O que nos propusemos foi tentar abarcar horizontes diferentes e que soam estranhos a essas dimensões, pois utiliza-se um pressuposto diferenciado: o tempo, no tempo – e conforme se debruça o referencial teórico aqui escolhido para perquirir tais questões – a tentativa primordial da racionalidade instrumental sempre fora exorcizar o tempo.

Em síntese do que fora dito: O direito nunca será a justiça em absoluto, apesar de sua insistente pretensão de ser. O fundamento da dignidade humana, por pressupor uma essência, jamais possibilitará o encontro com a alteridade, que nada mais é do que o verdadeiro encontro com o ininteligível. A percepção de democracia, clássica ou moderna, ainda não constrói o argumento da responsabilidade ética porque seus pressupostos ainda carregam caldos de ontologia e ainda remetem a uma idéia em construção: um “por vir”. Liberdade só se dá, paradoxalmente, se estiver limitada por investir-se perante um outro. O *Pensar*, metafenomenológico, deixa de ser *compreender* os objetos mundanos e sim compreender que só ao assumir uma responsabilidade sobre aquele que eu não posso compreender é que se estabelece um novo sentido de realidade – inefável, urgente e possível.

⁵⁵⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – 120, 2005. p. 83

Tais questões não admitem um ponto final. O problema dos apátridas e refugiados está longe de ser encerrado e requer um amplo debate entre o direito, a filosofia e a sociedade em geral. Este trabalho procurou demonstrar como a ruptura com o medo da diferença está inter-relacionada com a abertura para a alteridade, no assumir de uma responsabilidade pelo pólo mais fraco, que demanda uma maior atenção e que muitas vezes a dimensão jurídica não consegue abarcar. Talvez somente pela subjetividade ética seja possível discutir e reproblematicar o esquematismo da totalidade em sua raiz, para assim proporcionar um horizonte para além da dimensão instrumental, levando a sério o tempo e a pluralidade; que é o que propriamente nos constitui como individualidade.

Faremos uso de uma metáfora para tentar elucidar tudo que fora dito até aqui: imagine um homem, de andar vagaroso, em uma praia deserta rumando para um determinado destino. No decorrer de sua caminhada, leva os olhos ao mar e percebe que, ao longe, existe uma pessoa aparentando estar na iminência de se afogar. Percebe-se, de fundo, a sonoridade de um grito tímido, obliterado por uma voz afônica, tênue. O homem olha ao seu redor e nota que não existem bóias, cordas ou qualquer outro instrumento que possa auxiliá-lo no resgate. A única possibilidade de salvamento deste a beira da morte seria mergulhar no mar, mesmo considerando suas poucas habilidades no nado e mesmo sabendo que seu ato pode restar frustrado. A cada instante pode ser tarde demais. A inquietação permanece. Há de se fazer algo.

O mesmo ocorre com o papel do ser humano na sociedade. Olha-se o mundo repleto de injustiças, traumatizado pela diferença, dopado pela vontade do gozo, permeado por um individualismo inseqüente, atuante em lógicas de troca, e a única forma de atuar assimetricamente a essas premissas é mergulhando nesta mesma crise. No entanto, nossa racionalidade tende a desenvolver mecanismos que amenizem a nossa responsabilidade pelos que estão a nossa volta. No exemplo do homem na praia deserta, existem duas opções: encarar a responsabilidade como obra de uma liberdade investida, sartreanamente engajada, mesmo sem artifícios externos que facilitem esta tarefa dura e solitária, por apenas um mero, mas não quimérico motivo: “estar comprometido com uma inquietação que exige atitude de mudança, atitude de crítica, de caos, no desafio do olhar sem contexto. Desritualizado das amarras da totalidade”.

Mas a tendência seria a de o nosso personagem da praia concluir que, já que não foi responsável pelo risco de vida daquele que o interpela, já que nem a conhece e tudo pode ser uma armadilha para subtrair seus pertences, já que não sabe nem se terá reconhecimento por seu ato heróico, imaginando seu nome nos holofotes e tablóides da sociedade do espetáculo na qual é mero receptáculo, já que, certamente, se fosse ao contrário ninguém faria isso por ele, ninguém se comoveria ao ver as batidas exaustas de seus braços na água. Preferirá, então, seguir seu rumo convencido de que nada aconteceu. A inquietação desaparece, como em um passe de mágica. Mas pode voltar a qualquer momento. Na próxima praia. No próximo trauma. No próximo outro.

Este mecanismo cognitivo, expressado pela metáfora, também nos acompanha quando formatamos o nosso conceito sobre o mundo. Vemos a injustiça mundana e nossa racionalidade se imposta a nos consolar. “- Não fui eu quem fez as regras. Quando cheguei ao mundo este já era assim. Já pago impostos, portanto o cuidado pelos outros é incumbência do Estado. Do Estado Demo(nio)crático de direito.” Este pensamento nos absolve. Torna-nos imune ao problema. Força-nos a acreditar que nos cabe olhar a outrem com lentes foscas, onde cada um é dono de sua liberdade contratual monádica da lógica mercadológica. Traz-nos conforto e permite que possamos dormir a noite.

Podemos olhar o mundo e saber que ele realmente atravessa uma voraz crise de sentido e atuarmos indiferentes a esta premissa, reforçando, assim, o paradigma enraizado no senso comum dos aforismos que afirmam eloqüentemente as assertivas: “o mundo é dos espertos”, “pagando bem que mal tem” e que “o “ter” ou o “parecer ter” valem mais que o “ser”, na ambivalência do mundo moderno. Ou podemos ver o mesmo mundo e ainda ter consciência de sua crise de sentido, mas atuar avesso ao que nos é quase imposto cotidianamente.

Saber que somos instituídos, mas que podemos também instituir, e construir, deparando-se com a nossa finitude, a própria estética de nossa nova existência. Como diz Adorno “não repetir Auschwitz é o novo imperativo categórico”. Talvez essa idéia seja passiva de complementação: *“Encontre uma verdadeira razão de existir, na qual você entregaria toda a vida por ela, e morra por isso”*.

Preenchemos a nossa existência produzindo sentido, através da linguagem, não devido a um *telos* natural que nos conduz a tal. Não por uma pitoresca epistemologia deontológica que nos inspira dever. Preenchemos sentido exatamente porque somos carentes dele. Somos repletos de vazio. Repletos de nada. E por isso, a própria criação de nós mesmos está a nossa disposição. Somos criadores de nós mesmos. Esteticistas de nossa própria existência, onde o observador privilegiado, enquanto criador, pode se contentar com uma produção em série, um artefato de fábrica produzido a varejo, ou pode esculpir uma identidade transgressora, como um quadro de Dali, ilimitada, em devir, assumindo o recorrente peso da decisão, que sempre recorre ao outro.

Olhar para o olhar de alguém e saber que há um dever de resposta, de uma mística mas urgente loucura pela possibilidade de justiça, justiça não-profícua, sem recompensas, inquantificável, sem a busca de adornos retóricos absolutórios para escapar deste compromisso, sabendo, assim, que daqui há muitos anos a humanidade poderá conter alguma diferença, e que estes atos podem ter feito uma pequena, mas substancial parte desta.

Mergulhar na crise pode parecer significar que a ruptura com qualquer tipo de alicerce que represente o fundamento de alguma verdade pré-determinada, seja ela de natureza ontológica, teológica ou axiológica, dê vazão a um pleno descomprometimento com qualquer possibilidade de postulação ou um relativismo inconseqüente, fundado em um niilismo sem pai. Mas o que ocorre é exatamente o contrário: por não ser mais possível agarrar-se a alguma diretriz epistemológica determinista, que solucione os problemas da modernidade recente por uma única direção, é que se amplia a responsabilidade de quem se propõe a discutir este tema.

Também não se está querendo dizer que a lente contextualizada e necessária para se observar o mundo moderno deva aderir à concepção de uma perene mudança ininterrupta, que questionaria qualquer tipo de saber, uma vez que não haveria como fazer afirmações sobre nada que esteja em constante mutação. Concordando com Franklin Baumer⁵⁵⁸, a civilização moderna necessita encontrar a dosagem salutar entre o mutável e o imutável. A sociedade precisa tanto do devir quanto do ser para garantir uma crítica permanente, mas também encontrar maneiras criativas, contínuas e direcionadas para construções de sentido sobre a pergunta “- O que existe?”.

⁵⁵⁸ BAUMER, Franklin L. BAUMER, Franklin L. *O pensamento europeu moderno nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX*. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977. p. 37 – 40.

A busca por uma reconstrução da idéia de alteridade não perpassa pelo campo do ordenamento jurídico como ponto de partida. Está entrelaçada por ele. Para quem pensa que o direito é um mero jogo de regras, tendo apenas os juristas como personagens protagonistas, esta visão se torna ainda mais embaçada. O direito está na vida. Fato é vida. Norma é vida. Não se dissociam como gênios ingênuos há tempos tentam prescrever.

Uma perspectiva reflexionante não está na busca pelo consenso entre as relações humanas, pois a diferença tende a gerar a ambivalência. Compreender e aceitar essa ambivalência, geradora do Trauma para transformá-lo em Encontro, é o maior desafio da modernidade. A desistência de qualquer tentativa de aprisionamento e redução do outro ao mesmo. Dispensar a pretensão do discurso da totalidade não significa abandonar a necessidade de se repensar, a todo instante, os limites que o tensionamento da ruptura dá vazão no discurso jurídico. *Dispensar, aqui, não significa des-pensar.*

A crise de sentido se dá no âmbito relacional e nunca encontrará frestas de oxigenação por meros meios legislativos. Sólida solidariedade é algo que não se pode legislar, apesar do sonho iluminista. Um humanismo demarcado pela promoção do “reconhecimento da diferença” em cartilhas também seria um equívoco tão presentemente verificável em alguns pensadores atuais. Ou seja, seria tentar solucionar o problema da modernidade com mais modernidade, com todos os vícios desta. Todos os “ismos” refletem o fracasso e a crise de sentido do mundo moderno.

A pedra angular desta reflexão nos absolve da tentativa sempre frustrante de desvelar a fixidez de uma resposta, e nos mantém fiéis à insegurança⁵⁵⁹ - A insegurança desconstrutora – que põe a todo instante o nosso pensamento em cheque, já que inexitem certezas, apenas um arco de possibilidades⁵⁶⁰. Traz-nos novas questões. Novas repostas para antigas perguntas. Novas perguntas para o necessário “ainda sem resposta”. Sem medo! Pois ao encontrarmos novas formas de perguntar já estaremos chegando, de algum modo, a algum resultado.

⁵⁵⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Edipurs: Porto Alegre, 1998. p. 135.

⁵⁶⁰ Idem. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 77.

A contextualizada percepção se inclina a buscar um sentido imune a percepções totais. Talvez a proposta seja pensar, apropriando-se de um linguajar foucaultiano, na idéia de uma interna e introspectiva microrevolução, já que não há mais como se falar em macrorevoluções, desde a queda do muro. Cada indivíduo poderia, idiossincraticamente, presenciar a diferença do outro para bem além de meras representações, desconstituindo-a de sua atual condição ameaçadora.

Tal condição significaria quebrar os espelhos de nossa auto-iluminação, de nosso narcisismo. Ser também instituinte em um mundo de instituídos. Isso fica mais fácil de perceber quando compreendemos que a Alteridade não é um capricho da natureza ou algo que podemos optar por receber ou não, mas é, antes, o que nos constitui - exatamente - como sujeitos, para além da mera identidade psíquica.

O que se espera é, de algum modo, o desenvolvimento de uma racionalidade apátrida. Desprovida de territorialidade. Na lacuna da razão intransigente, brota uma razão transitante; transvalorativa. Que reluz o amparo da racionalidade nômade, híbrida, que se re-aloja a cada tentativa de totalidade. Que escapa no vão da percepção englobadora. Que se alimenta da diferença. Do estranhamento. Que busca amparo no refugiado. No “não-óbvio”. Que mantém ainda sóbrio o horizonte de um mundo ainda possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer. **O poder soberano e a vida nua I** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos Humanos e não-violência**. São Paulo: Atlas, 2001.

_____. **A lei 9.474/97 e a definição ampliada de refugiado: breve considerações – Asilo e não-violência**. In: ARAÚJO, Nádia de; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (Coords). O direito internacional dos refugiados: uma perspectiva brasileira. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

ANDRADE, José H. Fischel. **Direito internacional dos refugiados**. Rio de Janeiro: Renovar, 1996.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras. 1991.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: forense universitária. 2004.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva 2005.

_____. **Crises da república**. São Paulo: perspectiva, 1973.

_____. **Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2002.

_____. **Metafísica**. Edição trilingüe. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

ARONNE, Ricardo. **Direito civil-constitucional e teoria do caos. Estudos preliminares**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

BARZOTTO, Luis Fernando. **A democracia na Constituição**. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1998.

_____. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

_____. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor: 2005.

BAUMER, Franklin L. **O pensamento europeu moderno nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX**. Volumes I e II. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.

BENNIGNGTON, Geoffrey. **Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.

BERGSON, Henri. **A intuição filosófica**. Lisboa: Ed Colibri, 1994.

_____. **Cursos sobre a filosofia grega**. São Paulo: Martins fontes, 2005

_____. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Editora delta, 1964

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Princípios de direito internacional contemporâneo**. Brasília: UNB, 1981.

CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.

_____. **Antropologia filosófica**. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2003.

COSTA, José André da. **Sentido filosófico dos Direitos Humanos**. Leituras do pensamento contemporâneo. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**. Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, cap. V. São Paulo: Editora paz e terra, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol 5, São Paulo: Editora 34, 1996.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. O fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins fontes, 2007.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: perspectiva, 2004.

_____. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **Paixões**. São Paulo: Papyrus, 1995.

_____. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Margens da filosofia**. São Paulo: Papyrus, 1991.

_____. **Espectros de Marx. O Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. Rio de Janeiro: Relume, 1994.

_____. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. **Violência y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas**. In La escritura y la diferencia. Disponível em <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>, acesso em 19 de Julho de 2008.

DERRIDA, Jacques. **Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida.** BORRADORI, Giovanna (Org.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

DERRIDA, Jacques. ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã...diálogo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Fé e saber. As duas fontes da “reigião” nos limites da simples razão.** In DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni. **A religião.** São Paulo: Estação liberdade. 2004.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas:** coleção os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1973.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, André. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica.** In SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. Fenomenologia hoje III, bioética, biotecnologia, biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

DUSSEL, Enrique D. **Método para uma filosofia da libertação – superação da dialética hegeliana.** São Paulo: Edições Loyola. 1986.

_____. **Ética de la libertación** In SIDEKUM, Antonio (Org.) Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares. São Leopoldo: Editora unisinos. 1994

_____. **Filosofia da libertação na América Latina.** São Paulo: Edições Loyola, 1977.

_____. **Ética da libertação – na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

FLORES, Joaquim Herrera. **El vuelo de Anteo.** Derechos Humanos y crítica a la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

FOCAULT, Michel. **A história da Loucura na idade clássica.** São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização.** Rio de Janeiro: Imago editora, 1974.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1998.

GALEANO, Eduardo. **De pernas pro ar, a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GALEFFI, Dante Augusto. **O que é isso – a fenomenologia de Husserl?** Revista *ideação*, nº 5. Feira de Santana, págs. 13 – 36, jan/ 2000.

GARCIA AMADO, Juan Antonio. **Racionalidade sistêmica contra racionalidade dialógica no direito**. Palestra realizada na UNISINO em 2005. Degravação e tradução feita por Cícero Krupp da Luz, Guilherme Azevedo e Ricardo Menna Barreto.

GAUER, Ruth M. Chittó. (Org.) **A Fenomenologia da Violência**. Curitiba: Juruá, 1999.
_____. **Da diferença perigosa ao perigo da igualdade**. Reflexões em torno do paradoxo moderno. Porto Alegre: **Civitas**, v.5, n. 2, p. 399-413, jul-dez. 2005.

_____. **Interrogando o limite entre historicidade e identidade**. In GAUER, Ruth M. Chittó (org) *A qualidade do tempo: para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.

GIRARD, René. **O sacrifício**. In *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e terra, 1990.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Onçalves. **O jogo das diferenças**. O multiculturalismo e seus contextos. Belo Horizonte: Editora autêntica, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Madrid: Catedra, 1997.

_____. **Teoría de La acción comunicativa I**. Madrid: Taurus, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. São Paulo: vozes, 2006.

_____. **O que é metafísica**. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1967.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1967.

_____. **O fim da filosofia e a tarefa do pensar**. Disponível em http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tarea_pensar.htm, consulta em setembro de 2007.

HERÁCLITO. **Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Petrópolis: Vozes, tradução: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski, 1993.

HYDE, Michael J. **The call of conscience. Heidegger and Levinas, rhetoric and the euthanasia debate**. Columbia: University of South Carolina Press, 2001

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin :aviso de incêndio : uma leitura das teses "sobre o conceito de história"**. São Paulo : Boitempo, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. Coleção os pensadores. São Paulo: Atlântida editora, 1974.

_____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Sobre a pedagogia**. São Paulo: Editora UNIMEP, 1996.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Marin Claret, 2005.

_____. **A paz perpétua**. São Paulo: L&PM, 1989.

KYMLICKA, Will. **Ciudadania multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías: Barcelona: Paídos, 1995.

LEA, John. YOUNG, Jock. **?Qué hacer con la ley y el orden?** Buenos Aires: Editores del Puerto, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade. *Petrópolis*: vozes, 1997.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1999.

_____. **Ética e infinito**. Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad**. Salamanca: Sígueme, 1999.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: Vozes, 2006

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin : aviso de incêndio : uma leitura das teses "sobre o conceito de história"**. São Paulo : Boitempo, 2007.

LUIZ FILHO, José Sieber. **Non-refoulement: breves considerações sobre o limite jurídico à saída compulsória do refugiado**. In: ARAUJO; Nádia de; ALMEIDA, Guilherme Assis de. (coords.) O direito internacional dos refugiados: um aperspectiva brasileira. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

RAMIREZ, Raul Madrid. **Una aproximación a Levinas y los derechos humanos. (o como la posmodernidad puede sorprendernos)**. Conferência apresentada no Seminário Procad 2008/2 da UNISINOS sobre o tema: 20 Anos de Constituição - Os Direitos Humanos entre a Norma e a Política, realizado no dia 03 de novembro de 2008, no auditório Maurício Berni. O artigo no prelo, com publicação prevista para 2009 pela revista Rech, de São Leopoldo - Brasil.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O escavador de silêncios. Formas de construir e de desconstruir sentidos II**. São Paulo: Paulus editora. 2004.

MARTY- DELMAS, Mireille. **O paradigma do crime contra a humanidade: construir a humanidade como valor**. Aula pronunciada no collége de France, em cinco de março de 2007. Tradução livre de Deisy Freitas Ventura para discussão na reunião do grupo de estudos sobre o pensamento de Delmas-Marty, realizado no dia 9 de setembro de 2008.

MAFFESOLI, Michel. **A violência totalitária**. Ensaio de antropologia política. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MERTON, Robert K. **Sociologia. Teoria e estrutura**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MIRANDA COUTINHO, Jacinto Nelson. **Glosas ao “Verdade, dúvida e certeza”, de Francesco Carnelutti, para operadores do direito.** Anuário Ibero-americano de Direitos Humanos (2001/2002), Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2002.

MORIN, Edgar. **Terra pátria.** Porto Alegre: Sulina, 2005

NIETZSCHE, Friederich. **A genalogia da moral.** São Paulo: Centauro editora, 2004.

_____. **O anticristo.** São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. **A gaia ciência.** Coleção Os pensadores, Nova cultura: São Paulo, 1999.

NIENOV, Christian Otto Muniz. **Justiça invisível e/ou verdade visível: relações entre lógica e história.** Texto cedido pelo autor.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **A filosofia na crise da modernidade.** São Paulo: Loyola, 1995.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Da fenomenologia à “metafenomenologia” e “meta-ontologia” – Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas.** In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.) Fenomenologia hoje. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. **Diferença e alteridade: uma alternativa perante a premissa individualista.** In CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André; DALMAS, Giovana (Org). Ética, Educação e Direitos Humanos. Comunicações em Emmanuel Levinas. Passo Fundo: IFIBE, 2008 (edição eletrônica). ISBN 978-99184.43-1 (No prelo).

PLATÃO. **Fedro.** São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **O sofista.** Coleção os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1983.

RENAUT, Alain. **O indivíduo.** Reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: editora difel, 1998.

RICHARDSON, John. **Existential epistemology. A heideggerian critique of the cartesian project.** Oxford: Clarendon express, 1986.

ROCHA, Everaldo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. Brasília: Ed, brasiliense, 1998.

RODRIGUES, Celso. **O individualismo Moderno e o tempo do direito**. Texto cedido pelo autor.

ROSENZWEIG, Franz. **El nuevo pensamiento**. Madrid: La balsa de La medusa, tradução: Isidoro Reguera. 1989.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**: Lisboa: Edições Afrontamento. 2002.

_____. **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira, 2003.

SARDI, Sérgio Augusto. **Silêncio e sentido**. Filosofia Unisinos, Unisinos, v. 6, n. 1, p. 55-69, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O ser e o nada**. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **O testamento de Sartre**. Porto Alegre: L& PM, 1980.

_____. **Verdade e existência**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1990.

_____. **A Náusea**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1997.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Filosofia jurídica da alteridade**. Por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação. Curitiba: Juruá, 2000.

_____. **Criminologia e Alteridade**: o problema da criminalização dos movimentos sociais no Brasil. Revista de Estudos Criminais, v. 28, p. 59-64, 2008.

_____. **Hermenêutica filosofia e direito: o exemplo privilegiado da boa-fé objetiva no direito contratual**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lúmen-Juris, 2006.

_____. **Pessoa Humana e Boa-Fé Objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade.** In: José Luis Bolzan de Moraes; Lenio Luiz Streck. (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: programa de pós-graduação em Direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2005.* 1 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

_____. **A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade.** In: MORAIS, José Luis Bolzan de; STRECK, Lênio Luiz (orgs.) *Constituição, sistemas sociais e hermenêutica: programa de pós-graduação em direito da UNISINOS: Mestrado e Doutorado: Anuário 2008.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009. *prelo.*

_____. **LOCKE, John.** In: Vicente de Paulo Barretto. (Org.). *Dicionário de Filosofia do Direito.* São Leopoldo, Rio de Janeiro: UNISINOS, Renovar, 2006.

SILVA FRANCO, Alberto. **Do princípio da intervenção mínima ao princípio da intervenção máxima do direito penal.** *Justiça e democracia*, n. 1, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento.** Uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Editora nova harmonia, 2004.

_____. **O tempo e a máquina do tempo.** Estudos de filosofia e pós-modernidade. Porto Alegre: Edipurs, 1998.

_____. **Sobre a construção do sentido.** O pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Sentido e alteridade.** Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia – nº 120, 2005.

_____. **Totalidade e desagregação.** Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. **Em torno à diferença.** Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008.

_____. **Razões plurais. Itinerários da racionalidade ética no século XX.** Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. **Existência em decisão.** Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Sujeito, ética e história.** Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. **Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade :** Do estado de exceção da violência sem memória ao estado de exceção da excepcionalidade do concreto. Revista Veritas, Porto Alegre, v. 51, p. 129-139, 2006.

_____. **Justiça em seus termos. Dignidade humana, dignidade do mundo.** No prelo. Texto cedido pelo autor, 2008.

_____. **Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas.** In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.) Fenomenologia hoje. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude.** Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Ed. Uniuí, 2001.

_____. **Diferença e metafísica. Ensaio sobre a desconstrução.** Porto Alegre: edpucrs, 2000.

_____. **Uma Breve introdução à filosofia.** Ijuí: editora uniuí, 2005.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: editora Ithaca, 1966.

STRECK, Lênio. **Verdade e consenso. Constituição, hermenêutica e teorias discursivas.** Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2006.

TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad** Barcelona: Piados 1994.

TIBURI, Márcia. **Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Adorno.** Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

UNITED NATIONS. **Annual Programme Budget. New yourk**, EUA: United Nations Press, 2007.

VENTURA, Deisy Freitas. **Hiatos da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço de conjugação entre estatualismo e cosmopolitismo**. In: José Luiz Bolzan de Moraes; Lênio Streck. (Org.). Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Voltaire**. Coleção os pensadores, São Paulo: Abril Cultural. 1978.

ZELJKO, Loparic. **Ética e finitude**. São Paulo: editora escuta, 2004.

YOUNG, Jock. **Sociedade excludente**. Exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente. Rio de janeiro: Renavan, 2002.