

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

P769

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

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

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00035-1

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

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

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

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

Apresentação

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

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

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

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

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

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

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

José Ricardo Ferreira Cunha

Resumo

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

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

Abstract/Resumen/Résumé

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

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

I) INTRODUÇÃO

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

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

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

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

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

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

II) ÉTICA COMO METAFÍSICA E TRANSCENDÊNCIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III) A ÉTICA E O SUJEITO DA INJUSTIÇA SOCIAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV) CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

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

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

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

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

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

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