

Gabriel dos Anjos Vilardi

**UMA REFLEXÃO ÉTICO-POLÍTICO-FILOSÓFICA DA ALTERIDADE
NEGADA NO CÁRCERE**

Monografia de Bacharelado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Gabriel dos Anjos Vilardi

**UMA REFLEXÃO ÉTICO-POLÍTICO-FILOSÓFICA DA ALTERIDADE
NEGADA NO CÁRCERE**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de graduado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

AGRADECIMENTOS

Provavelmente, não teria cursado Filosofia, se não fosse dentro desse contexto formativo da vida religiosa consagrada. Nessa mínima Companhia de Jesus, aprendi que além dos votos, também a longa formação jesuítica só faz sentido quando vivida sob a ótica da missão. Mais do que acumular conhecimento ou tornar-se erudito, penso que essa etapa da Filosofia deve ser saboreada nessa perspectiva apostólica: uma possibilidade de aprofundar a análise crítica da complexa realidade e capacitar-se para oferecer respostas criativas e comprometidas com um mundo mais justo.

Dentro dessa lógica, pude encontrar no Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior um orientador que me apresentou um pensamento filosófico engajado e militante. Para além das categorias abstratas e dos conceitos herméticos, vislumbrei ser possível fazer uma “filosofia em situação”, conectada com a vida pulsante dos oprimidos. Sua docência e pesquisa me inspiraram a buscar uma reflexão encarnada no nosso chão latino-americano: lugar filosófico em que pretendi enraizar estas páginas.

Portanto, minha homenagem e admiração ao insigne mestre pela paciência e grande estímulo que me dirigiu nos últimos tempos. Suas palavras me ajudaram a dar sentido e a me reconciliar com a Filosofia. Seu testemunho me mostrou que pensar outramente é imprescindível! Afinal, filosofar sem paixão não faz sentido.

*“É tarde,
porém é nossa hora.
É tarde,
porém é todo o tempo
que temos nas mãos
para fazer o futuro.
É tarde,
porém somos nós
esta hora tardia.
É tarde,
porém é madrugada
se insistirmos um pouco”.*

Dom Pedro Casaldáliga

RESUMO

A Ética da Alteridade, concebida por Emmanuel Levinas como filosofia primeira, oferece a possibilidade de pensar outramente a relação humana, para além do ser e da ontologia. A epifania do Rosto rompe a Mesmidade e ordena à subjetividade ética a responsabilidade e a justiça perante Outrem. Por sua vez, a Ética da Libertação de Enrique Dussel propõe uma análise crítica do contexto socioeconômico, a partir da realidade latino-americana. A globalização da exclusão e o sistema explorador-opressivo, enquanto Totalidade, geram alteridades violadas, entendidas como comunidades de vítimas. Assim, o presente trabalho possui como fim considerar a alteridade negada no cárcere e os seus desdobramentos. Nesse sentido, a práxis da libertação passa pelo reconhecimento da situação de opressão de que se é vítima, bem como a afirmação da força e unicidade próprias daqueles que sofrem a violência. Para que não se incorra em um reformismo superficial, o critério último da ação transformadora deve ser a comunidade de vítimas, como protagonista dessa luta por libertação. Portanto, recuperar a dignidade inalienável do Rosto do Outro-encarcerado constitui-se como dever urgente e imperioso de toda humanidade.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade. Responsabilidade. Cárcere. Vítima. Libertação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
1 ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS.....	8
2 ÉTICA DA LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL.....	16
3 A ALTERIDADE NEGADA NO CÁRCERE.....	26
CONCLUSÃO.....	31
REFERÊNCIAS.....	33

INTRODUÇÃO

Nos albores da terceira década do século XXI, a sensação de retrocesso pulsa desconcertantemente no coração da humanidade. Apesar de profusas e numerosas conquistas científicas e tecnológicas, o sabor amargo do fracasso pode ser percebido com facilidade em muitas partes do mundo. Mesmo nos países mais desenvolvidos e com alto poderio econômico-militar, a barbárie parece prestes a romper impiedosa e assustadoramente.

Ao redor do globo, alguns projetos autoritários de poder rondam a espreita, apenas aguardando o mínimo sinal de cansaço das envelhecidas democracias ou de fragilidade das mais novas, para tomar o controle com suas totalitárias e vazias promessas de segurança, fundadas no medo da alteridade. O medo, esse terrível e manipulável sentimento humano! Esse mesmo medo que enfraquece as relações e distancia as pessoas e as nações da busca permanente pelo bem comum.

As duas Grandes Guerras Mundiais seguidas pelo tenso período de Guerra Fria não foram suficientes para consolidar as bases de uma convivência pacífica e solidária entre os povos. Hoje vive-se aquilo que o Papa Francisco tem denunciado como a Terceira Guerra Mundial em pedaços, fragmentada em sangrentos conflitos regionais. Uma rápida análise no cenário global permite se deparar com os prolongados combates na Síria, no Afeganistão, no Iraque, no Sudão do Sul, na Líbia, no Iêmen etc.

Entretanto, não se trata apenas de meras turbulências internacionais. Internamente as sociedades encontram-se divididas e polarizadas, cada vez mais fechadas em si mesmas. Os mitos da meritocracia e do desenvolvimento ilimitado resistem robustecidos pela ganância e pelo egoísmo propalados pelos poderosos mercados financeiros. Esses perversos mecanismos e o fato da política ser forte e crescentemente controlada pelo poder econômico aprofundam a alta concentração de renda e a desigualdade social dos países periféricos.

O Brasil, infelizmente, não destoa dessa lógica cruel, ávida a todo custo pela prosperidade financeira. Acontece que essa mentalidade insaciável por lucros produz severas consequências ao gerar violência e muitas vítimas. Dentre elas, os encarcerados, reféns de uma Totalidade opressora e vingativa. Uma situação deplorável que desponta dos cárceres e arrasta-se há muitas e vergonhosas décadas.

Como proposta dessa monografia, pretende-se enfrentar a questão a partir de duas éticas marginais, críticas à filosofia tradicional. Na primeira parte, utilizar-se-á o

pensamento da alteridade, desenvolvido pelo filósofo judeu, Emmanuel Levinas. Para ele o encontro no face-a-face faz com que a responsabilidade e a justiça antecedam a verdade e o conhecimento. O Rosto do Outro suscita uma Palavra que é mandamento e, portanto, compromete e engaja a subjetividade ética. O Mesmo acolhe, como hospitalidade, o inapreensível que escapa a si e se revela totalmente Outrem.

Segundo essa compreensão anti-hegemônica, que pretende ser um freio a violência ególotra do ser humano, o Rosto precisa assumir uma “carne”, uma concretude histórica. Com esse objetivo, no segundo momento desse trabalho, apresenta-se a Ética da Libertação e seu panorama crítico das sociedades latino-americana e brasileira, com suas enormes injustiças sociais. O “terceiro” de Levinas torna-se uma comunidade de vítimas, protagonista principal da autolibertação.

Por fim, no último capítulo, optou-se por aprofundar a realidade carcerária e sua dignidade vulnerabilizada, conforme uma breve análise ético-político-filosófica. Após uma visão geral sobre o contexto prisional do país, a reflexão detém-se no Outro-encarcerado e violentado. A partir da experiência do encontro com essa alteridade negada, vislumbra-se uma comunidade de vítimas que resiste na luta pela vida, em meio a muitas forças da morte.

De acordo com a práxis sistematizada por Enrique Dussel, discorre-se sobre o processo de libertação e as demandas por conscientização da situação de opressão, juntamente com o reconhecimento da positividade representada pela cultura das vítimas. Aponta-se que o critério último da ação transformadora, comportando sempre alguma necessária e saudável dose de utopia, deve ser a comunidade dos encarcerados. Trata-se, pois, de um dever ético de todos os membros da sociedade: garantir a preservação da alteridade no cárcere. Ademais, negar qualquer alteridade implica negar toda alteridade.

1. ÉTICA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

Enquanto Heidegger pretende recuperar o “ser do esquecimento”, Emmanuel Levinas, coloca em xeque a supremacia do “Eu” e denuncia com lucidez o “esquecimento do outro” no pensamento filosófico ocidental. Em contrapartida, propõe uma ética pós-metafísica, “para além do ser” e da obsessão ontológica. Uma oposição ao pensamento da totalidade e a filosofia da história de Hegel.

Observa que “a racionalidade pura da justiça em [...] Hegel consegue fazer pensar a singularidade humana como irrelevante e como se não fosse a singularidade de uma unicidade, mas de uma individualidade anônima” (LEVINAS, 2014, p. 35). A propósito, trata-se de traço característico da modernidade: o solitário individualismo.

Como filosofia primeira, será anterior a qualquer ontologia. Nesse sentido, “o filósofo denuncia a *tiranía do discurso* ou *violência* identificada ao sistema”, para quem Heidegger representa o seu principal expoente, e “constata que essa *violência* pervade todos os níveis da experiência do ser” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 152).

O autor pretende com sua obra buscar “um significado de sentido que, originariamente não é tema, não é objeto de um saber, não é o ser de um ente, não é representação” (LEVINAS, 2014, p. 27). Em uma sociedade em que a tecnociência e o capitalismo financeiro ditam as normas socioeconômico-políticas, a ética levinasiana revela-se extremamente atual, porque provoca o deslocamento do Mesmo.

Ademais, seu pensamento resgatou a centralidade que está “no humano, no fato inicial de que o homem importa para o outro homem” (*Ibidem*, p. 31). Ciente de que suas “propostas não têm a pretensão ao exclusivismo das filosofias da história” (*Ibid.*, p. 30), o pensador oferece um humanismo do outro homem, com um novo sentido do humano. Reflexões desafiadoras de uma compreensão que traz como paradigma o excesso de si.

Em sua principal obra, *Totalidade e Infinito* (1961), o filósofo franco-lituano apresenta uma outra perspectiva ao falar da “ética como ótica espiritual”. Ou seja, uma ética da não-indiferença em relação ao Rosto, que rompe com o estado de barbárie da pura indiferença. Esse pensamento se contrapõe às éticas teleológica e deontológica, focadas no agir e no dever, respectivamente.

No seio da interioridade existem dois estágios distintos que formam uma zona fronteira. O primeiro refere-se a uma interioridade complacente consigo, chamada de animalidade racional. Nesta separação entre o “Eu” e o mundo há fruição prazerosa daquele que está voltado para si. No segundo estágio, acontece uma subversão em que,

na radicalidade do encontro, irrompe a humanidade. Só então, com esse evento, em que, no surgimento do heterônimo o Mesmo se implica, se instaura uma nova possibilidade. Como sintetiza Ribeiro Júnior (2005, p. 17), “diante do Rosto, viver significa ‘um-para-o-outro’ na justiça, antes de ser um viver-com-o-outro no ser ou em vista do Bem”. Evidente, assim, o caráter dialógico dessa relação que está sempre aberta ao inusitado.

De origem judaica, em sua longa vida (1906-1995), o autor viveu os horrores dos regimes totalitários do século XX. Especialmente marcado pela destruição nazista, escapou do holocausto, *Shoah*, mas em sua filosofia permaneceram as reverberações desse experimento de dominação humana. Um pensamento contrário à “filosofia da violência” que “reduz o desejo à *necessidade*” (*Ibidem*, p. 153).

Sua posição será uma “tentativa de responder ao dilema da *destruição da linguagem* e do eu, como efeito da *redução do Outro ao Mesmo*” (*Ibid.*, p. 146). Um autocentramento empobrecedor e autoritário, sobrecarregado de si, em que “a vida mesma do indivíduo se constitui como ‘violência’(EN)”. Pura tentativa de aniquilamento da alteridade.

A autorreferencialidade produz uma vida tão estéril que “o ‘vivente é essencialmente o Mesmo e o Mesmo determina o outro sem que o outro determine jamais o Mesmo”. Aqui há somente imposição da homogeneidade que gera achatamento da própria individualidade. E nesse movimento de subjugação “o *eu a-social* é, desde então, considerado a causa ou a raiz última da violência imposta ao outro” (*Ibid.*, p. 155).

Por isso sua contundente crítica a Heidegger pela sua omissão, porque “*la luz y el sentido sólo nacen con el surgimiento y la posición de existentes en esa horrible neutralidad del existir*” (LEVINAS, 2004, p. 273). Ademais, sua filosofia rompe com essa neutralidade e promove o engajamento da subjetividade ao compromete-la com seu interlocutor.

Mesmo reconhecendo o impacto do autor de *Ser e Tempo* em sua filosofia, Levinas (*Ibid.*, p. 274) propugna a insuficiência de sua ontologia, pois “*la comprensión heideggeriana del Ser del ser -, se lo sustituye primordialmente por la relación de ser a ser, que no equivale sin embargo a una relación de sujeto a objeto, sino a una proximidad, a la relación con el Otro*”. Para além das categorias clássicas de sujeito e objeto, o filósofo fala sobre o irrepresentável e absolutamente Outro que, nessa relação assimétrica, condiciona a liberdade do Mesmo.

Essa dissimetria, por sinal, será a principal diferença com o pensamento de Martin Buber, que defende a reciprocidade na relação Eu-Tu. Para Levinas não se verifica

qualquer equivalência entre as partes. Existe uma desigualdade inassimilável e intransponível que, por sua vez, remete à transcendência.

Isto porque, como explica Ribeiro Júnior (2005, p. 154), “a partir da reciprocidade esquece-se que o ‘face-a-face’ é anterior à pergunta pela verdade, pois aquilo que se diz, ou o conteúdo comunicado, só é possível graças à situação ética do face-a-face em que o outro aparece antes mesmo de ser conhecido”. De outra feita, pode-se dizer que a ética e a justiça são mais relevantes que a verdade. Junto com Franz Rosenzweig, ambos filósofos judeus irão marcar significativamente a ética levinasiana.

Sem descartar a importância da matriz grega, ao afirmar que “tudo pode ser traduzido” nesta língua (2014, p. 38), Levinas nunca escondeu a enorme influência da tradição bíblico-hebraica na constituição do seu pensamento. Quando acusado de misturar discurso filosófico com religião não negou a sua intenção de apontar “a transcendência no pensamento natural, no acercamento ao outro” (*Ibid.*, p. 36). Afinal, foi um crítico do resultado niilista da filosofia contemporânea. Todavia, defendeu que a religião possui um viés distinto da filosofia, qual seja, a perspectiva da consolação.

Ao beber da fenomenologia de Edmund Husserl, defendeu uma revalorização dos profetas em sua ética do Rosto. Não sem ressalvas diz que “*pese a su intelectualismo y su certeza en cuanto a la excelencia del Occidente, Husserl habrá puesto así en cuestión el privilegio platónico, hasta entonces nunca discutido, de un continente que cree tener derecho a colonizar el mundo*” (*Idem*, 2004, p. 272/273). Pensa uma subjetividade que não é englobada na totalidade, nem racional nem normativa do grupo. Ao ultrapassar o impulso controlador, assegura a soberania da alteridade e alarga horizontes.

Assim, sua ética da responsabilidade se desenvolve a partir da “epifania do Rosto” que se dá no diálogo do face a face. Levinas questiona, portanto, os fundamentos da ética hodierna como resposta à crise da modernidade. Nessa esteira assevera Ribeiro Júnior (2005, p. 145) ao trazer o Rosto como “significação sem contexto”:

Ao pretender contrapor-se ao equívoco das filosofias pós-modernas derivadas das ciências modernas que descontroem a metafísica – mas fazem a apologia do pluralismo de sentido –, Levinas anunciará a situação original da relação ética com o outro como a única possibilidade do retorno do ‘sentido’. [...] Diante do Rosto do Outro emergem as ‘normas da moral como juízo e sentido de todas as significações, linguagens e culturas’ (HH 61).

Não se trata de um Rosto silenciado, inerte, imóvel. Mas de um Rosto que se faz palavra e se expressa. O Outro, que afeta e questiona, suscita no eu um comprometimento como obediência. Pois, “na relação com o outro se realiza a verdadeira justiça como

resposta ao seu mandamento” (*Ibid.*, p.147), que, sem se impor, limita e coloca os parâmetros da justiça. Deparar-se com o Rosto é ouvir “a primeira palavra ‘não matarás!’” que “não se deixa reduzir a uma simples regra de conduta” (*Ibid.*, p. 148). Ou seja, é o Outrem que desperta na subjetividade uma obrigação ética, um dom de si a ser oferecido.

Há uma superação da ética eudemonista voltada para a felicidade do eu, com a afirmação da lógica da gratuidade, uma vez que:

[...] a *relação com o Rosto* como relação ética anterior a qualquer bem que proceda do interior da ação do sujeito e da consciência moral. O Bem não pode ser buscado senão como *desejo* e desejo que não pode ser reduzido ao Mesmo porque o *Outro está para além do ser*. A *felicidade* é, pois, felicidade de *bem viver para o Outro*, sem esperar nenhuma recompensa como ‘martírio’ do Mesmo. (*Ibid.*, p. 116).

Em uma sociedade majoritariamente egoísta voltada para o bem-estar e o sucesso pessoal, uma ética que renuncia a satisfação própria em detrimento da felicidade do Outro beira ao absurdo. No mínimo, desconcertante. Trata-se, pois, de uma ética “para além da visão e da certeza”, contrária a categorização e objetivação das situações. A *eudaimonia* é substituída pela “paz (*shalom*) do Outro colocada no interior do Mesmo” (*Ibid.*, p. 17). Em outras palavras, uma ética da alteridade, que não gira em torno de si e nem se ocupa apenas da sua autorrealização.

Há, pois, uma outra perspectiva, em que a felicidade não é o fim do sujeito, mas “o ‘eu’ encontra-se numa *situação ética* em que é *bonificado* pelo encontro com o outro humano”. Esse Outro que irrompe diante do Mesmo, ultrapassando a permanência na mesmidade (razão), “é *revelação/Desejo* e lei que lhe ordena realizar o bem do Outro ou sua *redenção* na virtude da paciência e do amor” (*Ibid.*, p. 117). Portanto, sucede-se uma transformação significativa, na medida em que “a justiça como discurso ético opõe-se ao *discurso da felicidade* da filosofia da totalidade ou da história” (*Ibid.*, p. 150) e antecede todos os demais discursos.

Como diz Levinas (2004, p. 275), a ideia de infinito vem de Descartes para quem “*el Yo que piensa posee la idea de lo infinito: la alteridad de lo Infinito no se amortiza con la idea*”, em uma crítica a Platão. Indo além da filosofia cartesiana, o filósofo judeu aponta a origem do desejo ao provocar: “*un pensamiento que piensa más de lo que cree pensar, ¿qué es esto sino Deseo?*” (*Ibid.*, p. 276).

Trata-se do desejo do Outro que é insaciável e abre ao infinito. Nesse sentido, Levinas (2012, p. 49) acrescenta que “o Desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes”. Não se trata aqui de uma necessidade calculada, de um interesse forjado ou de uma busca condicionada. Mas

é nesse encontro com o Outro que está o sentido da própria existência. Uma verdadeira dinâmica centrípeta, para fora de si.

Pode-se dizer que a crise da linguagem é superada pela linguagem ética, anterior a linguagem do *logos*. Ou seja, a responsabilidade pelo Outro, princípio de individuação, é anterior à própria liberdade. De outro modo, “o que se revela nessa linguagem é seu antagonismo ao primado do discurso impessoal da razão uma vez que, *filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não coloca em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça (TI 38)*” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 147).

A humanização do ser humano ocorre pela ética (lógica da paz), “enquanto a linguagem é dada pela palavra do outro” (*Ibid.*, p. 149). Mas, poder-se-ia perguntar: não há violência por parte do mandamento do Rosto? Não haveria mera substituição do Mesmo pelo Outro? Ou ainda uma “totalidade da alteridade”?

As respostas às indagações são negativas. Isto porque Levinas introduz a categoria de “eleição” na sua teoria ética. Conforme preleciona Ribeiro Júnior (*Ibid.*, p. 150) a esse respeito, nesse confrontar-se, “o outro interrompe o conhecimento, a reciprocidade e o reconhecimento a que a liberdade poderia pretender sobre ele”. O Outrem que não pode ser reduzido a totalidade ou sequer adestrado.

Justamente nesse momento “seu mandamento pela Palavra/revelação elege a subjetividade”. Por isso, não existe uma ordem pré-estabelecida e “onde a *subjetividade* aparece como *an-árquica*, ou sem fundamento em si, ou no ser ou na razão, a ética identifica-se com o *discurso da justiça*”, sempre comprometida com o terceiro.

Na tessitura da ética levinasiana, contudo, não se almeja à destruição da individualidade. Ao contrário, para que aconteça o acolhimento desinteressado da exterioridade desprezada, o “Eu” não pode se diluir, desaparecendo. A saída incondicional de si rumo a Outrem, superando a solidão pessoal, implica na manutenção de uma distância abissal entre ambos. Só assim o totalmente imprevisível pode ser recebido pela individualidade.

Então, não se está diante de violência, mas de responsabilidade perante o diferente. Responsabilidade que devolve a unicidade à subjetividade. De outra forma, “a lei do Rosto não me violenta porque deixa espaço à minha palavra-resposta como obra de justiça”. Como já afirmado há uma tensão dinâmica, pois “a lei do outro se revela como uma oposição anterior à minha liberdade e a coloca em movimento”. Esse deslocamento “desencadeia um dinamismo na subjetividade que a faz ser um ‘existir para o outro’ (TI 292) como ‘bondade’ (TI 243)” (*Ibid.*, p. 159).

Há um engajamento do Mesmo pela justiça do Outro, não pela arbitrariedade ou subserviência humilhante. O Rosto possibilita essa fidelidade, uma vez que “na proximidade o eu se justifica na ‘consciência da obrigação’ à palavra do outro pela atividade da justiça”. Esta “não é senão o cuidado pelo bem e pela felicidade daquele que o ordena” (*Ibid.*, p. 161/162). Nisso compreende a autonomia da subjetividade.

O filósofo critica a autonomia baseada na razão como princípio supremo, na complacência do ser consigo mesmo. Esclarece que “*la libertad que vive en función de la conciencia se inhibe ante el Prójimo, cuando en verdad miro fijamente, con franqueza, sin artimañas ni evasivas, sus ojos desarmados, absolutamente desprovistos de protección*”. A estranheza do Outrem ativa o Desejo daquilo que escapa a qualquer esquema e ordenação prévios.

Diante do Outro não há fuga, porque “*la conciencia moral es, precisamente, esa franqueza*” (LEVINAS, 2004, p. 275). Logo, “*lo infinito en el rostro no aparece como una representación*” ou apreensão do real, mas “*cuestiona mi libertad, que se descubre asesina y usurpadora*” e “*este descubrimiento [...] es por entero heteronomía*” (*Ibid.*, p. 276). Um viver *outramente*, no descentramento de si diante de uma enigmática presença.

Por outro lado, essa perda “da espontaneidade da liberdade como violência faz emergir uma subjetividade vulnerável” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 149). Uma ética que, depois da destruição causada pela força do nazifascismo, não se amedronta, pois, em afirmar uma relação esteada na franqueza e na fraqueza do ser humano. A debilidade não precisa ser travestida de força.

Por que não? Porque “o Rosto que me olha me afirma excluindo o domínio que eu exercia sobre ele”. A alteridade reafirma a humanidade do Mesmo. Não há espaço para o extermínio, pois “o face-a-face é, assim, uma impossibilidade de negar o outro, é uma negação da negação”. Esse radical compromisso desencadeado pelo “Rosto [...] é condição de possibilidade ética para que o próprio ‘eu’ idêntico a si possa ordenar ao outro que ‘me’ dê uma ordem ou mandamento, isto é, o ‘eu’ pode mandar que o outro o mande” (*Ibid.*, p.167). Ora, a própria subjetividade coloca-se em interrogação.

Considerando seu posicionamento crítico às éticas eudaimonistas, não faria sentido o filósofo judeu privilegiar o indivíduo em detrimento da coletividade. Para Levinas (2012, p. 49) o Desejo do Outro é socialidade, pois “escutar o Rosto é ‘escutar justiça social’ (DL 21)” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 163). Essa dimensão não está excluída de sua ética porque “o imperativo do Rosto ordena a justiça social, pois encontrar-se com o outro é deparar-se com o terceiro” (*Ibid.*). Logo, não se trata de cingir-

se a um particularismo extremo, ao contrário “a exigência da *justiça* se estende a *todo homem* e não se restringe a um Rosto” (*Ibid.*).

Por ter experimentado pessoalmente, Levinas aponta o risco de formação de um Estado autoritário que rejeita a dignidade das subjetividades éticas. Conforme explica Ribeiro Júnior (*Ibid.*, p. 152):

[...] o Estado é visto como lugar da unificação das liberdades é o referencial último do sujeito como aut-arquia. O diferente, o separado, o outro são tomados como ameaça ao sistema ou à razão, ou vistos como hostis à totalidade. Dentro do sistema, a maior violência que se pode fazer ao outro é ignorá-lo como outro. Ignorá-lo significa o mesmo que englobá-lo no discurso sem palavra em que o outro passa a ser definido a partir do gênero, da universalidade da razão etc.

Apesar de reconhecer a possibilidade da encarnação da violência nas instituições estatais, econômicas e religiosas o filósofo não as descarta. Mesmo porque seria muita ingenuidade defender um modelo de vida em sociedade que prescindisse totalmente dessas mediações. Sem deixar de reconhecer a relevância desse aparato organizativo, Levinas reforça que a responsabilidade pelo terceiro é sempre anterior à liberdade e independe de qualquer estrutura externa (*Ibid.*, p. 169). Como um aviso constante em sua obra, o filósofo fala do risco da violência institucionalizada:

A liberdade necessita do Estado e a consciência moral sozinha não dá conta de conter a violência. Entretanto, no ideal do Estado moderno, a *subjetividade* é reduzida ao *anonimato* da *política*. Na política há sempre ‘o risco de a lei escrita se tornar uma outra tirania ou violência, aliás, bem mais, contrária às liberdades’ [...]. (*Ibid.*, p. 154).

Por isso, o autor insiste que através do Rosto o Mesmo, como criatura, deve aprender “não apenas que foi criada pelo outro, mas que é potência obediencial (capacidade) para responsabilizar-se por ele” (*Ibid.*, p. 168). Há uma aprendizagem que constitui a liberdade do “eu”. Nessa lógica do dom “o ‘eu’ é hospitalidade para o Outro”. Como unicidade que se faz acolhimento “é insubstituível na resposta pelo mandamento que vem do outro”. E a partir dessa responsabilidade se dá a “justiça do único que hospeda em si o apelo do Rosto” (*Ibid.*, p. 169).

Inegável que “a força da filosofia da alteridade, onde a infinitude de Outrem atravessa a própria subjetividade, remete para o além da essência” (SAYÃO, 2003, p. 61) e abre uma brecha na totalidade, conforme uma razão pré-originária. Destarte, “a subjetividade anfitriã jamais poderá ser considerada como resultado das estruturas do inconsciente, como produto do meio social, do contexto, da cultura, da ‘linguagem como

sistema de signos' (TI 193, 228)” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 169). Está, portanto, para além de qualquer ontologia ou contrato social.

A dignidade da individualidade é revelada sempre pelo Outro. Outrem que, como supramencionado, é terceiro e constitui-se como justiça social. Ora, “na situação social, diante do ‘terceiro’, a subjetividade aquém da reflexão sobre si recebe a lei que procede do Rosto que fala, clama e reclama justiça” (*Ibid.*, p. 158). Obviamente, jamais uma justiça cega à epifania do Rosto. Isto porque como alerta Levinas (2014, p. 35) “a justiça inseparável das instituições, e assim também da política, corre o risco de levar a desconhecer o rosto do outro homem”.

Isso se dá não em um contexto neutro ou abstrato, mas na concretude da realidade, com todas as suas exclusões e injustiças socioeconômicas. Logo desconsiderar a “carne’ do Rosto seria desconsiderar a própria alteridade, porque “a relação com outro não pode abstrair-se da situação social que é por sua vez indissociavelmente corpórea e econômica.” (*Ibid.*, p. 164). Pensar outramente passa por uma justiça que engloba uma multiplicidade diversa de Rostos de muitos Outros.

2. ÉTICA DA LIBERTAÇÃO EM ENRIQUE DUSSEL

A filosofia da libertação foi gestada na América Latina entre as décadas de 1960 e 1970, juntamente com a sua vertente teológica. Para além de um pensamento puramente dogmático e eurocêntrico, esse movimento filosófico concebe a “filosofia em situação”, a partir do contexto histórico-cultural latino-americano. Uma forma de pensar que valoriza as periferias oprimidas em detrimento do centro dominante.

De outro modo, trata-se de uma filosofia que, para além dos referenciais teóricos, compromete-se com uma práxis da libertação. Apresenta um pensamento engajado que possui como parâmetro último o próprio povo latino-americano. E, por meio de suas análises críticas, questiona um sistema que exclui, escraviza e mata uma maioria explorada e historicamente silenciada.

Uma perspectiva filosófica que desinstala e não se furta de colocar em xeque a longa história da filosofia tradicional, conforme aponta o manifesto da *Revista de Filosofia Latinoamericana*, em seu número 3:

O pensar filosófico que não assuma uma postura crítica acerca de seus condicionamentos e não se lance historicamente no esclarecimento e na libertação do povo latino-americano é agora, mas o será muito mais no futuro, um pensar decadente, supérfluo, ideológico, encobridor, desnecessário. (*apud* PINTO, 2007, p. 221).

Dentre os inúmeros filósofos da libertação que muito contribuíram para aprofundar um pensamento latino-americano crítico, Enrique Dussel deu sua valiosa contribuição ao desenvolver com ousadia a obra *Ética da Libertação* (1998). Nela propõe-se a defender uma ética do cotidiano, numa tentativa de superar as abstrações teóricas vazias e desconectadas da realidade de opressão que vive grande parte do continente.

O autor parte do “*modo de realidade* de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação”. Defende que, diante de um capitalismo selvagem e cruel, “esta Ética seja uma ética de afirmação total da vida humana ante o assassinato e o suicídio coletivo para os quais a humanidade se encaminha se não mudar o rumo de seu agir irracional”.

Como um forte grito de denúncia afirma que “a *Ética da libertação* pretende pensar filosófico-racionalmente esta situação real e concreta, ética, da maioria da humanidade presente, próxima de um conflito trágico de proporções nunca vistas na história da espécie humana, filogeneticamente falando” (DUSSEL, 2012, p. 11). Não é

difícil perceber as tragédias anunciadas, que já são em parte realidade, como a crise climática, a migração em massa de refugiados, as pandemias globais...

Como não poderia deixar de ser, o filósofo argentino busca contextualizar o ambiente em que insere a sua ética-crítica. Um mundo pós-queda do Muro de Berlim e derrocada do bloco socialista capitaneado pela URSS, em que o capitalismo parece finalmente ter triunfado como única e incontestável possibilidade. Ao colocar a pergunta, um inegável mal-estar parece irromper avassaladoramente: “ter-se-á, afinal, realizado a ‘revolução liberal mundial’ diante dos olhos atônitos das multidões empobrecidas e excluídas por milhões do tal festim?” (*Ibid.*, p. 544).

Com uma dose de realismo chocante, Dussel (*Ibid.*, p. 15) expõe que sua ética “não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem para épocas excepcionais de conflito ou revolução”. Não se trata de mera utopia vazia, desprovida de fundamento teórico, ainda que reconheça a importância de se preservar o seu papel. Ensina (*Ibid.*, p. 564) que “esperança na utopia possível abre o espaço que cobre a distância entre a factibilidade e sua efetiva realização”. Frisa que diante de tanta destruição “é uma utopia da vida que pretende vencer as utopias da morte”. E que os oprimidos as necessitam, porque são elas “que justificam a existência das vítimas”.

Com a prevalência de um sistema econômico que parece jamais arrefecer sua fúria insaciável, o filósofo (*Ibid.*, p. 15) almeja refletir “desde e em favor das *imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização*, na presente ‘normalidade’ histórica vigente”. Infelizmente, mesmo em tempos pandêmicos de COVID-19, o “novo normal” vai se desenhando na velha esteira da manutenção do *status quo*.

As elites locais, em consonância com o capital financeiro global, agem para a perpetuação confortável de suas ideologias nas mais diversas esferas, sejam políticas, econômicas, culturais, religiosas etc. Seu pensamento remete a hegemonia de uma totalidade branca, eurocêntrica e colonial que tem aversão à pluralidade e à divergência.

A racionalidade que informa este sistema é cínica e só está interessada na mão de obra barata e cativa que lhe servirá, bem como no potencial mercado consumidor a ser conquistado. Todavia, é imperativo afirmar-se a “subjetividade independente do ‘sistema’” e da sua utilidade para o mesmo, que nunca “não é só um ‘fim’ – como a pessoa kantiana – mas é um sujeito que *põe e julga os fins*” (*Ibid.*, p. 583).

Os modos de vida alternativos adotados por alguns povos originários, baseados em uma economia solidária e de partilha, juntamente com a preservação do meio ambiente, causam um incômodo intolerável aos donos do poder. Estes usam de todos os

artefatos legais e ilegais para tomar suas terras e interferir em suas culturas, desejando, inclusive, seus extermínios. Afinal, a sobrevivência desses exemplos concretos e mensuráveis constitui prova cabal da viabilidade de outros padrões de desenvolvimento. Uma ameaça ao sistema vigente!

Não há espaço para os descartados desse modelo excludente: as mulheres, os povos indígenas, os afrodescendentes, os LGBTQIA+, os refugiados, a classe trabalhadora, os sem-terra e as pessoas em situação de rua, os encarcerados... Por isso, essa permanente “morte das majorias exige uma *ética da vida*, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem” (*Ibid.*, p. 17). Correntes que, por sinal, muitas vezes, parecem inquebráveis.

Tal como a ética da alteridade, a “da libertação é uma ética da responsabilidade radical, já que se defronta com a consequência inevitável de toda ordem injusta: as vítimas” (*Ibid.*, p. 572). Uma lógica perversa que privilegia o aumento exponencial do lucro em detrimento da vida humana e da destruição ecológica. Esta racionalidade instrumental, corrompida pela desmedida ganância humana, tem gerado ao longo dos séculos um imenso contingente de marginalizados, conforme preceitua Dussel (*Ibid.*, p. 573):

Esta é a globalização de um *sistema formal performativo* (o valor que se valoriza, o dinheiro que produz dinheiro: D-D’, fetichismo do capital) que se ergue como critério de verdade, validade e factibilidade, e destrói a vida humana, pisoteia a dignidade de milhões de seres humanos, não reconhece a igualdade e muito menos se afirma como responsabilidade da alteridade dos excluídos, e aceita só a hipócrita exigência jurídica a respeito de cumprir o dever de pagar uma dívida internacional (fictícia) das nações periféricas pobres, ainda que pereça o povo devedor [...].

Vale asseverar que não se pretende jamais substituir o processo emancipatório de autolibertação dos oprimidos, oferecendo-se um caminho prévio e seguro, traçado de fora e do centro por intelectuais iluminados e superiores aos espoliados. De forma alguma há a ambição de se apontar um “marco teórico” para a liberdade. Mas, “o ponto de partida forte e decisivo de toda crítica [...] é a relação que se produz entre a negação da corporalidade (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados [...], e a tomada de consciência desta negatividade” (*Ibid.*, p. 313). Em síntese, o autor ensina a complexidade desta reflexão que se fortalece na conscientização da comunidade dos descartados:

Luta pelo reconhecimento de vítimas que operam transformações em diversas “frentes de libertação”, que esta Ética da Libertação fundamenta e legítima, podendo dar uma certa orientação, a partir de

critérios e princípios éticos, no dia a dia, para o exercício da práxis de libertação, desde as vítimas, de normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade, sem ter de esperar o tempo das revoluções quando estas são “impossíveis”. (*Ibid.*, p. 13).

Para o início do processo de libertação é preciso que o novo irrompa a partir do interior da comunidade excluída, superando, reiterando-se, qualquer forma de paternalismo ou tutela exterior. Para Dussel (*Ibid.*, p. 420) “a afirmação plena e positiva da própria cultura em nossos dias, no sistema mundial vigente” se dá em “dois momentos prévios” distintos. Deve acontecer o “descobrimento, feito pelas próprias vítimas, primeiramente, da opressão e exclusão que pesa sobre a sua cultura”, ainda que auxiliadas por aliados de suas causas, como intelectuais e militantes.

Mas, mesmo que fundamental, tal conquista é insuficiente, por si só! Pois, também é preciso que ocorra “a tomada de consciência crítica e autorreflexa sobre o valor do que lhe é próprio [...]”. Ou seja, não se pode estancar no primeiro momento, sob risco de se incorrer em vitimização aprisionante no intransponível ciclo vicioso do sistema. Haveria, portanto, não libertação, mas somente depreciação subjugada e amargurada, sem qualquer tipo de conquista.

A valorização das idiosincrasias de cada grupo oprimido é indispensável e basilar para a consecução libertária. Em tempos de padronização empobrecedora da globalização agressiva, as especificidades locais são violentamente eliminadas. Uma cultura homogeneizada impõe-se desde os grandes centros das indústrias midiática e tecnológica, controladas por um restrito clube de *holdings* financeiras transnacionais, pertencentes a um seleto rol de famílias bilionárias.

Revela-se essencial o rompimento da inércia e do corporativismo auto protetivo do sistema que se faz totalidade, segundo Levinas. A alienação dos sujeitos sócio-históricos necessita ser enfrentada com a convicção da inaceitabilidade da existência de setores inteiros da população excluídos do desenvolvimento e bem-estar. Imprescindível questionar-se o modelo de desenvolvimento adotado, uma vez que a explosão da desigualdade social se impõe como intolerável. Nesse sentido desenvolve Dussel (*Ibid.*, p. 302/303) esclarecedoramente:

Para a consciência cúmplice do sistema, as vítimas são um momento necessário, inevitável, um aspecto funcional ou ‘natural’ – como o escravo na pólis de Aristóteles ou os ‘menos favorecidos’ socioeconomicamente [...]. Para a consciência crítica, que só pode existir a partir de uma posição ética bem específica, e pelo exercício de um novo tipo de racionalidade (a razão ético-crítica) – entre outros aspectos esta ‘posição crítica’ coloca ao ator da mesma no perigo que corre o refém diante de possíveis ações coativas do sistema de eticidade

– as vítimas são re-conhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos, que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade ou dramatismo).

Não se pode negar que, mesmo em meio às crises, o mundo passou por ciclos de crescimento econômico considerável, nos últimos tempos. A questão é: qual desenvolvimento foi este? Segundo relatório da *Oxfam*¹, lançado em 2020, o número de bilionários dobrou apenas na última década chegando à cifra estratosférica de 2.153 pessoas. Estes são mais ricos que 60% da população mundial (4,6 bilhões de pessoas), enquanto que o 1% mais rico dos brasileiros possui 49,6% de toda a riqueza do país. Índice este superior à média mundial, figurando o país no ranking das nações mais desiguais do planeta².

Assim, ainda que haja uma sensação de progresso social, a concentração de renda no Brasil fica a cada ano mais escandalosa. É evidente, pois, que “a alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e perverso o sistema material dos valores, a cultura responsável pela dor injustamente sofrida pelos oprimidos, o ‘conteúdo’, o ‘bem’ (o que chamamos em outro trabalho *principium oppressionis*)” (*Ibid.*, p. 315). Mas esse processo é demorado e entremeado por uma forte lógica pró-dominância, que encanta com falsas promessas. Nesses termos descreve Dussel (*Ibid.*, p. 17) a possibilidade de engano frente ao discurso predominante:

Globalização-exclusão quer indicar o duplo movimento no qual se encontra presa a Periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital (principalmente em seu nível financeiro – capital *fictício*, nos diz Marx); mas por outro lado, a exclusão material e o discurso formal crescente das vítimas desse pretenso processo civilizador.

O mesmo Estado que perpetua a concentração excludente de renda também mantém traços autoritários na América Latina, tal como criticou Levinas com o seu pensamento anti-Totalidade. Enquanto o filósofo judeu “havia vivido o *fanatismo heroico* nazista; nós vivemos o heroísmo fanático dos ideólogos da ‘civilização ocidental e cristã’, com suas ‘guerras sujas’, suas ditaduras militares [...], que permite tornar factível um capitalismo periférico em crise” (*Ibid.*, p. 368). No Brasil, o cenário não é diferente.

¹ *Bilionários do mundo têm mais riqueza do que 60% da população mundial*, **Oxfam Brasil, 20 de jan. 2020. Disponível em:** www.oxfam.org.br/noticias/bilionarios-do-mundo-tem-mais-riqueza-do-que-60-da-populacao-mundial/htm.

² *Desigualdade aumenta no Brasil, e 1% da população concentra 50% da riqueza*. UOL, 24 de jun. 2021. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/06/24/distribuicao-riqueza-nacional---brasil.htm>.

Mesmo sendo uma obra do final dos anos 90 do século passado, a análise do trecho acima revela-se de uma atualidade inimaginável. Como negar essa realidade diante do discurso do governo Bolsonaro, eleito em 2018, com uma retórica da violência? Não se trata de um discurso camuflado, mas absolutamente direto e claro: a defesa de um Estado que deve exterminar alguns estratos da população que não se enquadram no conceito de “cidadão de bem”, como os LGBTQIA+, os povos indígenas e quilombolas, os sem-terra e sem-teto, entre outros.

Diante dos diagnósticos aterradores, o risco é suavizar a práxis libertadora e assumir um discurso reformista, que busca alterações pontuais conservando a dominação estrutural. Provavelmente mais cômoda e menos custosa em termos de implicações, “a ação ‘reformista’ é aquela que cumpre com os critérios e princípios de um ‘sistema vigente formal’; quer dizer, é uma ação como meio dentro dos marcos dos fins da razão instrumental de um sistema dado” (*Ibid.*, p. 534). As respostas, dentro dessa lógica, seriam meramente “cosméticas” e superficiais.

Os filósofos da libertação rechaçam esta posição, para não enfraquecer a luta das comunidades oprimidas, com o pretexto de concessões ínfimas e aviltantes. Trata-se de uma luta que, “[...] não é contra o capitalismo mas contra aqueles que, tendo sido críticos e pretendem ainda o ser, abandonaram a sua solidariedade teórica e prática com a comunidade de vítimas, embora digam o contrário – é ética, teórica e estratégica” (*Ibid.*, p. 538).

Já a ação libertadora implica em algum nível de condenação e ruptura com o sistema, com as causas estruturais de opressão, pois “o reformismo é conservador”, enquanto “as transformações libertadoras são críticas, mas podem parecer materialmente idênticas às do reformista” (*Ibid.*, p. 311). Todavia, diferentemente daquele, o critério último da ação transformadora será a comunidade oprimida.

Resta a indagação: como podem dialogar a ética da alteridade e a ética da libertação, ambas críticas a uma ética tradicional que é, em algum aspecto, conivente com a dominação? A genialidade do pensamento de Levinas que apresenta a responsabilidade pelo Outro como fundamento de qualquer relação, encontra na ética da libertação a possibilidade de localizar esse Rosto em um contexto socioeconômico concreto.

Para Dussel (*Ibid.*, p. 410), Levinas foi um “obsessionado por seus irmãos vítimas”, que “testemunha com sua filosofia ético-crítica, no sistema vigente, a maldade do ser, quando se fecha ao outro”. Esse testemunho se deu, inclusive, na sua carnalidade

de sujeito sócio-histórico pertencente ao perseguido povo judeu, ao ser preso em um campo de concentração nazista.

O Outro não é um outro qualquer, mas faz parte de uma comunidade de vítimas historicamente espoliadas, renegadas, marginalizadas. As situações de injustiça explodem na subjetividade ética, pois “a dor é o outro lado da pele, é a nudez, a mais desnuda de todo despojamento; existência que de sacrifício imposto – sacrificado mais que sacrificante, porque precisamente constringido à adversidade ou a dolência da dor – é sem condição” (LEVINAS *apud* DUSELL, 2012, p. 369).

Levinas trata dessa chaga exposta e latejante da *outridade* tornada vítima, em que “o desvelamento do rosto é nudez – sem forma – abandono de si, envelhecimento, morrer; mais desnudo que a nudez: *pobreza, pele desgarrada*; pele desgarrada: pegadas do mesmo” (*Ibid.*, p. 370). Esse encontro no face a face de um Rosto desfigurado suscita “esta re-sponsabilidade, de *spondere*: ‘tomar a cargo’ – em latim – o outro, é anterior à decisão” (DUSSEL, 2012, p. 411). A supra desenvolvida precedência ética da alteridade!

Em outras palavras, a libertação passa pelo reconhecimento da dor dos inocentes, inseridos em uma situação de exclusão e frutos de um sistema opressor, que despertam uma resposta sempre a partir das vítimas. Assim, qualquer mera omissão incide já em uma conivente violação da dignidade dos descartados. Nesse sentido discorre Dussel (*Ibid.*, 529):

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como ‘interpelação’ em última instância: é o sujeito que já não-pode-viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama ‘Tenho fome! Deem-me de comer, por favor!’. É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o ‘ego-alma’ não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal – feita ferida aberta última não cicatrizável. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical – sem metáfora possível-: morrer. É o critério negativo e material último e primeiro da crítica enquanto tal – da consciência ética, da razão e da pulsão críticas. Aquele que morrer ‘foi’ alguém: um sujeito, última referência real, o critério de verdade definitivo da ética. O outro é a vítima possível e causada por minha ação funcional no sistema.

Obviamente que toda ingenuidade deve ser afastada, na medida em que esse processo de libertação, *pari passu* com a conscientização da comunidade de vítimas, só acontecerá mediante uma longa e entranhada luta. Nenhuma conquista de direitos se dá desprovida de pressão reiterada e articulada dos interessados. Os opressores não fazem

concessões gratuitas ou desinteressadas. Não há benevolência por parte do sistema. Pode-se dizer que, quando muito, para permitir a sua continuidade sem sobressaltos, algumas migalhas são oferecidas para aplacar a fome do contingente de miseráveis.

Diante da inevitabilidade do conflito, deve-se pontuar a legitimidade do enfrentamento das vítimas contra o sistema dominante. Como toda institucionalidade, nesse embate deparar-se-á com mecanismos de preservação da ordem estabelecida, inclusive mediante o uso da força. A violência, contra aqueles que exigem o respeito a sua dignidade e que suas vozes sejam consideradas, é inconcebível.

Tal fato invariavelmente desencadeará alguma reação de resistência que pode violar as normas em vigor. Essa oposição será mais do que justificada e imprescindível para a consecução das mudanças pretendidas e qualquer rechaço da mesma pode ser caracterizado como ilegítimo. Nessa ocasião verificar-se-á o início daquilo que o filósofo da libertação denomina como o desmoronamento moral do sistema. Se assim não fosse, a autolibertação seria inalcançável e ilusória. Vale observar a ponderação de Dussel (*Ibid.*, p. 546) a esse respeito:

Para esses novos sujeitos sócio-históricos a coação “legal” do sistema vigente (que causa sua negação e os constitui como vítimas) deixou de ser “legítima”. E deixou de sê-lo, em primeiro lugar, porque tomam consciência de não terem participado do acordo original do sistema (e por isso começa a deixar de ser “válido” para eles); e, em segundo lugar, porque em tal sistema essas vítimas não podem viver (por isso deixa de ser uma mediação factível para a vida dos dominados).

A força dos poderosos, guardiões da estrutura injusta, não deve ser temida. Mesmo porque “o sistema vigente, com toda evidência, deve, em princípio, ter mais poder que os sujeitos sócio-históricos emergentes no processo de libertação”. Sucede que tal qual a ética da alteridade, “a práxis de libertação não mostra a sua factibilidade primeiramente a partir de seu próprio poder, mas, ao invés, a partir da fragilidade de todo o sistema dominante em seu momento de crise”. Trata-se da fraqueza que é força, valor moral, baluarte prenhe de sentido. E a força que é violência não basta para impedir a libertação, pois “a mera existência da vítima organizada e crítica já é manifestação de crise do sistema” (*Ibid.*, p. 561).

Em virtude de séculos de opressão, as comunidades de vítimas desenvolveram uma criatividade surpreendente. Ainda que as correntes de exploração se fechem com impiedade ante o menor sinal de liberdade, as periferias geográficas e existenciais encontram múltiplas possibilidades de se fortalecer e manter viva a utopia da esperança.

Como lembra Dussel (*Ibid.*, p. 562), “é por entre as fissuras do poder dominante que a ‘força’ da comunidade libertadora, aparentemente sempre mais fraca, deve ‘calcular’ instrumental e estrategicamente suas possibilidades de movimento”. Apenas a título de exemplo, vale citar os povos indígenas e as comunidades quilombolas que seguem persistindo com ousadia e resiliência aos massacres cotidianos a que são submetidas.

Essa resistência é uma ameaça intolerável para a Totalidade, conforme já dito acima. Porque antes de qualquer aspecto, possui o potencial de despertar novas consciências e acender novas lutas. E o mais aterrorizante para os senhores de sempre é que nenhuma prisão criada até agora (e foram muitas!) foi suficiente para calar o grito pela liberdade.

De outro modo, “a práxis da libertação é o ‘perigoso’ por excelência porque enfrenta o poder ilegítimo com a fraqueza da corporalidade indefesa (ou com meios sempre inferiores mas legítimos) das vítimas” (*Ibid.*, p. 566). Uma fraqueza que desestabiliza a dominação e por isso é teimosamente perigosa.

Às críticas de que a filosofia da libertação pretende apenas desconstruir as estruturas, sem propor nada de efetivo, não encontram qualquer sustentáculo. Ademais, o *telos* da ética brevemente exposta aponta para a salvaguarda de uma vida digna para os oprimidos. Ou seja, “o ‘bem’ supremo – que mede todo outro bem – é a *plena reprodução* da vida humana das vítimas” (*Ibid.*, p. 570).

Logo, nenhum ser humano espoliado pode ser esquecido. Afinal, basta “um ‘rostro’ de todos os ‘rostos’ de todos os Outros invisíveis” para que se perceba que “em cada vítima concreta está a vítima universal, que se revela como epifania dos rostos de todos os rostos particulares” (*Ibid.*, p. 568). Assim, toda vítima remete a uma comunidade mais ampla que clama por uma alternativa digna. Nessa esteira preleciona Dussel (*Ibid.*, p. 566):

“Libertar não é só quebrar as cadeias (o momento negativo descrito), mas “desenvolver” (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes que transcendam à mera reprodução como repetição de ‘o Mesmo’ – e, simultaneamente, expressão e exclusão de vítimas. Ou é, diretamente, construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver, e ‘viver bem’ (que é a nova ‘vida boa’); é tornar livre o escravo; é culminar o ‘processo’ da libertação como ação que chega à liberdade efetiva do anteriormente oprimido. É um ‘libertar para’ o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada”.

Em síntese, o princípio-libertação, vinculativo a todo ser humano, implica no “dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história”, para “transformar por desconstrução negativa e nova construção positiva as normas, ações, microestruturas, instituições ou sistema de eticidade, que produzem a negatividade da vítima” (*Ibid.*, p. 564). Além disso, deve-se recordar que a referência última será a comunidade crítica de vítimas, sujeito sócio-histórico com seu rosto-refém específico, que irá liderar a práxis de libertação.

No mais, a consciência de que não se trata de um bem perfeito, mas histórico não deve causar desânimo nem desilusão. Pois, com o avanço desse processo e a libertação das vítimas, novos oprimidos surgirão a partir da reconfiguração das velhas instituições e estruturas. Assim, a ética da libertação abre um horizonte inacabado, diria Merleau-Ponty, de permanente prontidão e tensão crítica quanto a toda Totalidade dominadora.

3. A ALTERIDADE NEGADA NO CÁRCERE

Para que se possa analisar a alteridade negada no cárcere, dois pressupostos são necessários. Primeiro, é preciso reafirmar que não se nega a importância da existência de um sistema jurídico-político, com suas microestruturas de poder e instituições que garantam uma mínima organização social. Afinal, considerando o nível de complexidade das sociedades atuais, prescindir de uma tal estrutura seria inimaginável, pois inviabilizaria a própria vida em comunidade. Nesse sentido pontua o filósofo judeu, admitindo, inclusive certo grau de coação legal que garanta a efetividade do Estado:

“Dissemos anteriormente que a origem daquilo que tem sentido no rosto do outro exige, contudo – frente à pluralidade de fato dos seres humanos -, a justiça e o saber; o exercício da justiça demanda tribunais e instituições políticas e até – paradoxalmente – alguma violência, que toda justiça implica” (LEVINAS, 2014, p. 30).

O segundo pressuposto consiste em descartar, como referencial, qualquer visão ingênua e idealizada da comunidade de vítimas encarceradas. Como seres humanos possuem suas incoerências, contradições e falhas, devendo responder pelas mesmas perante a sociedade e o poder constituído. Colocar seus sofrimentos e individualidades violentadas em enfoque, não significa sobremaneira desconsiderar ou minimizar as consequências de seus atos e ações danosas. Muito menos, menosprezar a dor, algumas vezes irremediável, dos atingidos por seus crimes.

Pretende-se, apenas, tratar, brevemente, acerca destes rostos vulnerabilizados pelo próprio sistema. Eles próprios vítimas de um Estado impiedoso e violador da alteridade colocada sob a sua custódia. Ademais, por piores que tenham sido seus delitos, sua dignidade humana deve permanecer resguardada. Levinas (2004, p. 277) entende que “el Próximo, revelándose por el rostro, es el primer elemento inteligible antes de las culturas, antes de sus aluviones y sus alusiones”. Ou seja, ainda que o ordenamento jurídico assim não o dispusesse, o valor de Outrem precede toda estrutura e “queda afirmada así la independencia de la ética respecto de la historia”.

Segundo os dados do último levantamento³, realizado pelo portal de notícias G1, o Brasil possui 682,1 mil pessoas presas, sejam presos provisórios bem como os condenados que se encontram em regime fechado e semiaberto. Considerando aqueles que estão no regime

³ *População carcerária diminui, mas Brasil ainda registra superlotação nos presídios em meio à pandemia.* G1, 17 de maio 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2021/05/17/populacao-carceraria-diminui-mas-brasil-ainda-registra-superlotacao-nos-presidios-em-meio-a-pandemia.ghtml>

aberto, nas delegacias da Polícia Civil e que cumprem medida de segurança, o montante sobe para quase 750 mil encarcerados. Cifra que coloca o país na terceira posição no ranking mundial de maior população carcerária⁴, atrás apenas de China e Estados Unidos.

O índice de superlotação chega a chocantes 54,9% acima da capacidade das penitenciárias do país. Ou seja, há um déficit de mais de 241 mil vagas. Isso resulta em meios de cumprimento de pena indignos e degradantes. O cenário penitenciário é absolutamente desolador! As condições sanitárias das prisões são insalubres e desumanas. A grande maioria delas provavelmente seria reprovada e fechada em uma simples inspeção da Vigilância Sanitária, se essas acontecessem.

Em que pese não seja o objetivo deste trabalho, uma superficial análise do ordenamento jurídico permite afirmar que o país possui uma legislação com garantias e direitos mínimos aos encarcerados. Como uma nação que figura no mais seletivo e destacado rol, o Brasil é detentor de importantes e avançados mecanismos jurídicos de proteção aos Direitos Humanos. Além de ser signatário de convenções e tratados internacionais que contêm fundamentais salvaguardas nessa temática.

Entretanto, a práxis jurídico-política revela-se bastante distante de todo esse paradigma teórico-legal. Todo aquele que já visitou alguma prisão brasileira pode atestar, sem a menor dúvida, que incontáveis dispositivos legais são quotidiana e comumente descumpridos. As flagrantes violações das proteções mais basilares em qualquer Estado Democrático de Direito, parecem saídas de verdadeiras histórias de terror.

A lei é relativizada, sem pudor algum por aqueles que deveriam zelar pelo seu cumprimento, para dar guarida à perpetração das mais atrozes perversidades da Totalidade. Entre elas, pode-se citar uma lista infindável, como por exemplo: o fornecimento de alimentação estragada e de má-qualidade; a falta de condições básicas de salubridade nas celas, com a infestação de insetos e animais peçonhentos, que causam problemas de saúde; longos períodos constantes sem acesso a água potável; descumprimento do direito ao banho de sol diário; inexistência de acesso a remédios e a tratamentos médicos; não fornecimento de uniformes e de kits básicos de higiene (sabonete, escova de dente, creme dental, aparelho de barbear, absorventes femininos etc.); cumprimento de pena superior ou regime mais gravoso ao estabelecido na sentença;

⁴ Com 322 encarcerados a cada 100 mil habitantes, Brasil se mantém na 26ª posição em ranking dos países que mais prendem no mundo. G1, 17 de maio de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2021/05/17/com-322-encarcerados-a-cada-100-mil-habitantes-brasil-se-mantem-na-26a-posicao-em-ranking-dos-paises-que-mais-prendem-no-mundo.ghtml>

castigos e punições sem qualquer amparo legal, inclusive com isolamentos extremos, dentre outros.

Infelizmente, não é preciso procurar muito para se deparar com relatos verossímeis de ameaças, agressões e torturas praticadas por agentes penitenciários e/ou policiais contra os encarcerados. Essas narrativas são acompanhadas de marcas e sinais evidentes que corroboram suas denúncias. Algumas dessas arbitrariedades são exercidas, até mesmo, com retoques de crueldade, sem qualquer possibilidade de defesa. Isso seria facilmente comprovado com uma rápida verificação das autoridades competentes.

Há uma racionalidade da violência impregnada nas microestruturas de poder que controlam os cárceres, no Brasil. Predomina um pensamento entranhado e fechado na sua lógica própria da Mesmidade, conforme denuncia Levinas. Quer dizer, ou se é “representante da lei e da ordem” e, portanto, “cidadão de bem” com autorização para dominar o Outro marginal, ou se pertence a classe dos não-cidadãos, desprovidos de dignidade e direitos, passíveis de serem submetidos. Essa é a “verdade” propalada pela Totalidade, uma vez que “[...] a relação ao Outro é transformada em violência como se violenta o dom das coisas”. Ou seja, “o outro homem está incluído no interior do horizonte de sentido do ser ou em vista da compreensão da verdade” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 114).

De acordo com a perspectiva dominante, os encarcerados nada mais são do que fracassados. Alguns fracassaram em suas famílias e relacionamentos pessoais, outros foram fiascos como profissionais no exigente mercado de trabalho, por fim, quase todos experimentaram verdadeiras decepções na convivência social, em um país fortemente injusto e excludente. E, em uma sociedade que preza pelo sucesso e pela meritocracia, isso é um absoluto ultraje, um escândalo, um desapontamento inaceitável. Logo, precisam ser afastados o máximo possível do centro onde vivem os “bons” e enviados para longínquas periferias.

Sucedede que, no geral, essa população possui baixa escolaridade, com um grande contingente de analfabetos funcionais. Poucos sequer concluíram o ensino básico. A maior parte vem de meios socioeconômicos empobrecidos, tendo sofrido a falta da presença do Estado, por meio de políticas públicas efetivas de saúde, educação, lazer, cultura, esporte, moradia, transporte... Desde de muito antes de serem vítimas do sistema carcerário, já eram vítimas da pobreza potencializada pela ausência estatal.

Provavelmente, o que muitos não devem ter sido privados foi de sofrer a violência policial. Trata-se de uma realidade comum nas periferias e comunidades empobrecidas

dos centros urbanos, ao redor do país. Assim como nos presídios, a maioria dos habitantes desses lugares é de pessoas negras e pardas. Portanto, além de conviverem com os efeitos nefastos da pobreza econômica, são condenados às consequências pesadas do racismo estrutural que assola o Brasil. Herança essa da época da escravidão que perdura com insistência e muito atraso até a atualidade.

Nessa esteira, parece existir uma incongruência na afirmação da pena como medida de ressocialização dos condenados. Ora, somente se pode ressocializar quem foi alguma vez socializado, o que não aconteceu com muitos dos encarcerados. Quantas oportunidades lhes foram negadas? Quantos potenciais não foram enterrados? Quantos sonhos não foram ceifados? Esse brutal abandono do poder público certamente deixa marcas severas no desenvolvimento dessa comunidade.

Seria ingênuo, contudo, defender que a única causa para se cometer um crime advém da situação de pobreza e injustiça social. Mesmo porque existem dezenas de milhões de pessoas nessas condições e apenas um pequeno percentual praticou algum delito. Todavia, seria mais ingênuo ainda considerar que a imensa desigualdade econômica não contribui sobremaneira para empurrar muitos para a criminalidade.

Como se isso não bastasse, a repressiva e violenta resposta do Estado, que não é episódica, muito menos isolada, mas um consolidado modo de proceder, só faz surgir, invariavelmente, mais violência e ressentimento. Isso aprofunda o abismo entre o sistema e a comunidade de encarcerados, tornando o diálogo cada vez mais raro e incompreensível. Assim, o ciclo vicioso prolonga-se indefinidamente, sem perspectiva de progresso.

Por medo de represálias e sem assistência jurídica mínima, muitas das vítimas optam pelo emudecimento humilhante. No fundo, há um silenciamento sistemático e proposital de suas corporalidades oprimidas. Resta evidente a complacência cúmplice e covarde de muitas autoridades do Poder Judiciário, que se tornam coniventes e omissas frente às denúncias que lhes chegam. Muitas delas ainda sequer disfarçam a sua desfaçatez diante da realidade de barbárie com que se deparam, optando por dar um aspecto de “normalidade” às violações estruturais.

A violência estatal parece suplantar uma possibilidade de libertação ao cassar a palavra dos prisioneiros, criando uma sociedade muda ou afásica, como preleciona Levinas (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 146):

Ele atribui à ontologia a responsabilidade pela violência praticada contra o homem. Ou seja, a ontologia o priva da palavra, ou da possibilidade de responder pelo outro, pois,
Neste mundo sem palavra, se reconhece o Ocidente inteiro. De Sócrates a Hegel, move-se a partir de um ideal da linguagem no qual a palavra não vale senão pela ordem eterna que conduz à consciência. Itinerário no qual o homem que fala se sente fazendo parte de um discurso que se fala. O sentido da linguagem não depende mais das intenções que se colocam nela, mas do Discurso coerente a quem o falante não empresta senão sua língua e seus lábios (...) Linguagem bloqueada, civilização afásica! Eis as palavras transformadas em sinais mudos de infraestruturas anônimas como os utensílios das civilizações mortas ou como os atos errôneos de nossa vida quotidiana. Por causa da coerência, a palavra perdeu a palavra. Desde então nenhuma palavra tem a autoridade necessária para anunciar ao mundo o fim de seu próprio fracasso (DL 290).

Diante do alerta do pensador da alteridade sobre o fato de que “nenhuma palavra tem a autoridade necessária para anunciar ao mundo o fim de seu próprio fracasso”, o processo de libertação da comunidade dos encarcerados só acontecerá quando recuperarem a sua voz, cassada pela Totalidade. É imperioso e urgente que se denunciem todos os abusos ocorridos nas profundezas do cárcere! A imundície encoberta precisa vir à tona, jogando-se luz às trevas do arbítrio e crueldade a que são submetidos milhares de seres humanos.

Os Rostos dos encarcerados precisam emergir dos porões fétidos e superlotados dos calabouços brasileiros. Só, então, a nudez radical e questionadora de seus corpos poderá interromper a subjetividade ética que age para dominá-la. Nesse momento a libertação surgirá como possibilidade efetiva. Ademais, “a *autonomia* da subjetividade consiste no fato de ela e somente ela poder responder ao Rosto que na sua nudez é linguagem, *palavra*, e não *Visão* e que a interpela e obriga a ocupar-se da *redenção* do Outro” (*Ibid.*, p. 115/116). Mas, enquanto os Outros-vítimas permanecerem na periferia, como frias e indiferentes estatísticas, a alteridade no cárcere continuará sendo violada, com poucas possibilidades de enfrentamento.

CONCLUSÃO

No presente trabalho pretendeu-se abordar a problemática da alteridade negada no cárcere, segundo uma visão ético-político-filosófica. Para tanto, partiu-se da Ética da Alteridade e o seu pensar outramente, tendo como referencial primeiro o filósofo Emmanuel Levinas. No segundo momento, procurou-se contextualizar essa relação segundo os termos concebidos pela Ética da Libertação de Enrique Dussel. Por fim, tratou-se do Rosto encarnado como comunidade de vítima dos encarcerados, alteridade violada pela Totalidade dominadora.

O primeiro capítulo procurou traçar, brevemente, um panorama da ética levinasiana, entendida como filosofia primeira e pós-metafísica, distinguindo-a das correntes eudaimonista e deontológica. O pensador judeu rompe com a neutralidade da existência e com a ontologia heideggeriana, marcada pela preponderância do ser e sua violência da totalidade.

Em contraponto, o pensamento da alteridade oferece uma ética da justiça, em que a responsabilidade pelo Outro, suscitada pela epifania do Rosto, antecede o próprio nível do ontológico e epistemológico. Um terceiro que, imerso em uma relação assimétrica para além da Mesmidade, implica a subjetividade ética com um mandamento (palavra) comprometedor. Sem qualquer destruição da individualidade, há um deslocamento de si para Outrem, rumo ao engajamento com a justiça social.

Por sua vez, na segunda parte dessa monografia, optou-se por discorrer a partir de uma perspectiva latino-americana. Nesse sentido, a Ética da Libertação preocupa-se com um filosofar em situação, ancorado sempre na gritante realidade de injustiça em que se encontra o povo deste continente, excluído dos benefícios de uma globalização selvagem e utilitarista. Com isso, a alteridade passa a ser compreendida como comunidade de vítimas, insubstituível no protagonismo do seu processo de libertação.

Essa práxis da libertação possui duas etapas necessárias. A primeira consiste na conscientização da sua condição de comunidade oprimida e vilipendiada na sua dignidade humana. Ao passo que se faz imprescindível, também, perceber e afirmar criticamente o valor intrínseco de sua cultura e características particulares. Assim, resiste-se a homogeneização empobrecedora do capitalismo internacional que deseja dominar as periferias a partir dos grandes centros de poder.

Para além de um suave reformismo, a filosofia da libertação não tergiversa, mas propõe, com uma importante dose de utopia, uma ação transformadora que altere as

microestruturas de domínio e o próprio sistema vigente. Essa práxis deve reconhecer o sofrimento das vítimas e tê-las sempre como referencial último na luta por uma alternativa viável. Vale ressaltar que a força coercitiva (violência) usada para impedir esse processo deve ser considerada absolutamente ilegítima, do ponto de vista ético-filosófico.

Por fim, o terceiro capítulo adentrou propriamente na temática do cárcere e suas vítimas vulnerabilizadas. Essa comunidade de oprimidos só pode ser compreendida uma vez localizada na realidade prisional brasileira. Uma situação bastante dramática, porque perpassada por violações sistemáticas de direitos fundamentais da pessoa humana. Os presídios, locais de cumprimento das condenações impostas pelo Estado, antes de permitirem a ressocialização com dignidade dos encarcerados, são espaços de torturas e humilhações desumanas.

Assim, faz-se urgente e imprescindível a recuperação de uma Ética da Alteridade que permita enxergar no Rosto do Outro-encarcerado uma humanidade inalienável. Uma vez que a sociedade possa se confrontar, concreta e honestamente, com essas alteridades violadas, o mínimo de responsabilidade e justiça social deverá ser assegurado. Todavia, isso não se sucederá sem a práxis da libertação, oferecida por Dussel e sua Ética, em que a conscientização e a luta política são inerentes.

Essa obrigação ética, como já aprofundado, não pertence exclusivamente a comunidade das vítimas encarceradas, mas a todas as pessoas que compõe a sociedade na sua íntegra. Afinal, defender o contrário seria, covarde e confortavelmente, eximir-se da colaboração na construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Ainda que se saiba ser um processo longo, juntar-se a ele, no combate às utopias da morte, impõe-se como dever ético inegociável. Pois, enquanto houver alguma alteridade violada, toda a alteridade estará ameaçada!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bilionários do mundo têm mais riqueza do que 60% da população mundial. Oxfam Brasil, 19 de janeiro de 2020. Disponível em: www.oxfam.org.br/noticias/bilionarios-do-mundo-tem-mais-riqueza-do-que-60-da-populacao-mundial/html. Acesso em: 11 set. 2021.

Com 322 encarcerados a cada 100 mil habitantes, Brasil se mantém na 26ª posição em ranking dos países que mais prendem no mundo. G1, 17 de maio de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2021/05/17/com-322-encarcerados-a-cada-100-mil-habitantes-brasil-se-mantem-na-26a-posicao-em-ranking-dos-paises-que-mais-prendem-no-mundo.ghtml>. Acesso em: 21 maio 2021.

Desigualdade aumenta no Brasil, e 1% da população concentra 50% da riqueza. UOL, Economia, 24 de junho de 2021. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2021/06/24/distribuicao-riqueza-nacional--brasil.htm>. Acesso em: 11 set. 2021.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na Idade da Globalização e da Exclusão*. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

Emmanuel Lévinas – Biografia. IHU Online, São Leopoldo, Edição 277, 14 de out. de 2008. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2223-biografia-5. Acesso em: 28 ago. 2021.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*. 1ª ed. Buenos Aires: Lilmod, 2004. (Estudios y reflexiones, 1).

_____. *Humanismo do outro homem*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Violência do rosto*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PINTO, Carlos Rafael. Notas sobre o surgimento da filosofia da libertação na América Latina. *Rhema*, Belo Horizonte, v. 13, ns. 42/43/44 (Edição Unificada), p. 219-224, 2007.

População carcerária diminui, mas Brasil ainda registra superlotação nos presídios em meio à pandemia. G1, 17 de maio de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor->

da-violencia/noticia/2021/05/17/populacao-carceraria-diminui-mas-brasil-ainda-registra-superlotacao-nos-presidios-em-meio-a-pandemia.ghtml. Acesso em: 21 set. 2021.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a Excelência do Humano: questões sobre ética e sentido em *Totalidade e Infinito* e *Humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos *et al* (Orgs.). *Éticas em diálogo. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 43-63.