



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JÚLIO CÉSAR LIMA DE FARIAS

**O CONFLITO ENTRE A ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LEVINAS E O
PARADOXO DA TOLERÂNCIA DE KARL POPPER: A DIGNIDADE DA PESSOA
HUMANA COMO GARANTIA DO PACTO CIVILIZATÓRIO**

João Pessoa-PB

2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JÚLIO CÉSAR LIMA DE FARIAS

**O CONFLITO ENTRE A ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LEVINAS E O
PARADOXO DA TOLERÂNCIA DE KARL POPPER: A DIGNIDADE DA PESSOA
HUMANA COMO GARANTIA DO PACTO CIVILIZATÓRIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros

João Pessoa-PB

2024

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F224c Farias, Júlio César Lima de.

O conflito entre a ética da alteridade de Emmanuel Levinas e o paradoxo da tolerância de Karl Popper : a dignidade da pessoa humana como garantia do pacto civilizatório / Júlio César Lima de Farias. - João Pessoa, 2024.

158 f.

Orientação: Vitor Somavilla de Souza Barros.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Alteridade. 2. Paradoxo da tolerância. 3. Dignidade da pessoa humana. I. Barros, Vitor Somavilla de Souza. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

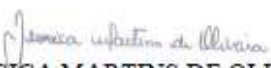


UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) JÚLIO CÉSAR LIMA DE FARIAS.

Aos vinte e dois dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro, às 14h:00min, na Sala de Reuniões do CCHLA, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do mestrando **Júlio César Lima de Farias**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros (Presidente–UFPB), Dr. Gabriel Resende de Souza Pinto (Examinador Externo ao Programa –UFPB), e Dr. Diogo Villas Boas Aguiar (Examinador Externo à Instituição – UNICAP). Dando início à sessão, o Professor Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora e orientador do candidato, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **Júlio César Lima de Farias** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: **“O CONFLITO ENTRE A ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LEVINAS E O PARADOXO DA TOLERÂNCIA DE KARL POPPER: A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO GARANTIA DO PACTO CIVILIZATÓRIO”**. Após a exposição do candidato, ele foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da defesa da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Vitor Somavilla de Souza Barros, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **O CONFLITO ENTRE A ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LEVINAS E O PARADOXO DA TOLERÂNCIA DE KARL POPPER: A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO GARANTIA DO PACTO CIVILIZATÓRIO**, tendo declarado que seu autor **Júlio César Lima de Farias** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca.

João Pessoa, 22 de agosto de 2024.


JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF

PROF. DR. VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. GABRIEL DE SOUZA PINTO
MEMBRO EXTERNO AO PROGRAMA/UFPB

PROF. DR. DIOGO VILLAS BOAS AGUIAR
MEMBRO EXTERNO À INSTITUIÇÃO/UNICAP

Documento assinado digitalmente
DIOGO VILLAS BOAS AGUIAR
Data: 26/08/2024 09:17:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>



Emitido em 22/08/2024

ATA Nº 001/2024 - CCHLA - DF (11.01.15.03)
(Nº do Documento: 1)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 28/08/2024 08:46)
VITOR SOMMAVILLA DE SOUZA BARROS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1337034

(Assinado digitalmente em 28/08/2024 19:12)
GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1058442

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: 1,
ano: 2024, documento (espécie): ATA, data de emissão: 28/08/2024 e o código de verificação: 810c9d61fa

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, apesar de ter o meu nome como autor, é fruto da participação das diversas pessoas que fizeram e fazem parte da minha vida, encorajando-me a ser um apaixonado pelo saber, pelos livros e por tentar ser um indivíduo melhor a cada dia.

A primeira dessas pessoas é o meu amado pai, Rafael Gomes de Farias (*in memoriam*). Com ele aprendi muito mais do que o gosto pela leitura. Aprendi a honestidade, a disciplina, a correção, a responsabilidade. Se for, na minha vida, vinte por cento do pai e marido que ele foi, cumpri meus objetivos. A ele o meu principal agradecimento.

Agradeço também a atenção, o carinho, o cuidado da minha mãe Soloneide. Seu apoio irrestrito em tudo o que me proponho a fazer é uma das molas propulsoras daquilo que com trabalho e esforço consigo alcançar. Jamais esquecerei da sua parceria com meu querido velho, sustentando, mesmo a inúmeras dificuldades financeiras, a coesão da família. Da mesma forma, agradeço aos meus irmãos Rafael Júnior e Rafaela pela união, solidariedade, incentivo e amor que recebo.

Um agradecimento mais que especial à minha esposa Carine Helena. Uma mulher que desatou o nó da minha alma frágil e sem confiança. A partir do momento que ela entrou na minha vida, um outro Júlio surgiu. Amo-te por tudo e por teres dados os meus maiores presentes: Júlia e Lívia.

Nesse curto espaço não poderia deixar de mencionar um agradecimento também aos meus queridos amigos-irmãos do Grupo de Teatro Espírita Emcena. Todas as coisas que vivemos, os trabalhos, os ensaios, as apresentações, os eventos, as festas, etc. são memórias felizes que guardarei para sempre. Sem esse longo tempo de compartilhamentos não seria quem eu sou hoje.

RESUMO

Sobre os escombros dos acontecimentos havidos da Segunda Guerra Mundial, o filósofo Emmanuel Levinas desenvolveu a ideia de “ética da alteridade”, defendendo a vivência intersubjetiva na diferença, a possibilitar a livre expressão do pluralismo enquanto paradigma axiológico. Contudo, a aplicabilidade de tal conceito esbarra no “paradoxo da tolerância”, apresentado por Karl Popper, que impõe um limite ao entendimento desse pluralismo enquanto valor, decorrente da prática da ética de Levinas. Desta forma, o presente trabalho intentou conciliar a ética da alteridade levinasiana com o paradoxo da tolerância popperiano. Buscou-se responder à seguinte pergunta: como resolver o conflito entre as consequências da ética da alteridade com os alertas do paradoxo da tolerância, sem que se esvazie a importância ético-política de uma sociedade plural? Uma solução seria encontrar um fundamento onde, concordando-se ser ele um valor base, as diversas manifestações do diferente sejam possíveis. Esse valor fundamental deve evitar subjetivismos e imposições culturais. Investigou-se se a dignidade da pessoa humana é esse valor. A dignidade da pessoa humana é uma ideia-síntese de um desenvolvimento civilizacional, funcionando como um princípio de garantias mínimas reconhecidas a todos os seres humanos. Assim, a aplicação da ética da alteridade encontra nesse princípio ético-jurídico-político os seus limites. Qualquer manifestação da diversidade deve tê-la como ponto de partida. Não sendo ela observada, o paradoxo da tolerância entra em cena para reprimir os abusos existentes.

Palavras-chave: Alteridade; Paradoxo da Tolerância; Dignidade da Pessoa Humana.

ABSTRACT

From the rubble of the events of the Second World War, the philosopher Emmanuel Levinas developed the idea of the "ethics of alterity", defending intersubjective living in difference, to enable the free expression of pluralism as an axiological paradigm. However, the applicability of this concept comes up against the "paradox of tolerance", presented by Karl Popper, which imposes a limit on the understanding of this pluralism as a value, resulting from the practice of Levinas' ethics. In this way, this work sought to reconcile Levinas' ethics of alterity with Popper's paradox of tolerance. It sought to answer the following question: how can we resolve the conflict between the consequences of the ethics of alterity and the warnings of the paradox of tolerance, without undermining the ethical-political importance of a plural society? One solution would be to find a foundation where, by agreeing that it is a basic value, the various manifestations of difference are possible. This fundamental value must avoid subjectivism and cultural impositions. We investigated whether the dignity of the human person is such a value. The dignity of the human person is the idea-synthesis of civilizational development, functioning as a principle of minimal guarantees recognized for all human beings. Thus, the application of the ethics of alterity finds its limits in this ethical-legal-political principle. Any manifestation of diversity must take place with this as its starting point. If it is not observed, the paradox of tolerance comes into play to repress existing abuses.

Keywords: Alterity; Paradox of Tolerance; Dignity of the Human Person.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1: LEVINAS E A ALTERIDADE RADICAL DO OUTRO NA FORMAÇÃO DE UMA SOCIEDADE PLURAL	
1.1. A GUERRA COMO RESULTADO DE UMA FILOSOFIA DA TOTALIDADE.....;	13
1.2. A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE E A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA.....;	26
1.3. A ALTERIDADE RADICAL DO OUTRO E SUAS CONSEQUENCIAS POLITICAS.....	38
CAPÍTULO 2: KARL POPPER E A DEFESA DA SOCIEDADE ABERTA	
2.1. CONTEXTUALIZANDO POPPER E SUA OBRA.....	54
2.2. A TRÍADE DA FILOSOFIA POLÍTICA POPPERIANA: SOCIEDADE ABERTA, ANTI-HISTORICISMO E ENGENHARIA SOCIAL PARCELAR NO COMBATE AO TOTALITARISMO.....	68
2.3. A NÃO TOLERÂNCIA AO INTOLERANTE: POPPER E O SEU PARADOXO.....	80
2.4. O CONFLITO ENTRE A ÉTICA DA ALTERIDADE E O PARADOXO DA TOLERÂNCIA.....	89
CAPÍTULO 3: A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO GARANTIA DO PACTO CIVILIZATÓRIO	
3.1. O PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA: PARA ALÉM DE UMA PANACEIA FILOSÓFICA.....	102
3.2. A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA COMO UM MARCO CIVILIZATÓRIO.....	116
3.3. UMA PROPOSTA DE RESOLUÇÃO DO CONFLITO ENTRE A ÉTICA DA ALTERIDADE E O PARADOXO DA TOLERÂNCIA.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
REFERÊNCIAS.....	153

INTRODUÇÃO

No final do Século XIX bradou Nietzsche: “Não há fatos, apenas interpretações”¹, renunciando o fim dos ideais modernos e anunciando os paradigmas filosóficos em que se assentou o contexto histórico denominado de “pós-modernidade”². As grandes narrativas construídas ao longo da Idade Moderna do Velho Mundo, tendo como ponto de culminância os movimentos científico-filosóficos europeus oitocentistas, não resistiram aos acontecimentos históricos do Século XX, derrubando-se boa parte de um arcabouço axiológico formado ao longo de cinco centúrias.

Não há dúvidas acerca das importantes transformações enfrentadas pelas civilizações no último século, notadamente no que diz respeito às conquistas tecnológicas decorrentes da Quarta Revolução Industrial. Nesta perspectiva, a relativização da verdade, com ênfase cada vez maior em pontos de vista, em microcosmos hermenêuticos, foi potencializada pela hiperconexão provocada pelo desenvolvimento da internet, das redes sociais e das telecomunicações em geral.

Se antes a produção do conhecimento estava na academia, nos professores, nos cientistas e nos filósofos, todos utilizando o papel como suporte, atualmente verifica-se uma pulverização desse processo, com os indivíduos se sentindo empoderados e incentivados a serem criadores de conteúdo, sobretudo pela facilidade comunicacional permitida pelos meios digitais.

É notório que essa nova realidade possibilitou uma inegável democratização da construção e do acesso ao saber, facilitando sobremaneira a busca e a apreensão das informações. Em nenhum momento do desenvolvimento das civilizações a produção e o acesso à informação e ao conhecimento foram tão fáceis. As gerações do presente conseguem ter contato com dados e conceitos em qualquer lugar, utilizando-se de recursos eletrônicos intuitivos e de manejo simples, sempre na palma da mão. Se antes o indivíduo deveria frequentar a escola ou a universidade para saber sobre determinado tema, se antes precisava se dirigir a bibliotecas ou adquirir livros para entender determinado assunto, os *smartphones* e a internet encurtaram deveras esse caminho. O Oráculo de Delfos foi substituído pelo *Google*.

¹ NIETZSCHE, F. FP 12: 7[60], Outono 1885 – outono 1887 (Fragmentos Póstumos).

² É sabido que há muita controvérsia existe na caracterização e aplicação do termo “pós-modernidade”, tanto no que diz respeito aos seus contornos conceituais como em que momento específico das civilizações ocidentais teria se dado o seu início. Como não é objetivo desse trabalho o aprofundamento nas nuances dessa discussão, o termo será usado no sentido cunhado por Lyotard (1924-1998), especialmente em sua obra *A Condição Pós-Moderna* (2009).

Esse processo de horizontalização da elaboração e aquisição do conhecimento, todavia, ocasionou uma situação paradoxal: existem muitos conteúdos produzidos e “consumidos”, mas justamente porque o volume e o fluxo dessas informações são extremamente intensos e rápidos elas são cada vez mais rasas, pouco refletidas. A velocidade do mundo contemporâneo coage o ser humano a viver com o tempo em aceleração, tornando tudo fluido e efêmero. Não há espaço para a lentidão ou o aprofundamento reflexivo na vida de uma cidadã ou cidadão comuns. As decisões devem ser tomadas agora, já.

Ao contrário do previsto por Nietzsche, os fatos não se tornaram interpretações a partir de um questionamento intenso da realidade, libertando-se o ser humano das amarras do moralismo judaico-cristão. Esse processo ocorreu justamente porque o indivíduo se tornou integrante de uma sociedade que despeja sobre ele uma infinidade de informações, não lhe dá tempo de refletir sobre elas e o incentiva cada vez mais a adotar posições, tomar partido, manifestar-se em fóruns da internet, em programas de televisão, em redes sociais, etc. A democratização e o empoderamento que foram mencionados antes tornaram o indivíduo vaidoso e empático em relação às suas capacidades.

Esse conjunto sócio-histórico levou à intensificação do fenômeno da pós-verdade, transformou a guerra cultural em pressuposto político, sendo mais importante a vitória pela vitória na intensa batalha entre as narrativas. Os fatos refletidos, os métodos científicos, as informações jornalísticas apuradas perderam espaço para as teorias conspiratórias, as *fake news*, as bolhas de conteúdo das redes sociais. Utilizando-se a linguagem platônica: a *doxa* engoliu quase que completamente a *episteme*³.

Tais fenômenos são algumas das causas da fragilização da ordem mundial que fixou as democracias liberais e o capitalismo de mercado como hegemônicos e que têm provocado o aumento dos discursos extremistas, abalando regimes constitucionais e disseminando uma onda autoritária em diversos lugares, inclusive nos Estados Unidos e na Europa Ocidental⁴, pondo em risco a sociedade plural. Essa sociedade nasceu da derrocada das metanarrativas do século XIX, emergindo dos escombros da Segunda Guerra Mundial e de todas as reflexões filosóficas que se seguiram às atrocidades presenciadas ao longo da primeira metade do século XX.

³ Sobre a popularização da informação, a era digital, a guerra cultural e suas consequências políticas ver ROSA, P. O., ÂNGELO, V. A. de, & BRAGA, T. (2021). **Novíssimas direitas e a política na era da pós-verdade: uma análise da guerra cultural**. Simbiótica. Revista Eletrônica, 8(2), 187–216. <https://doi.org/10.47456/simbitica.v8i2.36384>.

⁴ Ver CASTELLS, Manuel. **Ruptura: A crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. Ver também MACHADO RODRIGUES, T.; BELLATO, C. **A Crise da Democracia Liberal no Início do Século XXI: Duas Abordagens da Teoria Política**. Agenda Política, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 253–279, 2022. Disponível em: <https://www.agendapolitica.ufscar.br/index.php/agendapolitica/article/view/592>.

A necessidade de reconciliação da Ética e da Política, dissociadas enquanto disciplinas filosóficas desde a obra de Maquiavel, e o impulso de se quebrar com sistemas ideológicos monolíticos que rotulassem seres humanos unilateralmente, classificando-os em estratos raciais, culturais, linguísticos, etc. promoveram a construção de conceitos éticos, políticos e jurídicos que tornaram a sociedade um campo aberto, dialógico. A valorização da diversidade, o reconhecimento da vivência intersubjetiva com o diferente, a abertura do corpo social para permitir as diversas expressões humanas passou a ser um paradigma axiológico das constituições e sistemas políticos contemporâneos, principalmente nas civilizações ocidentais. É nesse recorte histórico que o filósofo Emmanuel Levinas desenvolveu a sua ideia de ética da alteridade.

Influenciado pelos postulados de Franz Rosenzweig, Husserl, Heidegger e ainda da bíblia hebraica, Levinas extrai da fenomenologia e da teologia judaica as bases onde se assentam as suas ideias. A principal característica de sua obra é uma crítica aos fundamentos da filosofia ocidental, já que, para ele, gerou ela uma racionalidade exacerbada que compactua com a violência e a objetificação do ser humano. A adoção de novas definições para categorias como “sujeito” e “pessoa”, no âmbito da modernidade, foi, para Levinas, contraproducente, pois deu azo a guerras e violências várias, mesmo que em um primeiro momento tenham permitido avanços filosóficos no que diz respeito à concepção da natureza do indivíduo. O distanciamento da pessoa humana dos seus valores éticos foi a consequência desse estado de coisas.

A filosofia levinasiana tem por base, então, uma preocupação com o Outro, a centralidade da relação Eu-Outro por permitir uma nova ótica de ponderação: pensar o indivíduo e o mundo a partir do Outro e não de si mesmo. A ética da alteridade, enquanto resultado da investigação e do contato com o Outro, é elevada à categoria de filosofia primeira, pondo-se como fato antecedente a qualquer outra reflexão filosófica.

Grosso modo, a consequência principal do pensamento de Levinas é valorização do pluralismo enquanto valor ético, é demonstrar a necessidade de diálogo e de vivência intersubjetiva na diferença, negando hegemonias discursivas, culturais e linguísticas que provoquem a desconsideração das múltiplas feições do Outro. É possibilitar uma conduta ética baseada na importância da pluralidade e no reconhecimento da riqueza existencial do diferente. O fim último da alteridade é a construção de uma sociedade aberta, onde os indivíduos possam desenvolver normalmente seus potenciais e manifestar livremente suas características, incentivando-se o contato entre as múltiplas expressões psicológicas e culturais.

Uma sociedade plural deve dar abertura a todas as possibilidades de pensamento, expressão e entendimento do mundo, legitimando a diversidade como valor fundamental. Todavia, diante das grandes questões históricas desse primeiro quartel do século XXI, conforme já apontado, esse pluralismo acaba por conceder espaço a ideias que são contrárias à diversidade almejada, validando posições radicais, intolerantes que apregoam o próprio fim da civilização aberta. O paulatino enfraquecimento das institucionalidades firmadas pelo constitucionalismo dos Estados Nacionais contemporâneos demonstra o esgarçamento dos regimes democráticos por ideologias políticas que, valendo-se da própria estrutura da sociedade aberta, buscam a implantação de governos contrários a esse quadro axiológico.⁵

Também dentro dos rescaldos da Segunda Guerra Mundial, com o mundo ainda incôscio de todos os efeitos do nazi-fascismo, o filósofo austríaco, radicado no Reino Unido, Karl Popper, lançou o volume 1 de sua obra *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos* (2020). Conhecido pelos seus trabalhos nas áreas da epistemologia e filosofia da ciência, com estes livros o pensamento popperiano também dá um contributo para a filosofia política, tendo essa sua faceta de pensador alcançado projeção.

Forte defensor da democracia liberal, tornou-se um opositor ferrenho das grandes narrativas políticas por considerá-las irracionais, lançando-se em um trabalho de investigação da origem dos totalitarismos e seus desdobramentos. O intento era entender a gênese desses regimes e buscar explicação, nas expressões históricas e ideológicas desses sistemas políticos, para a tendência humana de repeti-los em momentos, lugares e culturas diferentes. É com esse intuito que Popper elabora o seu famoso “Paradoxo da Tolerância” que, em linhas gerais, afirma que a tolerância ilimitada para com o intolerante gera o perigo de destruição da própria sociedade tolerante. A obra popperiana propõe que o intolerante não deve ser tolerado, criando-se mecanismos políticos e jurídicos capazes de frear condutas que induzam a quebra das conquistas civilizatórias do valor ético-político de uma sociedade plural.

Verifica-se assim, diante do que tudo o que foi apresentado, que, embora a alteridade seja necessária à valorização e defesa de uma sociedade calcada no paradigma do pluralismo, entra em conflito com os ditames do paradoxo da tolerância. Todavia, residem aí três questões importantes: 1) não há uma contradição aparente ao se estabelecer uma linha limítrofe para a alteridade, para o respeito às diferenças? 2) Quem ou o que, a partir da perspectiva do paradoxo popperiano, define o que é a intolerância? 3) A fluidez do conceito de “intolerância” não pode

⁵ É o que, p. ex., defende LEVITSKY, S. & ZIBLATT. **Como as Democracias Morrem**. Tradução: Renato Aguiar. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

permitir que, a pretexto de se utilizar da ideia do paradoxo, acabe-se por se reforçar o pensamento hegemônico, calando as vozes das correntes minoritárias?

Aprofundando os conceitos apresentados e demonstrando onde residem os pontos de tensão entre eles, o presente trabalho intenta conciliar a ética da alteridade levinasiana com o paradoxo da tolerância popperiano. Buscar-se-á responder à seguinte pergunta: como resolver o conflito entre as consequências da ética da alteridade com os alertas do paradoxo da tolerância, sem que se esvazie a importância ético-política de uma sociedade plural?

Uma solução seria encontrar um fundamento onde, concordando-se ser ele um valor base, as diversas manifestações do diferente sejam possíveis. Esse valor fundamental deve ser suficientemente aberto de modo a evitar subjetivismos e imposições culturais. O intuito desta dissertação é investigar se o princípio da dignidade da pessoa humana pode ser esse valor.

Analizando-se e fixando-se o conceito do princípio exposto, a pesquisa descreve algumas de suas consequências éticas e políticas, inclusive apresentando-se contrapontos acerca da sua eventual validação para a resolução do problema. Estabelecidos os paradigmas de análise, o trabalho vai descrever se o princípio da dignidade da pessoa humana tem densidade filosófica suficiente para distensionar os pontos de conflito identificados entre a postulação de Levinas e o pensamento de Popper.

Assim, desenvolvendo o seu caminho argumentativo, a presente dissertação se inicia com a apresentação dos postulados da teoria levinasiana, explicitando, no capítulo inaugural, as fases, fundamentos e eixos conceituais da obra de Levinas e como essa base leva à ideia de alteridade radical do Outro, o papel dela na construção da subjetividade e a ética da responsabilidade dela decorrente, em contraponto à filosofia da totalidade que domina o pensamento ocidental desde a Grécia Antiga. Compreendida a noção de alteridade e sua importância para a formação de uma sociedade plural, o trabalho partirá para a dedução de possíveis consequências políticas do pensamento levinasiano, identificando suas contribuições para a filosofia política.

No segundo capítulo é apresentado um panorama da obra popperiana, de modo a contextualizar melhor o pensador e permitir a sua adequada apreensão. Focando nas dicotomias sociedades fechadas x sociedades abertas, historicismo x anti-historicismo, engenharia social utópica x engenharia social parcelar, o trabalho fixa as consonâncias e dissonâncias entre Popper e Levinas e demonstra os pontos de tensão entre a ética da alteridade e o paradoxo da tolerância.

O capítulo 3 é dedicado à caracterização do princípio da dignidade da pessoa humana e suas consequências éticas e políticas. A partir de sua denominação por Pico della Mirandola e

seu desenvolvimento por Immanuel Kant, o trabalho expõe que o princípio em referência é uma regra-síntese do pacto civilizatório firmado sobre o rescaldo e os traumas da Segunda Guerra Mundial. A partir daí, a presente pesquisa correlaciona a ideia de dignidade da pessoa humana com o pensamento de Levinas e os postulados de Popper na busca de distensionar o conflito demonstrado.

Espera-se que as discussões apresentadas pela pesquisa e expostas de forma ampla nos tópicos abaixo contribuam de algum modo para propor caminhos às diversas tensões geradas pelas características do atual momento histórico, aliviando-se o ódio e construindo-se pontes de diálogo que possibilitem manifestações válidas das diversas ideologias políticas e expressões das múltiplas facetas inerentes à experiência humana, sem perder de vista o patamar axiológico mínimo que caracteriza o pacto civilizatório.

1

Levinas e a Alteridade Radical do Outro na Formação de uma Sociedade Plural

1.1. A guerra como resultado de uma filosofia da totalidade

Na virada do século XIX para o século XX, a sociedade europeia presenciou o ápice de um processo sócio-histórico que foi inaugurado com o Renascimento e com a substituição do sistema feudal pelo modo de produção capitalista. O homem oitocentista viveu com intensidade um sentimento de auge da racionalidade e acreditou na transformação da transcendência dos deuses e religiões na explicação e condução do mundo para a imanência da razão que modifica a realidade e se materializa no primado da técnica, na centralidade da ciência e na relevância do Estado para domar a animalidade da natureza humana em prol de um progresso que resultaria no bem-estar de todos. Foi a proclamação de uma pretensa verdadeira autonomia do homem e uma apologia ao seu local de ser dominante.⁶

Como sabido, o projeto não se realizou.

As instituições políticas, os postulados filosóficos, os princípios científicos e as técnicas e tecnologias construídas sobre as bases desse primado do entendimento, dissecação, manuseio e gozo da natureza não se mostraram suficientes para livrar a humanidade de todas as atrocidades vividas nas duas primeiras guerras mundiais. Na verdade, a grandeza e ferocidade desses conflitos decorreram de tudo o que esse conjunto de conquistas da racionalidade ocidental possibilitou alcançar até aquele momento. As disputas bélicas travadas após os adventos das duas revoluções industriais atingiram níveis exponenciais de extermínio e moveram todo um sistema de crenças e símbolos que contraditou as bases do mito do cidadão europeu como modelo civilizacional e, por isso, autorizado a sair pelo mundo espalhando educação e progresso.

A dureza da guerra desnudou uma questão crucial: a história do pensamento ocidental e, por conseguinte, da civilização que ele materializa, é uma história de dominação e poder. O resultado desse pressuposto foi a banalização da violência como princípio moral, sustentada por um fetiche de neutralização que visa uma homogeneização do diferente. O filósofo Emmanuel Levinas (1905-1995), ponto de partida deste trabalho, nunca proclamou as sentenças acima com essas exatas palavras, mas, pode-se dizer, resumem elas a reflexão inicial da sua filosofia:

⁶ Sobre isso destaca Russell: “O que todos os pensadores igualmente enfatizavam era o primado da razão. Depois da Revolução Francesa, que destronou a religião reinante, foi inventado um ser supremo e a ele dedicada uma festividade especial. Essencialmente isso foi uma deificação da razão” *in*: RUSSEL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental**. Edição especial, Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2016, p. 378.

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objectivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último acto transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecerem nas formas já plásticas, da epopeia.⁷

Levinas é um pensador judeu de muitas significações, cuja influência ainda não foi precisamente medida, mesmo passados vinte e nove anos de sua morte. Tendo construído uma obra densa de conceitos e reflexões, apenas recentemente se tornou objeto de estudo nas universidades brasileiras, não obstante a longevidade de sua carreira acadêmica. As possibilidades de diálogo de suas proposições com vários assuntos que atualmente compõem as pautas das pesquisas na área de humanidades⁸ o colocaram em evidência postumamente, criando um movimento de intensificação da análise de seus livros e de suas ideias.

Há uma quase unanimidade entre os diversos comentadores no entendimento de que a obra levinasiana é muito rica e complexa, fato que decorre principalmente de um peculiar amálgama entre os seus dados biográficos marcantes e as diversas fontes de formação de sua identidade intelectual: teologia judaica, fenomenologia, ontologia e ética. Sem cair em um ecletismo raso, o pensador imprimiu em suas reflexões uma síntese dos traumas históricos de sua época, dos dramas que viveu, da sua educação religiosa e do seu caminho acadêmico, construindo conceitos de muita densidade, mas que refletem diretamente o cerne de suas preocupações existenciais e filosóficas: a guerra, a violência contra o outro e a totalização do pensamento.

Intentando sair do lugar-comum dos trabalhos da filosofia, principalmente aqueles que propõem um olhar analítico sobre a obra de um pensador, nesta seção não se realizará uma apresentação dos dados biográficos e bibliográficos de Levinas, informações que, embora importantes, podem ser obtidas com certa facilidade e que não são decisivas para a compreensão dos conceitos que sustentam o objeto desta pesquisa. Mais relevantes para as pretensões desta dissertação é fazer uma introdução à filosofia levinasiana destacando-se, principalmente, o *locus* de seu discurso para se entender, a partir da aposição de corretos óculos hermenêuticos, os seus diagnósticos acerca da realidade que vivenciou e as proposições dela decorrentes.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 8.

⁸ Levinas serve de referência para estudos sobre o racismo (p. ex, Bisol, B. (2020). Racismo, corpo e liberdade: a filosofia do hitlerismo no Brasil hoje. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 1(76), 126-141. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v1i76p126-141>), sobre a xenofobia (p. ex, CEREJIDO, Fanny Blanck. O olhar sobre o estrangeiro: The gaze on the foreigner. *Ide (São Paulo)*, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 61-65, dez. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000200010&lng=pt&nrm=iso>. e muitos outros.

Isso porque, como testemunha ocular e vítima direta das atrocidades do Holocausto, o filósofo franco-lituano coloca o problema da guerra como uma questão central do fazer filosófico. A guerra, é, na sua visão, um acontecimento que solapa a moral e que relativiza a suposta solidez dos fundamentos axiológicos dos ditos bens civilizatórios. Diante da sua cruenta desumanidade, insiste ele, os símbolos eternos se tornam provisórios e a ideia latente da liberdade para o assassinio passa a ser visível em toda a sua claridade.

Para o pensamento levinasiano o principal horror dos conflitos bélicos não reside apenas nos ferimentos físicos causados pelo projétil da arma de fogo ou pelos estilhaços da bomba. Encontra-se também na violência da alienação do sujeito dele mesmo, no alijamento das subjetividades que são conclamadas a exercer um papel que não é delas, fazendo-as trair a si mesmas e levando-as a cometer atos que vão de encontro, em muitas situações, àquilo que seriam incapazes de fazer em suas vidas cotidianas. Sob seu império, toda uma máquina de justificação ideológica para aniquilar e sobrepujar o outro é posta em funcionamento, revelando que nada fora dela é possível e impondo a destruição da própria identidade em nome de uma falsa afirmação de sua força.

O que era mais evidente a Emmanuel Levinas no fato da guerra eram os paradoxos em que a civilização ocidental incorria ao decidir travá-la: falar de humanismo e aceitar o anti-humanismo por excelência; proclamar a autonomia do homem e transformar a heteronomia em valor; defender o primado da subjetividade e do individualismo enquanto cultua uma totalidade que as esmaga. Como homem judeu e estando inserido no centro de um torvelinho histórico que desaguou em um dos maiores crimes da história humana, ele enxerga essa contradição intrínseca da razão técnica, científica e filosófica construída pelo pensamento ocidental e isso reverbera profundamente na sua forma de interpretar a tradição, levando-o a questionar seus postulados como as causas fundamentais de todos os sofrimentos que presenciou.

A sua análise das premissas que empurraram a cultura ocidental para o cometimento de algumas das maiores atrocidades presenciadas pela história humana serão os fundamentos teóricos que ele maneja para propor, através de um trabalho de revisão dos paradigmas da filosofia ocidental, um novo olhar sobre o problema do conhecimento, da ontologia e da ética, desenvolvendo, como será melhor demonstrado na próxima seção, uma teoria que articula fenomenologia, teologia judaica e metafísica para construir uma nova concepção de subjetividade voltada para a presença do Outro.

Levinas visualiza na guerra e nos tipos de violência que a orbitam o influxo de uma forte corrente globalizante que se esforça por eliminar o diferente, encobrindo esse intento sob o

manto do idealismo ⁹ e sua conduta de neutralizar as especificidades dos sujeitos e dos objetos em favor da universalização do resultado. Essa forma de conhecimento, segundo a interpretação levinasiana, desconsidera a multiplicidade e variabilidade da experiência real para, no seu comportamento de apreensão do mundo, tudo tematizar e transformar em conceitos gerais e abstratos. O ato cognoscente é uma atitude de domínio do objeto cognoscível, calando-o. É um sistema forjado para objetivar o subjetivo, neutralizando-o na definição.

Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afecta apenas como o facto mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasmo!) dura lição das coisas, a guerra produz-se como experiência pura do ser puro, no próprio instante de sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma movimentação de absolutos, por uma ordem objectiva a que não podemos subtrair-nos. ¹⁰

Essa postura crítica tem como origem direta as influências que Levinas recebeu de outro pensador judeu, Franz Rosenzweig, e de uma determinada interpretação da teologia judaica, de onde extraiu as noções centrais para nortear seus contrapontos e para a construção de sua teoria e que serão vistas em momento oportuno.

Rosenzweig (1886-1929), nascido em Kassel na Alemanha, tentou, como a maioria dos judeus da segunda metade do século XIX, converter-se ao cristianismo. Buscou, no entanto, antes do ato de adesão definitiva, aprofundar-se no entendimento das diversas facetas da tradição judaica, o que o levou a ser entendido como grande conhecedor do judaísmo. Ao refletir sobre os fundamentos da filosofia ocidental e os caminhos beligerantes que as premissas da racionalidade totalizante estavam trilhando para essa civilização, abandonou a intenção de conversão. Esse movimento vacilante de Rosenzweig tem raiz em uma aspiração típica dos judeus cultos e de classe média alta da virada do Século XIX para o XX, até o início da Primeira Guerra Mundial: o desejo de ser possível para os descendentes de Sem, espalhados pela Europa desde a diáspora e perseguidos durante dezenove séculos, uma integração na civilização cristã, com o gozo das mesmas possibilidades dadas a qualquer outro cidadão. Todavia, este anseio estava fundado numa ambivalência, muito bem captada por Hannah Arendt:

⁹ O termo é aqui empregado no seguinte sentido: “o Idealismo constitui o nome da grande corrente filosófica romântica que se originou na Alemanha no período pós-kantiano e que teve numerosas ramificações na filosofia moderna e contemporânea de todos os países” in ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p.608.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p, p. 7.

A sociedade não judaica exigia que o judeu recém admitido por ela fosse tão “educado” quanto os seus próprios componentes tradicionais e que, embora não se comportasse como um “judeu comum”, fosse e produzisse algo fora do comum, uma vez que, afinal de contas, era judeu. Exigia-se dos judeus a assimilação, isto é, o seu ajustamento à sociedade como condição preliminar da emancipação judaica, vindo nela a consequência automática da aceitação dos judeus pela sociedade.¹¹

Essa dualidade marca profundamente o fazer filosófico judaico da época, inaugurando uma onda de reinterpretação dos pressupostos desse pensamento, que encontra em Rosenzweig o seu maior expoente: o judaísmo é compreendido como uma proposta de ética universal e não como religião proselitista. Levinas, nascido no final daquela geração, também filho dessa tensão existencial, dessa relação paradoxal com a sociedade comum, em que se exigia ao mesmo tempo ser e não ser judeu, sentirá a reverberação dessa ótica diferente de filosofia semítica. Não se tratava, contudo, de buscar uma conciliação ou consonância dos postulados judaicos com as categorias gregas. Inclusive, Rosenzweig entendeu que essa foi uma grande armadilha em que recaiu o cristianismo. O que o pensador, notadamente na sua obra máxima *A Estrela da Redenção* (1921), procurou fazer foi preservar a identidade e a alteridade do pensamento hebraico frente à tradição ocidental.

Segundo Nascimento¹², Rosenzweig entendeu que o idealismo trancou o ser humano nos efeitos deletérios de uma tradição de identificação e totalização, contradizendo a essência dos ensinamentos bíblicos que sempre conclamam à vivência de uma singularidade na multiplicidade, acentuada pelo fato objetivo da temporalidade. Isso porque, entendeu ele que os conceitos de pensamento e ser, consubstanciados na consciência pensante e que na história do pensamento ocidental atinge seu ponto máximo no em-si da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel, são inadequados para fazer frente à angústia da existência humana, limitada que é pela finitude que a experiência particular da morte revela. Esse evento, morte, torna-se então a mola propulsora de desconstrução do idealismo por quebrar a totalidade hegeliana, pois a iminência do nada que o túmulo induz, segundo Rosenzweig, leva a filosofia à presença de três realidades últimas que não são possíveis de serem abarcadas pelo idealismo: Deus, mundo e homem como categorias que antecedem à essência.

Como consequência lógica, afirmou o pensador judeu em análise, estabeleceu-se uma necessidade de libertação do homem das amarras de uma unidade ontológica para enxergá-lo como indivíduo único e que vive o resultando direto dessa singularidade existencial. O trabalho

¹¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 96.

¹² NASCIMENTO, A. F. JUDAÍSMO COMO ÉTICA: COHEN, ROSENZWEIG, BUBER E LEVINAS. **Último Andar**, [S. l.], n. 30, p. 035–058, 2017. DOI: 10.23925/1980-8305.2017.i30p035-058. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34810>.

rosenzweiguiano é uma defesa da concretude da experiência humana baseada na preservação da multiplicidade de sentidos do real que o idealismo nega ao tentar reduzir o mundo a conceitos universais deduzidos da natureza pelo exercício da razão pura como ato por excelência de uma subjetividade pensante. Essa prevalência da experiência concreta, sustentando uma originalidade do múltiplo, em contraponto ao uno idealista, descamba, consoante entende o filósofo em questão, em uma impossibilidade de se manter alheio ao diferente. O outro, reflete Rosenzweig, não pode ser entendido a partir de um trabalho de sínteses conceituais ou apreendido por noções abstratas que o neutralizam, mas percebido em sua alteridade, acolhido como ser realmente diferente.

A partir dessas premissas, Rosenzweig procurou articular uma proposta de paz como antítese à violência do neutro que a totalidade impõe. Afirmando que a essência da realidade é a multiplicidade da existência, qualquer tentativa de redução dessa diversidade em torno de uma ideia racionalmente construída revela uma violência, que justifica o massacre e a objetificação do outro. A paz verdadeira significa entender a possibilidade dos múltiplos sentidos que a experiência concreta, finita, delimitada pela temporalidade comporta, sendo todas elas (os múltiplos sentidos) válidos e verdadeiros na sua alteridade, estabelecendo-se uma relação não-violenta com o diferente.

É Rosenzweig que desperta teoricamente Levinas para a necessidade de se fixar na experiência real para que se preserve a multiplicidade original da realidade contra os esquemas racionais que eliminam esse múltiplo. Esse “toque” rosenzweiguiano só floresceu porque encontrou em Levinas um campo fértil aberto pelas lições judaicas singulares que ele aprendeu ainda na Lituânia. Realmente,

O tipo de tradição judaica no qual Levinas foi introduzido desde sua infância tem características peculiares que explicam sua atitude intelectual. O judaísmo lituano, influenciado pela atividade do *gaon* (gênio) de Vilna (1720-1797) e seu sucessor o rabino Haim de Volozhin (1759-1821), era essencialmente ilustrado, racionalista e cosmopolita se opondo, frontalmente, ao hassidismo, corrente de pensamento judaico marcado pelo espiritualismo pietista. O intelectualismo do judaísmo lituano via o estudo como a mais alta forma de cultuar a Deus. Ao defender uma interpretação racional das discussões rabínicas inscritas no *talmud* abriam-se as portas para uma interpretação da tradição religiosa à luz da razão e, portanto, da filosofia.¹³

Assim, a experiência religiosa judaica do filósofo da alteridade era vivida como reflexão sobre a natureza humana e suas relações no mundo, a partir de uma hermenêutica diferenciada das lições bíblico-talmúdicas e da tradição rabínica. Essa estrutura mental que faz parte da

¹³ PFEFFER, R. S. **Raízes judaicas do humanismo de Lévinas**. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, Belo Horizonte, v. 9, n. 16, p. 162–177, 2015. DOI: 10.17851/1982-3053.9.16.162-177. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14263>.

formação do judeu Levinas, ao se deparar com a obra de Rosenzweig, toma consciência da possibilidade de transitar pelos dois mundos, autorizando-o a construir um pensamento filosófico a partir das noções da Bíblia.

É esse arcabouço teórico que possibilitou a Levinas indicar, no paradigma da totalidade que se fixa na base do pensamento ocidental desde sua gênese entre os antigos gregos, o “espírito filosófico” do terrível estado de coisas que a guerra revela. No momento da substituição do mito pela atividade do *logos*, como forma de aquisição do conhecimento, teria se estabelecido uma maneira de pensar que atravessou os séculos e que, mesmo nos tempos de Levinas, ainda não tinha sido abandonada: a ontologia como filosofia primeira. O fundamento da racionalidade ocidental é a primazia do conceito, onde um “eu” apreende um “outro” e reduz a diferença existente entre eles articulando a inserção de um termo médio na relação (o próprio conceito) que aniquila a alteridade de ambos para permitir a inteligibilidade do ser. O produto obtido dessa redução do Outro à captação e à linguagem racional do Mesmo é, na postulação levinasiana, uma egologia: uma filosofia que orbita em torno da alta relevância de uma subjetividade autossuficiente e totalmente livre no seu ato de conhecer, onde inexiste qualquer tipo de responsabilidade ética para com o outro, reduzido a uma abstração de linguagem e cuja importância reside apenas em ter sido veículo de uma possibilidade de conhecimento, sem nenhum valor intrínseco. Essa neutralização do outro possibilita sua tematização e objetificação, anulando a sua natureza e possibilitando a sua destruição, como já denunciara Rosenzweig.

Em suma, a egologia para Levinas é um totalitarismo ontológico onde o conhecimento possui uma importância por si mesmo, sendo-lhe facultada uma absoluta liberdade no seu exercício, mesmo que isso signifique a imposição da personalidade de um eu sobre a alteridade de um outro. O caráter multifacetado do real, a extrema variedade de manifestações do ser são reduzidas às definições, aos sistemas, às leis científicas, aos postulados filosóficos e ao enquadramento da técnica, empobrecendo, no entendimento de Levinas, a experiência existencial em razão da explicação da vida por meio de conceitos gerais e abstratos, em detrimento da particularidade de cada ente.

Dentro dessa perspectiva, o pensador franco-lituano vai aprofundar a análise desse totalitarismo ontológico, na história da filosofia ocidental, fixando a sua manifestação em quatro diferentes domínios: a subjetividade, a linguagem, a economia e a política.¹⁴

¹⁴ CARRARA, O. V. **As Raízes do Totalitarismo segundo Levinas**. Revista de Ética e Filosofia Política. Número XXII – Volume I – junho de 2019. DOI: <https://doi.org/10.34019/2448-2137.2019.27441>. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27441>.

O primado ontológico sobre a subjetividade é interpretado por Levinas nos seguintes termos:

O Eu [*Moi*] posiciona-se no ou diante do mundo, e uma tal posição é presença do Eu [*Moi*] a si mesmo. O sujeito como Eu [*Moi*] é que se sustém, se possui, e que é senhor de si mesmo, tal como do universo. Este sujeito é consequentemente começo, como se estivesse antes de tudo. Assegura o universo como se dele fosse o começo. Embora chegue tarde, é como se estivesse antes de tudo: pela história, pode saber o que existiu antes de si. Mas, começo, ele é também acabamento: o fim da história é posse plena de si por si, presença plena a si.¹⁵

Na interpretação do filósofo judeu, a tarefa filosófica exercida na marcha histórica da civilização ocidental é pura tentativa de afirmação de um Eu em si e para si. É um caminho que levou à exacerbação do antropocentrismo, erigindo o ente humano como senhor da realidade e da história e autorizando-o a conhecer ilimitadamente e da forma como bem lhe aprouver os outros entes, o universo e a vida. O esquema da lógica científica e filosófica é a objetificação e a neutralização, tornando tudo o que é exterior ao sujeito mero utensílio posto à sua disposição e pronto para sofrer o impulso de seu ato de racionalização. Não à toa, Levinas grafa esse “Eu” com inicial maiúscula. Assim o faz para acentuar a hipertrofia do subjetivo, seu fechamento e sua solidão, onde não há espaço para captar a alteridade do mundo e o inesperado que a presença do Outro provoca.

A adoção dessa posição não significa que a filosofia levinasiana deságua numa atitude de contestação ou até mesmo de negação à ideia de subjetividade, eventualmente buscando a sua superação. Pode-se dizer, e isso será melhor explicado adiante, que uma subjetividade íntegra é o ponto de partida de suas reflexões acerca da ética e da alteridade radical do Outro, pois sem a higidez dessa subjetividade não haveria alteridade. O cerne da crítica que ele dirige aos fundamentos da racionalidade do Ocidente está na forma como essa subjetividade é entendida: a manifestação de um sujeito dominador, livre e que tudo pode conhecer a partir da centralidade de sua consciência individual.

No entendimento de Levinas, embora a história da filosofia desta parte do mundo, desde a Antiguidade clássica até os dias atuais, aponte para a presença constante de inúmeras divergências entre as diversas escolas e sistemas, todo o pensamento construído até aqui denota sempre o sujeito como origem, destino e centro do conhecimento e dos sentidos atribuídos à realidade e à existência. Os movimentos foram de reinterpretação ou realocação do sujeito no mundo, enfatizando reiteradamente uma força centrípeta que o petrifica no seu lugar de

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Tradução: Fernando Bernardo. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 211.

fechamento à experiência e ao questionamento fundamental que a presença da alteridade do Outro provoca. Os filósofos proclamaram muitas dissidências entre si, mas, para Levinas, todo o trabalho foi realizado dentro de um mesmo paradigma, impossibilitando o pensamento ocidental de atingir outras formas delineamento da subjetividade.

Levinas constatou que o primado da totalidade ontológica obstou a filosofia ocidental de buscar perceber a existência do sujeito a partir de outras perspectivas. Isso o motivou a propor a evasão desse sujeito da ontologia, descrevendo a transformação da subjetividade, a partir do contato com as diversas formas de alteridade humana, em uma subjetividade responsável pelo Outro, sendo a metafísica uma teoria do relacionamento ético e não a busca de um conhecimento sem limites. Contrapondo ao “Eu” (*Moi*) o pensamento levinasiano coloca o “eu” (*moi*). Esse “eu” escrito com inicial minúscula tem uma natureza diferente daquele com grafia em letra maiúscula. Com essa caracterização intentou Levinas assinalar que a subjetividade que ele propôs não é autocentrada, egoística, onde a individualidade impera absoluta na sua autodefesa e justificando todas as suas atividades de apreensão da realidade. A subjetividade levinasiana se completa na relação com o Outro e, por isso, está aberta à experiência do diferente.

Mas isso ainda não era suficiente para a propositura de uma nova ótica de pensar, haja vista o totalitarismo ontológico estar presente também na linguagem. Afirmou o filósofo francobelga:

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro enquanto tal, mas a redução do Outro ao Mesmo [...]. A tematização e a conceptualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação de sua independência. “Eu penso”, redonda em “eu posso – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade.”¹⁶

O domínio da totalidade da ontologia sobre a linguagem se expressa no império da impessoalidade e neutralidade do conceito, como já apontado em outros momentos. Em seu movimento de racionalização do mundo, o sujeito tematiza a realidade e esse ato causa um choque entre a vivência de sua consciência subjetiva, que se direciona a uma exterioridade a captar, e a existência dessa realidade em si mesma considerada. A superação desse conflito, a supressão desse espaço de choque, visando à diminuição da distância entre o sujeito e o objeto, dá-se pela introdução de um termo médio que atenua o impacto da diferença e permite a inteligibilidade do objeto pelo sujeito. Todavia, o problema, segundo Levinas, não reside aí.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 53.

Utilizar a linguagem para expressar as experiências individuais com os fatos do mundo é a condição humana natural. Viver é dar sentido às coisas, à existência e ao universo. A problematização primordial que ele realizou não reside nessa questão, mas na transformação do seu produto em algo universal e atemporal, ao mesmo tempo em que aquele ou aquilo que se tematiza é calado, emudecido. A voz do Mesmo suprime a do Outro. Não é permitido que ele se expresse. Apenas o Mesmo discursa.

A filosofia kantiana e seu resultado mais direto, o idealismo alemão, que tem Hegel como expoente máximo, na interpretação de Levinas, provocou uma quebra da concretude da experiência real do ser humano para fixar o pensamento em um mundo transcendental. A existência e as múltiplas formas de sua apresentação acabaram sendo substituídas pelo primado da ideia, causando um descolamento entre o pensado e o vivido, entre o conceituado e o experienciado. Estabelecida uma hierarquização entre o ideal e o material, favorecendo aquele em detrimento deste, conforme pensou o filósofo franco-lituano, o indivíduo real e todas as suas construções subjetivas e culturais ficaram subordinadas às definições abstratas. As ideias ganharam independência e o mundo era apenas sua hipóstase. A linguagem aparece aí como instrumento de mediação para o entendimento da verdade subjacente às ocorrências fenomênicas.

Para a filosofia levinasiana, o cenário desenhado acima impede que se reconheça na linguagem uma relação, o estabelecimento de uma união entre subjetividades. Ausente o espírito de relacionamento, torna-se impossível a emersão do senso ético e a instalação do sentimento de responsabilidade. O que vigora em uma tal situação é a vontade de apreensão e posse, já que o sujeito conhece o mundo e expressa o resultado desse conhecimento a partir da sua perspectiva, do seu local epistêmico, sem considerar que o outro também fala e é até melhor qualificado para expressar a sua verdade. Assim, não importa a variabilidade da experiência concreta, a sua infinita complexidade e os detalhes que compõem suas nuances. No final o que conta é a acomodação da realidade dentro de uma definição generalizante que é incapaz de abarcar a multiplicidade do real, mas que predomina sobre ela.

Ainda nessa esteira, extrai-se das reflexões de Levinas que a incidência desse domínio da totalidade sobre a subjetividade e sobre a linguagem deságua também em um totalitarismo da economia. Apontou Emmanuel Levinas:

As obras têm um destino independente do eu, integram-se num conjunto de obras: podem ser permutadas, ou seja, mantêm-se no anonimato do dinheiro. A integração num mundo económico não compromete a interioridade de que as obras procedem. A vida interior não morre como um fogo de palha, mas não se reconhece na existência

que se lhe atribui na economia. [...]. A partir da obra, sou apenas deduzido e já mal entendido, traído mais que expresso.

[...].

Enquanto actuante, a vontade assegura o *em sua casa* do ser separado. Permanece inexpressiva na sua obra que tem uma significação, mas mantém-se muda. O trabalho em que ela se exercita insere-se visivelmente nas coisas, mas a vontade afasta-se logo dela, uma vez que a obra reveste o anonimato de mercadoria, anonimato em que, enquanto assalariado, pode desaparecer pelo próprio operário.¹⁷

Na interpretação levinasiana a construção da economia é um dos sintomas do totalitarismo ontológico que ele denunciou, inspirado em Rosenzweig, por representar a impessoalização, homogeneização e objetificação do indivíduo. No circuito das trocas econômicas, as mercadorias formadas como expressão das subjetividades que lhe deram corpo se desgarram da vontade que as produziu, tornando-se coisas abertas à apreensão e à troca. Nessas transações, o indivíduo que as criou não se encontra mais reconhecido, o trabalho que realizou se desvanece e sua identidade é ofuscada pela pura importância econômica daqueles bens que agora se apresentam para o comércio. Essa situação se agrava ainda mais diante da troca, não de uma mercadoria pela outra, mas de uma mercadoria por um punhado de dinheiro. A moeda é algo produzido por ninguém. Não é coisa consumível. Não é bem. Sua existência é pura representação e seu valor pura abstração psicológica, sem nada de especificamente concreto que traduza esse valor atribuído através de um critério objetivo. O dinheiro é idealização, transcendendo os fatos objetivos para se transformar no termo médio que uniformiza a heterogeneidade dos bens produzidos pelos sujeitos, sufocando os seus esforços criadores e a diversidade de suas características singulares para favorecer um sistema de trocas. Afirmou então o pensador judeu:

Seja qual for a variedade de funções que o dinheiro desempenha nas múltiplas conjunturas da ordem econômica - quaisquer que sejam os vários papéis que lhe cabem (e mesmo em suas prestigiosas ou monstruosas e espetaculares - e tão fotogênicas na televisão - acumulações de poder - ou "onipotência"), sua marca distintiva e seu valor permanente consistem em poder, em seus vários avatares, ser trocado por todas as coisas e todos os serviços. Isso coloca o dinheiro - mediação por excelência - não como posse em ato, mas como a possibilidade ou o poder de entrar em posse.¹⁸

Sendo esse estado de coisas as bases da economia moderna por excelência, a consequência, no entender de Levinas, é uma obstacularização da ética. A experiência subjetiva do homem passar a ser perceptível apenas através de suas obras, desconsiderando que estas são apenas pálidas expressões de sua interioridade. E, mesmo assim, essa fumaça que transporta os

¹⁷ *Ibid*, pp. 170 e 222.

¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Socialité et Argent**. Tijdschrift Voor Filosofie, vol. 50, no. 3, 1988, pp. 415–21. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40885668>. Tradução nossa.

pequenos vestígios da presença de um sujeito na produção de um bem é assoprada para longe, fazendo a mercadoria ganhar vida própria. Nestas condições, o mundo humano real e as relações nele estabelecidas, que possibilitaram, inclusive, o surgimento da economia, são substituídos por uma entidade objetificante que oculta a sua origem cultural e ganha vida própria: o mercado. O poder globalizante do mercado ofusca a existência dos seres humanos, impossibilitando o relacionamento ético. Há uma naturalização das transações econômicas, constituindo-se a ideia de que os mecanismos e formas de produção de riquezas são questões dedutíveis da natureza, tal como a ciência física consegue deduzir a lei da gravidade. Não se identifica nesse sistema qualquer participação humana na sua elaboração. Não se vislumbra nele um produto da cultura, tão histórico e temporal como qualquer outro.

Embora a exaltação da liberdade individual e da centralidade das querências do eu sejam fundamentos da economia contemporânea, essa pregação alcança um campo bem estreito e está acobertada pelo véu da naturalização do globalizante. Dessarte, o individualismo é apregoado como um valor primordial, mas o exercício da individualidade só é permitido dentro de balizas bem definidas. O indivíduo é livre para se movimentar dentro de um campo de atuação que lhe é facultado pela lógica do sistema de trocas, de produção de riquezas e circulação de mercadorias, sendo-lhe vedada a busca por formas alternativas de vivência social. A liberdade é a liberdade de peixes dentro de um aquário, sempre impossibilitados de viverem fora daquele habitat. Nesta perspectiva, para Levinas, a essência é sempre a expansão e o imperialismo, fundamentando axiologicamente a destruição da alteridade do mundo para possibilitar sua apreensão econômica em favor da satisfação do *homo economicus*, voltado a ponderar os custos e benefícios necessários à satisfação de seus interesses materiais, esvaziando a reflexão ética.

Por fim, dentro do diagnóstico levinasiano acerca das bases da filosofia ocidental, identifica-se o totalitarismo ontológico também na política que transformou a multiplicidade do humano e sua diversidade de manifestações no mundo na igualdade formal do liberalismo político. Levinas denuncia que a filosofia política, desde a Grécia até a construção e consolidação das democracias liberais a partir da Idade Moderna, baseou-se no paradigma de conversão da singularidade do ser humano em um gênero, em uma ideia universal expressa nos conceitos de cidadania e cidadão, realizando-se a perigosa conduta de imanentização do transcendente na figura do Estado. O homem político foi alçado a um local supremo e onde a presença de leis impessoais é sentida em todas as esferas da vida.

As diferenças de expressão das experiências humanas, na perspectiva moderna de política, segundo Levinas, não são resolvidas a partir de um princípio de responsabilidade pessoal para com a alteridade do Outro, conclamando todos para uma ética autônoma aplicada

na organização de instituições políticas e na convivência dos indivíduos na comunidade. Busca-se a amenização do choque havido no encontro entre o Eu e o Outro ou entre o Eu e os Outros do Outro pela evocação de regras mediadores criadas dentro do primado da abstração ontológica e das definições generalistas. Levinas valoriza muito a experiência concreta e a multiplicidade de manifestações do real. Tentar encaixar o grande leque de possibilidades da existência nos imperativos linguísticos que compõem um corpo de leis significa, para ele, dissolução do caráter multifacetado do mundo para permitir imposições unilaterais da razão, o que, por si só, implica em uma violência.

É então que sou obrigado a pensar o outro sob um gênero, ou no Estado. É o fato de ser cidadão e não simplesmente uma alma. O cidadão é um senhor que se colocou um gênero, ou o senhor que deu a si um gênero, ou o senhor a quem eu dei um gênero [...]. Eis o momento da Grécia, de todo o pensamento político da Grécia, não somente o esse ato inicial de abarcar os indivíduos sob um gênero, de fazê-los entrar numa lógica.¹⁹

Levinas não era um anarquista, no sentido político-filosófico atribuído a essa palavra. Não se insurge contra a existência do Estado e da ordem que lhe dá sustentação. Voltou-se contra a objetivação da justiça a partir de critérios neutros e universalizantes que se calcam numa ontologia ainda tematizante, que domina e cala o objeto. Não há escuta real do Outro e de entendimento do Outro a partir do local do Outro. Há aplicação de uma lei de conteúdo generalista elaborada dentro do paradigma da subjetividade autocentrada que, pretensiosa, quer abarcar o mundo racionalmente e, por isso, sente-se apta a fixar parâmetros de condutas universais, sem levar em consideração que a realidade é complexa demais para caber em sentenças de cunho impositivo. A sua busca é por instituições que estejam em consonância com a sua ideia de ética enquanto filosofia primeira (melhor desenvolvida na seção seguinte), a impugnar veementemente a liberdade extrema do Eu pelo compromisso de respeito absoluto que se impõe e antecede a qualquer busca de conhecer o Outro, alterando os termos em se assentou a ontologia na história do pensamento ocidental. `

Assim, em uma primeira conclusão, de acordo com o pensamento levinasiano, essa forma de pensar que fixou o primado da totalidade ontológica na subjetividade, na linguagem, na economia e na política só podia ter como consequência as tragédias do Século XX e as diversas doutrinas totalitárias que o caracterizaram. O nazifascismo, o stalinismo e a violência dos conflitos bélicos novecentistas são a culminância desse processo de totalização do pensamento, tornando imprescindível, para Levinas, a necessidade de uma alternativa.

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel *in*: POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Trad. J. Guinsburg, et al. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 110.

É exatamente com o intuito de romper com esse paradigma e tentar fugir desse estado de coisas que Levinas busca sair da ontologia, argumentando pela sua substituição pela ética como local inicial do fazer filosófico. Ao invés de um conhecimento baseado na primazia do sujeito autossuficiente que direciona a sua consciência para buscar, captar e entender o objeto, retornando com total liberdade ao seu local de origem após o ato cognoscente, ele propõe que esse conhecimento ocorre em um âmbito relacional e, por isso mesmo, fundamentado em ditames éticos. A busca pela verdade está calcada, nesta perspectiva, em um senso de justiça, revelando que nenhuma filosofia é possível de ser construída sem o respeito à diferença e ao espaço da alteridade radical do mundo. Há uma preocupação em questionar a liberdade que a filosofia ocidental concedeu ao sujeito, transformando a presença do Outro em um muro de contenção a essa liberdade por exigir que o sujeito justifique sempre o seu movimento. A aproximação do Rosto do Outro é já questionamento ao Mesmo, tornando desconfortável qualquer intenção de apreensão racional do objeto a partir de uma necessidade puramente subjetiva. O Outro não é um ente passivo, aberto a uma tematização que lhe invade as entranhas sem qualquer preocupação de escutar sua voz. Ele é fugidio, oculto e, por isso, não é descoberto, mas se deixa descobrir, revelando-se pela sua presença intencional e pela sua fala.

A proposta levinasiana de evasão da ontologia está calcada na construção de um modelo diferente de constituição da subjetividade, pois é a partir do delineamento de um novo sujeito que o primado da ética se torna possível. É o que se explica no próximo tópico.

1.2. A construção de uma nova concepção de subjetividade e a ética como filosofia primeira

É de se destacar que, como ponto inicial das discussões desta seção, a caracterização exata da subjetividade levinasiana tem como base teórica alguns elementos da fenomenologia husserliana e da ontologia heideggeriana. O pensador franco-lituano, aqui analisado, extrai delas três pontos fundamentais que possibilitaram a reinterpretação da subjetividade e a aposição da ética como o primeiro local do fazer filosófico.²⁰ É a partir dos conceitos colhidos nessas teorias, até com o intuito de criticá-las e superá-las, que o delineamento do sujeito constituído como sensibilidade ética se torna possível. Apontar quais são esses elementos e fazer a sua transposição para o âmbito da teoria levinasiana permite um melhor entendimento

²⁰ Husserl e Heidegger são dois pensadores que influenciaram Levinas na sua juventude, tendo sido professores do pensador judeu. Não constitui o escopo dessa pesquisa uma descrição pormenorizada das ideias desses filósofos, sendo importante extrair de que pontos de suas obras a teoria levinasiana utilizou para constituir a ética da alteridade, principalmente no que tange ao delineamento da ideia de subjetividade.

acerca dos pontos defendidos pelo pensador franco-lituano, notadamente no que diz respeito a uma diferenciação em relação a tudo o que foi colocado acerca de uma subjetividade calcada no totalitarismo ontológico apresentado anteriormente.

O primeiro desses elementos diz respeito à noção fenomenológica de *consciência de*, reveladora da intencionalidade do sujeito frente aos fenômenos e a gênese de suas atribuições de significado. Na análise fenomenológica levinasiana, o esquema da filosofia ocidental, como visto, está fundado em um Eu inteiro e consciente que pega, disseca, maneja, reparte, conceitua e conclui analiticamente sobre a natureza do objeto, tornando-o mero instrumento ao destruir sua alteridade. A subjetividade é plena em sua liberdade de pensar e apreender esse objeto, retirando-o do lugar onde o encontra para ser meio. Nessa estrutura “Eu”, “consciência” e “sujeito” se confundem, permanecendo inalterados mesmo depois de se defrontarem com a realidade do objeto. Este é quem muda para se adequar à tematização realizada por aqueles.²¹

Para Levinas, a perspectiva da fenomenologia (e sua noção de *consciência de*) evoca um quadro diferente. A consciência não é entendida como subjetividade pura, mas como intencionalidade frente a um objeto, como transbordamento de si mesma em direção à apreensão do fenômeno, como, no seu entendimento, restou fixado na filosofia ocidental. Na concepção fenomenológica a consciência é sempre consciência de alguma coisa, só se torna realidade quando se depara intencionalmente com o objeto. Pensamento é formação de sentido. Nesse esquema, o sujeito é afetado pela aparição do objeto enquanto fenômeno. Não se trata mais de manuseá-lo como utensílio, mas ir em direção a ele para captá-lo nos eflúvios de seu aparecer. Aqui o sujeito sai do seu lugar e vai ao encontro do objeto, após ser afetado pela sua presença, retornando ao seu ponto inicial após satisfeita a construção de sentido necessária.²²

Na teoria levinasiana essa ideia será reinterpretada. A intencionalidade não visa à procura de uma verdade lógica da demonstração ou a descrição dos fenômenos captados pela consciência, mas está situada no campo da sensibilidade e essa sensibilidade é que possibilita a criação da subjetividade. Não se trata de uma consciência que, afetada pelas ocorrências fenomênicas do mundo, volta a si mesma para dar significado e exteriorizar a impressão da realidade captada, o que significaria a reafirmação de um sujeito autocentrado. Trata-se de uma subjetividade já constituída com a afetação que sofreu pelas diversas formas de alteridade humana, uma consciência já modificada no seu auto-perceber a partir do contato com o Rosto

²¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, pp. 29-35.

²² LEVINAS, Emmanuel. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**: Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 20.

do Outro, arrancando-a de sua posição egoística de ser que frui o mundo para aberta a uma experiência de heterogeneidade instada pela presença infinita de outrem. É um sujeito constituído por uma tendência à percepção de uma exterioridade circundante que, mesmo que ainda preso nos ditames de uma interioridade, sofrerá a invasão de uma alteridade que lhe rompe o cerne egoístico.²³ A ideia da consciência enquanto intencionalidade possibilita um movimento de evasão da subjetividade a partir de sua afetação por algo que lhe é exterior e essa percepção é decisiva para Levinas, pois é ela que possibilitará que o processo de formação do sujeito em sua ipseidade aberta à ética se complete.

No segundo desses elementos, Levinas, a partir de suas reflexões sobre a ontologia heideggeriana e notadamente na sua obra *Totalidade e Infinito*, vai compreender a subjetividade humana como uma hipóstase frente ao Ser. O homem é um ser separado, destacado da totalidade e que se basta por si só. Para Levinas, o sujeito é um ente recolhido na sua ipseidade – ente particular e autóctone – frente aos abalos da natureza caótica do real. No seu entender, a subjetividade é, no momento da sua formação, a materialização do egoísmo por representar a destruição da alteridade do mundo para enxergá-lo como casa consumível e à sua disposição. A apreensão do mundo como consumo, no momento inicial do sujeito, faz parte da sua própria estrutura, revelando seu movimento de interiorização destacada do todo, feita separação.

A separação do Mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. O psiquismo constitui um acontecimento no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstrata esconde um paradoxo. O pensamento ou o psiquismo abre a dimensão que essa maneira requer. A dimensão do psiquismo abre-se sobre o impulso da resistência de um ser que se opõe à sua totalização, é efeito da separação radical.²⁴

A formação de uma subjetividade hipostasiada, para Levinas, surge de um movimento que se materializa em uma psique que toma consciência de sua separação do todo primordial da realidade. A constituição do psiquismo como o reflexo de uma singularidade que se reconhece como vida interior é o primeiro passo do delineamento da subjetividade, mas o processo não se encerra aí. Ao contrário do que foi estabelecido pelo primado do totalitarismo ontológico, conforme se verá adiante, a formação da subjetividade exige algo mais complexo, ligado ao impacto da presença do Rosto do Outro que, para o pensamento levinasiano, revela-se como verdadeira epifania.

²³ Na filosofia levinasiana “rosto”, “outro” e “fruição” possuem definições específicas que serão melhor desenvolvidas no momento oportuno.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 41.

No terceiro desses elementos que formam a base das suas proposições, Emmanuel Levinas entendeu que a ontologia hermenêutica de Heidegger revelou uma indiferença à questão ética, em que o outro não é considerado. No entendimento do pensador judeu, as proposições heideggerianas, ao defenderem o primado do Ser frente ao ente, impessoalizaram o ser do ente, permitindo a sua dominação, apreensão, sequestro, estabelecendo a anterioridade da razão para a análise do ser do ente em detrimento da fixação de uma relação ética que não significasse uma redução deste ao intento analítico do Mesmo.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o outro, mas no seio de uma negação de sua independência. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade.²⁵

Partindo dessa posição de crítica, Levinas vai se valer da dicotomia dizer/dito, estabelecida por Heidegger, para construir um outro caminho teórico ao papel da linguagem na perspectiva ontológica: vai elevar a ética ao nível do dizer, inaugurando a ideia de linguagem como contato, como relação que estabelece uma comunicação fixada em símbolos que antecedem as palavras ditas, comunicação pura concretizada pelo simples fato da aproximação do Outro. O contato do Mesmo com o Outro já é discurso.

Pelo prisma levinasiano, a linguagem não é capaz de fazer o Mesmo desvelar o Outro. Não se trata de um ato analítico, onde alguém apreende o conteúdo advindo de outrem, como na velha relação sujeito-objeto do racionalismo cartesiano. Não se trata de um mero estabelecimento de signos manejados para fixar conceitos que traduzem a verdade do mundo. Trata-se de sentir a proximidade do Outro e se pôr, aprioristicamente, como receptáculo de uma mensagem que sequer começou a ser transmitida, um discurso que se inicia com um silêncio que fala, que transmite a mensagem inaugural da aproximação do Rosto. Linguagem é revelação do Outro, é a expectativa de deixá-lo falar sobre si mesmo, sem a atitude de objetificá-lo, reduzi-lo a um dado representável. Assim,

[...] contrariamente a todas as condições de visibilidade dos objetos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas enunciá-lo, está presente com quem dirige essa mesma manifestação – presente antes da manifestação, que somente o manifesta. A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do exposto e daquele que exprime,

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 33.

manifestação, por isso mesmo, privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma.²⁶

Fixadas essas premissas e extraídos esses elementos, para conseguir destruir o totalitarismo ontológico e pôr a ética em seu lugar como ponto de partida de qualquer reflexão filosófica, Levinas altera o centro de gravidade do conceito de subjetividade, evadindo-se da ideia de um Eu monolítico e egóico para estabelecer a ideia de uma subjetividade que se completa a partir da irrupção da alteridade que a aproximação do Rosto do Outro provoca. Não é mais uma consciência de si, em si e para si, mas um eu hipostasiado que é invadido pela percepção da existência de uma exterioridade, que traz em seu componente a busca pela presença de outrem e, chocado pelo contato, altera-se e faz-se uma subjetividade nova. Não se trata da reafirmação de uma identidade ante o contato com a diferença, numa atitude de defesa psicológica contra as investidas de um ser exterior que abala as raízes de uma individualidade que se põe em relação com outras. Tampouco se trata de uma diluição da ipseidade do Eu a partir de um oceano de singularidades que lhe afeta, apagando aquilo que a constitui. Se assim o fosse, entende Levinas, ainda se estaria falando de um apego à ideia de totalidade, posto que sempre se partiria de uma ideia globalizante que cristaliza o Mesmo ou o Outro, a depender da perspectiva. A sua intenção é mostrar como o Mesmo (o eu, a subjetividade individual) é separado do Outro (as outras subjetividades) sem cair na ideia de que ambos os lados seriam pedras rígidas que, ao contato, chocam-se e mutuamente se despedaçam. A epifania do Rosto significa ao Mesmo a eclosão de um conjunto de significados que se estabelecem além da mera intencionalidade consciencial de apreensão, mas que, a partir do movimento de exteriorização que ela (a intencionalidade) inaugura, possibilita o desenvolvimento de uma sensibilidade apta a receber o Outro e se colocar em diálogo com ele.

Vamos aqui procurar descrever a subjetividade como irreduzível à consciência transcendental, que tematiza o ser. A proximidade aparece como uma relação com outrem que não se pode resolver em imagens nem expor-se em tema. Outrem não é desmesurado mas incomensurável, o que quer dizer que ele não cabe num tema e não pode aparecer a uma consciência. É rosto, e há como que uma invisibilidade do rosto que se faz obsessão, invisibilidade que não se radica na insignificância do que é aproximado, mas num modo de significar completamente diferente da manifestação, da mostra e, conseqüentemente da visão.

Porque, contrariamente ao que nos ensina a filosofia que nos é transmitida, a significação não implica necessariamente tematização. O um-para-o-outro não é um defeito da intuição, mas o excesso de responsabilidade que se diz no *para* da relação. Neste *para* se assinala a significação de uma significação que vai para-além do dado e se distingue da famosa *Sinngebung* ou “doação de sentido”.²⁷

²⁶ *Ibid*, p. 54.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Tradução: Fernando Bernardo. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 201.

Para chegar ao ponto central de sua filosofia, Levinas vai desenvolver seu argumento caracterizando cada um dos aspectos dessa relação ética, alçada à categoria de filosofia primeira. Investigando o processo de individualização do Mesmo, o pensador judeu parte da caracterização fenomenológica de uma interioridade que se reconhece como corpo em fruição e se afirma como egoísmo perante a realidade do há (*il y a*), fixando-se em uma morada e fazendo do mundo artefatos e coisas postas ao seu gozo. Todavia, nesse momento de estabilidade do indivíduo, o sentimento da existência de uma exterioridade lhe arranca de sua identidade egoística e o faz se abrir à presença de um outro que se aproxima, transformando a sua subjetividade sem que haja a destruição da alteridade de quem se põe em contato. A filosofia levinasiana se assenta na transformação de um sujeito que se construiu como sensibilidade frutiva e, diante do impacto do infinito do Rosto de outrem, desenvolveu uma sensibilidade ética, calcada na responsabilidade pelo Outro.²⁸

Em suma, a concepção de subjetividade elaborada pela filosofia levinasiana, pode ser descrita como um movimento em que os seguintes elementos estão inseridos:

Il y a → Mesmo (interioridade) → Fruição → Outro (alteridade) → Ética

O Ser em Levinas é anônimo e impessoal e, por isso, recebe a designação de “há” (*il y a*, em francês). Fixando-o como um componente essencial do real, o pensador franco-lituano o interpreta frio, neutro, a caracterizar uma existência, sem existente, um existir desvinculado de qualquer indício da presença de um sujeito, um existir puro sem possibilidade de captação. No seu âmbito, os entes apenas são levados pelo influxo de sua corrente, sem resistência. Abarcando a realidade, todos os entes estão nele incrustados, formando uma espécie de todo uniforme, onde, no momento inicial, não é possível a fixação de qualquer identidade, qualquer mínima singularidade. O universo, a terra, as árvores, os animais, apenas são o que são, seguindo cegamente todo o sistema criado, sem a caracterização de qualquer individualidade separada. Esse “há” existiria mesmo que não existisse nenhum dos entes, mas não é um vazio do nada. É antes um vazio que é, considerando-se a velha discussão de que o nada é um não-ser, não se podendo estabelecer a sua existência, posto que se algo existe já é. O “há” levinasiano é paradoxal a esse ponto: um vazio que é cheio, um silêncio que é barulho, uma anterioridade primitiva que não necessita da existência dos entes para que se constate que sua presença se faz percebida, ainda que não seja possível definir os exatos termos de seus contornos e de sua natureza.

²⁸ RIBEIRO, Luciene Martins Ribeiro. **A Subjetividade e o Outro – Ética da Responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio fosse cheio, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que, ainda que nada existisse, o facto de que “há” não se poderia negar. Não que haja isto ou aquilo, mas a própria cena estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação – há.²⁹

O “há” é anterior a qualquer movimento que designe a existência de um eu em sua ipseidade, a qualquer subjetividade, mas esta só se torna o que é porque deste “há” se desprende.

É por isso que Levinas, tentando explicar os exatos termos de seu conceito, lança mão de alguns elementos fenomenológicos para caracterizar o ponto que visa esclarecer. Identifica ele esse *il y a*, em primeiro lugar, como noite. O *il y a* é noite porque, no entender do pensador, a escuridão invade todas as coisas, cobrindo inteiramente o mundo, provocando no seu espectador um sentimento de silêncio e temor. Perante a noite, todos os indivíduos sentem desamparo, solidão e medo. Na existência “a-subjetiva” que constitui o anonimato do Ser, o ente, o existente se vê sozinho.

Pretende Levinas com o manejo dessa ferramenta fenomenológica demonstrar a importância da solidão como categoria do ser e o seu papel no caminho de formação de uma subjetividade hipostasiada. Ele partirá dela (a solidão) para demonstrar os primeiros contatos do sujeito com as diversas formas de alteridade até a formação definitiva de um eu erguido nas consequências desse contato.

O “há” também é insônia, para Levinas, por despertar um sentimento de silêncio sussurrante, de monotonia infinita em que as horas parecem se arrastar e a madrugada permanece inteira, sem resquício da aurora. Na imagem heurística de Levinas, o Mesmo hipostasiado é como a criança que está na cama e uma sensação de que algo está à espreita a invade, e ela experimenta o temor de que algo pode atacá-la. Levinas visa demonstrar que o *il y a* exerce uma força de atração sobre todos os entes, tentando sempre se impor perante os existentes para dominá-los por inteiro e dissolvê-los, revogando o seu movimento de separação. Pretende ele também apontar que no seu entender os entes estão sempre expostos ao Ser, sofrendo seus ataques, seus influxos, o que implica uma atitude de contínua vigilância e reafirmação da sua condição de sujeito separado, fugindo desse Ser.

Assim, segundo Levinas, a hipóstase do ente se revela na separação do Mesmo dessa “massa” uniforme e caótica que é o *il y a*, bem como se constitui na sua singularidade a partir de uma luta constante de autoafirmação perante ele. Observa-se uma relação dialética: o sujeito se caracteriza como tal por romper com o “há” impessoal, formando sua ipseidade. Por sua vez, a manutenção dessa condição, permitindo que essa subjetividade separada continue como tal,

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2023, p. 34.

se dá a partir das investidas do *il y a* contra a integridade desse sujeito separado, fazendo-o estar em constante atitude de afirmação do seu movimento de rompimento.

Contudo, a evasão do Ser pelo sujeito, havida com o movimento de separação do “há” impessoal, não se dá, para Levinas, por meio da formação de uma consciência reflexiva, pela construção de uma mente racional que percebe o mundo. Também não é a constituição de uma subjetividade racional que se põe no centro da realidade e pode, a partir do seu ato de conhecer o Ser de onde se desprende, formar-se ente. O processo levinasiano de formação do sujeito segue um rumo diferente, justamente para fugir da ideia da egologia que tanto combateu. O pensador franco-lituano entendeu que o ato inicial que dá impulso à hipóstase é a autopercepção do sujeito enquanto corpo, fixando-se em uma sensibilidade que frui o mundo para manter materialmente esse corpo. A formação do Mesmo se dá no momento em que ele se percebe concreto, exposto às vicissitudes e lutando pela sobrevivência em um dado momento do tempo, consumindo os elementos da natureza para se manter vivo. Afirma Ribeiro:

Com efeito, é o corpo que faz o movimento de posição frente ao Ser (...). A posição do corpo levará, inicialmente, a um “intervalo”, na esfera do ser, um descanso do ser. É fundamental destacar que a saída anônima do *il y a* será produzida pela hipóstase como um movimento de afirmação do sujeito para fora do ser, um movimento de separação entre o existente e a existência. Mas, que não se configura ainda a subjetividade como tal. [...]Ao se referir ao sujeito separado da economia geral do Ser, Levinas descreve a fruição como o primeiro movimento de separação realizado pela subjetividade enquanto corpo.³⁰

Desta forma, o ato originário do Mesmo enquanto existente é a sua caracterização inicial como sensibilidade frutiva. Isso porque, ao sentir que precisa satisfazer as suas necessidades enquanto corpo, matéria, o sujeito se contrai do todo do Ser e se percebe individualidade. O suprimimento dos seus desejos físicos acaba por lhe dar a noção de sua interioridade subjetiva, do seu espaço delimitado enquanto Mesmo.

Desta forma, para Levinas, o primeiro movimento do Mesmo, logo em sua origem, é totalmente egoístico: o Eu volta-se em si e para si, buscando a sua sobrevivência através do gozo do mundo. Nesse local de satisfação de seus desejos ele é, segundo o pensador em estudo, pleno em sua separação. Para a filosofia levinasiana a completude dessa separação é muito importante. Enfatiza-a em diversos momentos, principalmente em *Totalidade e Infinito*, onde esse conceito é exaustivamente desenvolvido. Na sua condição de ente separado, o Mesmo é inteiro, não sente falta de nada, reside em um estado de fruição feliz. O filósofo judeu dá especial enfoque nesse ponto tentando fugir da ideia heideggeriana, existencialista e também

³⁰ RIBEIRO, Luciene Martins Ribeiro. **A Subjetividade e o Outro – Ética da Responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015, p. 43.

teológica de angústia da falta, infelicidade da separação, rompimento com Deus e as trágicas consequências apregoadas. Para ele, se não existir um ser efetivamente separado e integralmente satisfeito nessa condição, ainda se estará partindo de uma ideia de totalidade que nega a alteridade, pois uma subjetividade em que algo falta, um ser incompleto por sua natureza há de buscar fora de si o objeto que o supre e, ao achá-lo, formará com ele um todo, travará uma relação em que a diferenciação existente entre ambos se desvanecerá para dar lugar a um outro ente, formado pela amálgama dos seus elementos anteriores.

[...] Levinas insiste particularmente no caráter decisivo e absoluto da separação por meio da qual a subjetividade se subjetiva como o poder de "separar-se": separar-se do mundo (a fim de ser mais capaz de manter uma relação com ele). A subjetividade é exatamente isso - uma separação legítima - por meio da qual ela se exclui de um certo ponto de vista do horizonte espaço-temporal mundano: ela não se deixa capturar nas referências entre as coisas na espacialidade, nem no tempo do mundo. Como *psique*, o sujeito não se deixa situar entre coisas e utensílios, nem se deixa recapitular no tempo "objetivo" do Mundo, que é mensurável, e cujos eventos ainda são pontos que podem ser localizados em um horizonte comum pelo historiador.³¹

O Mesmo e o Outro não são, para Levinas, pressupostos constitutivos de uma dialética, que, após travarem uma relação, chegarão a uma síntese em que suas singularidades serão dissolvidas. A partir de suas ipseidades, são seres plenos, completos, totalmente separados entre si, cuja distância que os separa não pode ser percorrida por qualquer ato de apreensão mútua. Como se verá em momento oportuno, o que postula o pensamento levinasiano é uma alteridade radical que teve início a partir de uma interioridade autossuficiente e integralmente hipostasiada do *il y a* impessoal.

O movimento de contração do sujeito a partir da constituição de uma sensibilidade frutiva gera, para o filósofo franco-lituano, duas consequências. A primeira delas já foi mencionada acima: a interioridade. A gênese dessa interioridade, por outro lado, dá origem à consciência de que uma exterioridade circundante existe, na qual o Mesmo tem participação, mas que não o constitui. Identifica-se o Mesmo como um ente interior, separado do mundo exterior. Todavia, muito embora esse caminho formador da subjetividade se baseie na constituição de um ente egoístico, permite ele que o eu originado perceba a existência de algo que está fora de si. Ele é hígido na sua separação, pleno na sua autossuficiência, mas consciente de que há um mundo que lhe é exterior. Essa “marca” que a hipóstase deixa na sua interioridade é que o faz aberto a captar as experiências que essa exterioridade absoluta lhe comunica. Embora feito todo egoísmo no momento exato de sua origem como sujeito, a realidade externa

³¹ SEBBAH, François. **L'éthique du survivant: Levinas, une philosophie de la débâcle**. Presses universitaires de Paris Nanterre. 2018. Tradução nossa.

à sua individualidade não lhe é indiferente, pelo contrário. Como está consciente da existência dessa realidade exterior há uma abertura natural para perceber sua presença. A essa abertura Levinas dá o nome de desejo metafísico ou desejo do infinito.

O sujeito frui o que o mundo oferece. Sente-se feliz e completo nessa fruição. Contudo, no entender do pensador judeu, essa condição não significa a origem de um sujeito encastelado na sua própria singularidade, apegando-se dogmaticamente à afirmação de sua individualidade. Enquanto dá vazão à sua sensibilidade frutiva, o Mesmo consome o alimento, veste roupas e recolhe-se em sua casa, votando-se sempre a si. Na realização dessas tarefas, sua conduta é de destruição da exterioridade das coisas do mundo, eliminando-lhes as diferenças percebidas e apreendendo-lhes a alteridade. No entanto, a junção da sua plena satisfação e gozo, do seu sentimento de separação total e da sua intrínseca abertura à exterioridade o impulsionam a sair de si, geram no seu âmago uma tendência para uma excedência de si, para um salto para fora de seu cerne egoístico, um estado de espera para a conexão com algo que lhe vem de fora e, que, sem qualquer intenção de o completar, trava com ele uma relação diferente daquela que ele possui com as suas coisas, os seus utensílios, o seu alimento e a sua casa. Na concepção levinasiana, o ente já surge com a propensão para receber os influxos que o impacto da presença do Outro provoca.

Constituída então está essa interioridade que aspira ao metafísico, mas que ainda se encontra na fase da experiência frutiva. A formação definitiva da subjetividade, para Levinas, só ocorrerá a partir de um acontecimento que rompe com essa interioridade e transmuta a atitude de gozo do mundo em relacionamento ético com o Outro. É o contato do Mesmo com o Rosto.³²

O conjunto de argumentos que compõem aquilo que os intérpretes chamam de “fenomenologia do Rosto” é a chave que o pensamento levinasiano utiliza para romper com os ditames do totalitarismo ontológico, possibilitando a construção de uma ética fundamentada em parâmetros diferentes daqueles utilizados pela filosofia ocidental até então. A “epifania do Rosto”, como menciona o pensador judeu, é o fato que canaliza o desejo metafísico do Mesmo para uma exterioridade substancialmente diferente daquela de que ele tinha consciência dentro do círculo de satisfação de sua interioridade. É a partir da irrupção do Rosto enquanto fenômeno

³² Em *Totalidade e Infinito*, Levinas trabalha alguns elementos fenomenológicos que, no seu entender “aram” a terra da subjetividade do Mesmo para possibilitar o seu contato com o Rosto: habitação, feminino, fecundidade e paternidade. Embora, como sabido, a explanação dos fundamentos teóricos que sustentam a ideia de “ética da alteridade” esteja dentro dos objetivos do presente trabalho, optou-se por não se aprofundar na análise desses elementos neste momento. Para o que se busca com esta pesquisa, é possível se partir diretamente para o estudo do encontro do Mesmo com o Rosto, sem descer às nuances desses conceitos de que se vale Levinas para descrever as diversas formas de alteridade humana e sua influência na descrição da relação ética que precede a ontologia. Essa opção metodológica e hermenêutica não implica em prejuízo de entendimento, principalmente, para a dedução das implicações políticas das ideias levinasianas, centro de todo o estudo realizado até este momento.

e de sua aproximação, que o Mesmo transborda de sua interioridade, excedendo-a. Esse transbordamento, porém, não ocorre para uma compreensão, apreensão e captura desse Rosto, reduzindo-o a tema ou a qualquer ato de racionalização do que se apresenta. Para a filosofia levinasiana, o Rosto aparece ao Mesmo falando sobre si e já impugnando qualquer suposta legitimidade que esse Mesmo possui de tematizá-lo, enquadrá-lo e torná-lo objeto.

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como o afastamento de uma estrela na imensidão do espaço. A expressão que o rosto induz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim numa relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição, quer seja conhecimento.³³

A ideia de “Rosto”, no entender de Levinas, não significa objetivamente um rosto em si. Trata-se de um Rosto metafisicamente considerado, uma figura que materializa o impacto da aproximação de um outro humano e designa um transcendente que extrapola uma estrutura física específica para transpassar a subjetividade do Mesmo com a ideia de um infinito inapreensível. Neste exato momento (aparição do Rosto perante o Mesmo) não se está tratando da descrição do encontro de uma individualidade específica com outra individualidade específica. Não se trata de um face a face de “eus”. O que Levinas procura explicar é que o Mesmo, ao ser impactado pela existência do Outro no mundo, sofrerá as consequências dessa constatação, o que abalará os fundamentos que compõem a sua sensibilidade frutiva. Abalará porque, ao contrário do que é feito com os utensílios, as coisas, os alimentos e a casa, na aproximação do Outro não é possível a destruição de sua alteridade para incorporá-lo na atitude de consumir. Feito de uma substância diferente e travando uma relação diferente, o comportamento de gozo e fruição não é compatível com essa nova relação que se funda. A epifania do Rosto é o acontecimento que estraçalha a economia do Mesmo, retirando-o daquele local em que costumava transitar.

No exercício da sensibilidade frutiva, a intencionalidade do Mesmo, como reflexo de seu cerne egoísta, direciona-se para a posse e o consumo, possibilitando-lhe uma ampla liberdade de apreensão e destruição da alteridade do mundo. A aproximação do Rosto é o contragolpe que reafirma a alteridade radical do Outro. Isso porque, segundo Levinas, ele aparece interpelando a liberdade do Mesmo, exigindo-lhe explicações por se negar a ser tema,

³³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 53.

a ser reduzido a conceito. A presença de outrem impõe ao eu hipostasiado uma impugnação de seu local de percepção e gozo, onde a liberdade era ampla, embora condicionada pelos contingentes da natureza. O Outro pergunta, solicita fundamentos, penetrando na fissura aberta pelo desejo do infinito e impacta o Mesmo, transmutando o impulso frutivo original em uma sensibilidade ética.

O encontro com o rosto do outro, uma intriga excepcional, um trauma real, desperta o ego de seu sono dogmático, de sua quietude autossatisfeita. O ego emerge do sono para a vigília, não como um estado, mas como vigilância e, mais ainda, como insônia. Trata-se de um aspecto específico do Outro, pois, ao mesmo tempo em que é uma cisão do sujeito - "a ruptura do Eu pelo Outro" -, é uma degradação contínua e implacável, tal como o Eu é excedido. Além da experiência que pertence ao mundo - a proximidade com o Outro faz fronteira com a experiência do Outro - o encontro com o Outro é o próprio evento da transcendência, de fato o teste da transcendência na relação com o outro homem.³⁴

Sensibilidade porque é a percepção de algo exterior que se lhe apresenta, a partir de um movimento de salto (evasão do ser), cujo impulso é dado por algo que lhe é inerente (desejo do infinito). Ética porque preocupada em fornecer explicações àquele que o interpela, fixando uma relação que está baseada, não na posse e na apreensão, mas na responsabilidade. A atitude indagadora do Outro faz o Mesmo tomar consciência de seus limites e da impossibilidade de fazer o que antes fazia com os alimentos e utensílios. Assim que, para o filósofo franco-lituano, a ética precede a ontologia, pois

A consciência moral levinasiana é constituída no contato com o outro e, portanto, é ação anterior à reflexão sobre ela mesma. Trata-se de uma consciência das exigências, ou da obrigação que lhe é colocada pela presença "incontextualizável" do rosto como mandamento. A *consciência moral* não é, portanto, outra variedade de consciência ao lado da teoria, como a define a filosofia ocidental. Ao contrário, ela é *consciência por excelência*, pois se encontra imediatamente colocada em questão pela proximidade e pela palavra/mandamento do outro, que a interpela à obra de "justiça".³⁵

É no encontro do Mesmo com o Rosto do Outro que, segundo a filosofia levinasiana, ocorre a completa formação da subjetividade. Não se trata mais de um sujeito como centro do mundo que dirige sua consciência intencional para apreensão racional nas coisas, dando-lhes significado. Não se trata de um eu que se põe como o ponto de partida de todo o conhecimento. É um *eu-para-o-outro*, uma individualidade que só ganha sentido quando posta em relação com alguém, construindo-se. O Mesmo se percebe enquanto ente relacional e que, por isso, compreende que o conjunto de significações que compõem a realidade é fruto de um diálogo de subjetividades multifacetadas, em que a ambos é dada a oportunidade de conversar. Ao

³⁴ ABENSOUR, Miguel. **L'extravagante Hypothèse**. Rue Descartes, no. 19, 1998, pp. 55–84. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40978489>. Tradução nossa.

³⁵ RIBEIRO, Nilo Junior. **Sabedoria de Amar: a ética do itinerário de Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 261-262. Grifo do autor.

reivindicar seu espaço de fala, o Outro impõe ao Mesmo a impossibilidade de tematização, alertando-o para a inexistência de um conhecimento unilateral. A busca da verdade tem a ética como base, esvaziando as premissas do idealismo. Proposições universais desconsideram essas etapas de formação do ente em sua ipseidade. A pluralidade de manifestações do real só é possível de ser entendida a partir da perspectiva de um sujeito imbuído de uma natureza de abertura, sempre em uma ação de extravasamento de si mesmo, segundo Levinas. Caso contrário, o resultado será sempre a egologia e, portanto, o domínio da totalidade com todas as consequências já apresentadas.

O intento primordial do pensamento levinasiano, como visto, foi estabelecer ou restabelecer o primado da ética no âmbito da filosofia e, por isso, as suas contribuições acima reverberaram em muitas outras áreas, notadamente no que diz respeito à política. Ao partir das raízes do fenômeno da guerra e apresentar uma nova metafísica, Levinas acaba por possibilitar novos caminhos para o fazer político. É o que será analisado na próxima seção.

1.3. A ética da alteridade e suas consequências políticas

Há uma relação intrínseca entre ética e política enquanto disciplinas filosóficas. Tal relacionamento, no desenrolar da marcha histórica do pensamento ocidental, ora significou uma aproximação entre as duas matérias (a política deve ser ética ou o exercício ético impacta diretamente a política), como nas Idades Antiga e Medieval, ora um afastamento (o pensamento político deve estar dissociado de qualquer concepção ética), como o foi no Mundo Moderno.³⁶

Neste norte, o que se pretende na presente seção é extrair, do que foi apresentado nos tópicos anteriores, consequências políticas da ética da alteridade de Levinas, tendo em vista que, principalmente, a indagação apresentada como o problema desta pesquisa está situada na filosofia política, de modo que é necessário, para os fins aqui desejados, a transposição das reflexões éticas levinasianas para esse campo. De antemão cumpre esclarecer, porém, que não há um pensamento político levinasiano desenvolvido de forma sistemática. Pensar uma filosofia

³⁶ Abbagnano demonstra essa imbricada teia que une os dois ramos filosóficos aqui mencionados: “Um dos problemas mais debatidos em política desde Aristóteles até nossos dias é a relação entre Ética e Política, problema que se apresenta necessariamente porquanto as duas entidades se referem à vida prática do homem. É determinante para a solução desse problema aquilo que se entende por Política. Se por Política se entender a atividade humana que visa a atingir fins bem preciosos, como o bem comum, a justiça, o exercício da liberdade etc, então a referência à ética passa a ser o “desenvolvimento natural da intencionalidade política” (A. DA RE, *Ética e política em Dizionario delle idee politiche*, Ave Roma, 1993, p. 280). Se, porém, se entender por Política a gestão do poder como fim em si mesmo, então se chegará necessariamente a um conflito, entre Ética e Política. A primeira concepção prevalece geralmente no mundo antigo; a segunda, no mundo moderno” in: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 900.

política sistematizada não foi preocupação do franco-lituano. Contudo, de suas proposições críticas acerca do totalitarismo ontológico nas dimensões apresentadas e de suas afirmações sobre a ética e a fenomenologia do Outro é possível se deduzir muitas consequências para a política, inclusive com a possibilidade de se delinear a ideia do homem político levinasiano, sua natureza e seus objetivos a partir de uma concepção sobre a sociedade e o Estado, bem como o lugar desse sujeito em todo esse processo.

É imprescindível também esclarecer que muitos dos apontamentos aqui apresentados, embora partam das proposições levinasianas, são construções desta pesquisa, isto é, são conclusões obtidas a partir da análise das posições de Levinas. Considerando essas questões, constata-se que o conjunto teórico desenvolvido pelo filósofo judeu induz à ideia de uma civilização pluralista, calcada inteiramente no respeito absoluto ao diferente e no intenso diálogo entre as diversas formas de manifestação da diversidade no mundo, sempre em defesa da alteridade do outro.

Impende esclarecer, contudo, o que se quer dizer quando se destaca a promoção e defesa do pluralismo, notadamente porque, como se explicará em momento próprio, ele aparece como conceito central e importante para entender as relações entre as teorias de Levinas e Karl Popper, objeto de estudo do 2º capítulo deste trabalho.

Quando se analisam, até de forma superficial, as configurações das sociedades humanas, tanto na atualidade como ao longo da história, é de fácil percepção a existência de uma pluralidade de materializações da experiência do homem no mundo. Mesmo sem enveredar por discussões antropológicas ou etnográficas, que fogem ao escopo desta pesquisa, constata-se que a diversidade humana é um fato. A regra, como bem apontaram Rosenzweig e Levinas, é a variabilidade do real, sendo a homogeneidade uma construção cultural dissonante da vivência concreta. Porém, não é nessa acepção factual que o presente trabalho maneja o termo “pluralismo”.

Para os fins colimados por esta dissertação, a ideia de pluralismo aqui é utilizada em uma acepção ético-política, que foi delineada como resultado de um específico contexto sócio-histórico em que, principalmente, as sociedades ocidentais passaram a entendê-la como um valor e uma conquista civilizatória. Ora, em que pese a constatação do pluralismo como um fato patente e inquestionável, como adiantado, em grande parte do desenrolar da história das civilizações e da cultura ocidental o diferente que subjaz a esse pluralismo foi subjugado, violentado e apagado. O entendimento dos seres humanos, do ponto de vista da construção das instituições políticas e dos ditames de uma ética filosófica e prática, foi frequentemente de

ojeriza à diversidade, enxergando o diferente como inimigo e como alguém que deve ser conquistado e silenciado.

A partir dos horrores vivenciados na primeira metade do Século XX, busca-se na política e na ética uma nova forma de enxergar a pluralidade, iniciando-se um movimento de ressignificação da relação dos indivíduos e culturas com a diversidade. Assim, dentro dessa perspectiva, até porque a presente pesquisa trabalha com dois autores que são filhos dessa onda iniciada com o pós-guerra (Levinas e Popper) e com um conceito diretamente ligado a ela (o princípio da dignidade da pessoa humana), o pluralismo aqui é articulado como valor ou vetor que direciona o fazer político e ético após a extrema crueldade que os conflitos bélicos novecentistas proporcionaram. Trabalha-se aqui o pluralismo como paradigma axiológico e não como constatação fática.

Esclarecido esse ponto, a discussão volta-se para demonstrar os resultados políticos da ética da alteridade e como elas descambam na formação e defesa de uma sociedade pluralista, calcada no respeito às diferenças e no entendimento da diversidade como conquista civilizatória. As consequências que serão apresentadas se assentam em duas premissas que não podem ser olvidadas nessa investigação: 1) o estabelecimento de uma reponsabilidade assimétrica do Mesmo perante o Outro e; 2) o discurso como ética.

Dessarte, a invasão que o Mesmo sofre diante da presença do Rosto, rompendo com a sua interioridade hipostasiada e formando uma relação ética, para o pensador franco-lituano, importa em uma responsabilidade desse Mesmo na proteção e acolhimento da humanidade do Outro que se apresenta. Todavia, essa obrigação não está assentada em qualquer tipo de reciprocidade do Outro para com o Mesmo. O Mesmo age de forma responsável, doando-se, abrindo-se e sacrificando-se sem qualquer necessidade de resposta à sua conduta. O primado da ética indica a construção de um sujeito messiânico³⁷ que age de uma dimensão de altura para enxergar o humanismo do outro homem por pura sujeição à consciência do impacto da aproximação do Rosto.

Levinas, utilizando categorias teológicas judaicas, identifica que a atitude do sujeito diante da presença do outro se revela no mandamento bíblico³⁸ de não opressão ao órfão, ao

³⁷ A expressão “sujeito messiânico” aqui tem a ver com o indivíduo que, a partir de uma noção de responsabilidade assimétrica, coloca-se como ente obrigado a promover o bem em todas as relações.

³⁸ Em inúmeras passagens do Velho Testamento (a parte judia da Bíblia cristã) a determinação é repetida. Como exemplo se tem a seguinte passagem em Zacarias 7: 9-11: “Assim diz o SENHOR Todo-Poderoso: Praticai a justiça verdadeira, demonstrei amor misericordioso e compassivo, cada um para com seu próximo; e não oprimai a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre; ninguém planeje no coração atitudes malignas contra o seu irmão. Eles, porém, não deram ouvidos, sequer aceitaram escutar, mas deram-me as costas e taparam os ouvidos para não escutar nenhuma das minhas palavras.” In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Como a proteção do órfão, do pobre, do estrangeiro e da

pobre, ao estrangeiro e à viúva, expressando um amor misericordioso e compassivo de respeito, acolhimento e defesa da alteridade. A atitude primordial é de uma subjetividade que vai ao encontro do diferente, evadindo-se de si após ser quebrada pela experiência do contato. O Outro com quem se trava uma relação não forma com o Mesmo um sistema, não é a construção de uma associação, vencendo o espaço que os separa. Não se forma uma totalidade, onde se esperam trocas mútuas e reciprocidade de condutas. O encargo de cumprimento da fraternidade e da vivência da compassividade é sempre individual, não importando para a manutenção dessa atitude qual é a resposta da outra pessoa com a qual se convive. Essa assimetria, essa responsabilidade é o cerne da proposta ética levinasiana, com corolários importantes.

Como já afirmado alhures, o contato com o Rosto representa já contestação da liberdade do Mesmo. Diante da ideia de uma subjetividade em que se imputa uma responsabilidade assimétrica para com o outro, a relação ética não se dá a partir da noção de autonomia do sujeito, como uma tomada de consciência acerca de seus deveres para com as outras pessoas. A vivência dessa relação ética, tomando como base a ideia de ética da alteridade, não se confunde com a observância do imperativo categórico kantiano, como poderia se deixar transparecer em um primeiro momento. Não se trata da obtenção de um preceito universal deduzido a partir do desenrolar da atividade racional para encontrar formas de condutas a serem adotadas por todos os indivíduos como, grosso modo, postulou Kant. Para a posição levinasiana isso representaria ainda apego à totalidade, haja vista que a noção do sujeito autocentrado estaria aí presente com toda a sua força, colocando o *Moi* (Eu) no centro do processo, ainda reforçando sua posição de liberdade e hipertrofiando sua autonomia.

A responsabilidade que Levinas defende se assenta numa heteronomia. Não a heteronomia do conjunto de normas morais de uma sociedade, de uma autoridade ou de um código de condutas religiosas. É uma heteronomia calcada na proximidade do Outro e na ideia do infinito que o Rosto desperta. O Mesmo é intimado para agir responsavelmente não por um ditame imposto por sua consciência racional, mas pela sensibilidade ética que se desenvolveu no processo de formação de sua subjetividade. Assim, o *nomos* que coage o Mesmo a ser responsável se origina de algo que está fora dele, mas que encontra nele o terreno fértil para dirigir-lhe a conduta. Em síntese:

A relação ética não é desvelamento de um dado, mas exposição de eu a outrem, prévia a toda e qualquer decisão (toda decisão é decisão de um decidido, uma conclusão). Aqui, existe uma espécie de violência sofrida: um traumatismo no coração do eu-mesmo, uma reivindicação desse Mesmo pelo Outro, um movimento às avessas de

viúva é uma questão central da ética do judaísmo, Levinas faz a transposição dos conceitos para ilustrar os compromissos que ele impõe à sua ideia de sujeito, caracterizando o já mencionado sujeito messiânico.

intencionalidade. Tensão extrema do mandamento exercido pelo outro sobre mim; mandamento anterior a toda abertura de minha parte, ascendência traumática do Outro sobre o Mesmo. Ascendência que eu encontro na urgência extrema que apela ao meu socorro, ao ponto de eu chegar sempre demasiado tarde, pois não dispõem de tempo para me esperar.³⁹

A reponsabilidade ética da subjetividade levinasiana decorre da sensibilidade ética da subjetividade levinasiana, mas só o toque profundo da alteridade de outro é que permite que esse processo se concretize. Pretende Levinas o estabelecimento de uma fraternidade pelo compromisso desinteressado do Mesmo para com o Outro, atingindo em cheio o próprio conceito de justiça adotado pelos diversos sistemas jurídicos construídos no Ocidente.⁴⁰

Dentro da ideia desenvolvida pela cultura ocidental está a noção de que justiça seria dar a cada um o que é seu. *Suum cuique tribuere*, diziam os romanos. Pela perspectiva da filosofia de Emmanuel Levinas esse brocardo é descabido e não faz sentido. O Outro não deve nada ao Mesmo. Não existem, na perspectiva da ética da alteridade, recompensas a partilhar, ganhos a distribuir e exigências a serem perseguidas. A atitude do sujeito é sacrificial, não lhe sendo garantido qualquer tipo de lucro na sua conduta de doação e acolhimento. O Outro o convoca à partilha e ele é instado, por uma pulsão que nasce da sua subjetividade eticamente construída, a atender o chamado com urgência, apressando-se na resposta com o sentimento de que está a dever algo e que precisa agir para repará-lo. Desta forma, não se pode dar ao Mesmo o que supostamente é dele porque a ele nada é devido.

Também não adota o pensador franco-lituano a concepção de justiça tornada paradigma pela filosofia liberal-iluminista: justiça como igualdade formal perante à lei. Como já dito em outro momento, a força cogente das normas jurídicas, para Emmanuel Levinas, é fruto do totalitarismo ontológico, consequência do contexto em que se desenvolveu o idealismo. A ideia de que é possível que leis abstratas sejam aptas a regular as condutas humanas significa a necessária imposição de uma violência para igualar entes que são essencialmente diferentes. Não há justiça em se partir de uma noção de igualdade entre os seres humanos. Isso é a filosofia do neutro agindo em toda a sua força. A justiça levinasiana se assenta na exaltação da diferença, na prevalência da alteridade radical de todos. Justiça é necessariamente tratamento desigual, especificando as características de cada um e dando guarida às inúmeras formas de manifestação do real.

³⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Tradução: Fernando Bernardo. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 217.

⁴⁰ Esta pesquisa não comporta a análise minudente das diversas concepções de justiça que foram elaboradas na história do pensamento ocidental, até porque Emmanuel Levinas não o faz. Basta, para os objetivos propostos, a apresentação, em linhas gerais, da ideia para se fazer o cotejo com a posição levinasiana.

No quadro de consequências políticas da ética de alteridade de Levinas há de se considerar também outra premissa importante que são os seus entendimentos acerca da natureza da linguagem e sua relação com a metafísica que ele propôs. Analisar esse ponto da obra do filósofo ora em estudo possibilita entender a transposição do sujeito ético levinasiano para o sujeito político levinasiano.

Isso porque, em Levinas, a natureza da linguagem está assentada no que ele aduz acerca do primado da relação ética, pondo a ontologia em segundo plano. Imbuído da sua atitude crítica ao totalitarismo da filosofia ocidental, como já foi exaustivamente afirmado, contrapõe-se ele firmemente à noção de que a linguagem seria expressão do eu, materialização da razão do ser senciente ou ainda exteriorização da subjetividade. Fugindo ao que entende ter sido o lugar comum do pensamento europeu, ele considera que a linguagem inaugura uma relação que não pode ser simploriamente reduzida aos termos de um sistema centrado na ideia de sujeito cognoscente x objeto cognoscível e tampouco pode ser entendida apenas como um arcabouço de signos construído com base em uma associação de sujeitos inseridos em uma comunidade de falantes de um determinado idioma. Para ele, linguagem é ética, na medida em que é revelação do Outro a partir da fala desse Outro que se apresenta e não a partir de uma atitude de conhecimento racional do Mesmo. Ela pressupõe interpelação e resposta e, neste sentido, é uma relação de colaboração, de respeito e não de apreensão.

O discurso não é a manifestação das conclusões de uma lógica interna do eu, mas a constituição da verdade a partir do relacionamento entre os seres pensantes. A relação que a linguagem inaugura tem como pressuposto a separação radical de dois entes que estão plenamente satisfeitos em sua ipseidade, mas que desejam o infinito do Rosto. A função dela não é suprimir o Outro ou neutralizá-lo para fixá-lo numa sentença eidética, emudecendo-o. A linguagem existe na permissão para que o Outro fale de si, estabelecendo um diálogo em que ninguém é tematizável. Ambos os integrantes do ambiente comunicacional têm legitimidade para se manifestar e para expressar a sua experiência, a sua verdade e a sua condição. A impossibilidade de redução do Outro ao Mesmo não se dá por uma regra ética abstrata imposta por uma força invisível, mas decorre do espaço de validade que o Outro possui de *per si* e que, ao entrar em contato com o Mesmo, já desse espaço se apodera, reclamando a possibilidade de falar e de se fazer ouvido.

Neste sentido, postulou Levinas, que a linguagem como ética se estabelece como um dizer antes de qualquer dito. A aproximação do Rosto do Outro afecciona o sujeito de tal forma que entre eles há uma linguagem primeva, anterior a qualquer palavra efetivamente pronunciada por ambos. O contato com a alteridade impacta a subjetividade do Mesmo, abrindo os canais

de sua sensibilidade ética e fixando um tipo de relação que se forma antes que se efetive uma significação de sua natureza por meio de signos linguísticos. O Mesmo percebe o Rosto e é por ele afetado antes que sua atividade racional formule um conceito, possibilitando-lhe uma abertura. Assim,

A proximidade do Outro não se converte em estrutura linguística. Ela aparece antes como linguagem anterior à língua. A originalidade da comunicação do outro como rosto/corpo encontra-se, portanto, na convocação e eleição que o outro inaugura diante da subjetividade para que possa se constituir como responsabilidade. Por isso, a linguagem da aproximação do outro como rosto/corpo traz consigo a significância ética de se fazer próximo [...]. Diante desse modo de conduzir o sentido da linguagem, o contato com o outro emergirá como diacronia da linguagem ética, enquanto um dizer anterior a qualquer dito da subjetividade que tematize o dizer da aproximação de outrem.⁴¹

Para Levinas, portanto, linguagem é ética na medida em que instaura o canal de expressão do Outro, possibilitando que esse se apresente para falar, construindo um mundo de significações e possibilitando o atingimento da verdade. Buscar a verdade é ir ao encontro do Outro e ouvi-lo⁴². Não é enquadrá-lo num pensamento previamente concluído. É formar o pensamento a partir daquilo que se ouve, do impacto da aproximação do Rosto, erigindo, no diálogo, o edifício das significações. O discurso, neste sentido, é visto como instrumento de efetivação da justiça por permitir que as múltiplas facetas de expressão do real e da diversidade do Outro se manifestem e tenham garantido o seu espaço de integridade. A palavra não é mais um receptáculo de um pensamento abstrato ou um meio de materialização de conceitos teóricos. Ela é viva e indutora de uma relação onde o Mesmo aborda o Outro de frente, sendo constantemente interpelado e chamado a integrar essa relação que não é passível de ser dissolvida em definições transcendentais e, por isso, desvinculados da experiência concreta. O que vale é o efetivo da vivência sentida naquele exato momento, onde os seres completos em sua singularidade se põem a conversar.

Fazendo uma diferenciação entre retórica e discurso, Levinas criticou a retórica como uma falsa utilização do discurso, compreendendo-a como um veículo de injustiça. Discurso é justiça porque é abordagem do Outro de frente. Retórica é injustiça por abordar o Outro enviesadamente, por usar de manha para conversar com seu próximo. Embora o Mesmo necessite do Outro para estabelecer um vínculo comunicativo, na retórica a aproximação não é face a face, mas de lado. O Outro é mero objeto, incrustado em uma totalidade que o Mesmo expressa.

⁴¹ RIBEIRO, Luciene Martins Ribeiro. **A Subjetividade e o Outro – Ética da Responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015, pp. 101-102.

⁴² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 55.

A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade das pessoas nada significa por si mesma. Tem um sentido econômico e supõe o dinheiro e assenta já na justiça – que, bem ordenada, começa por outrem. É o reconhecimento de seu privilégio de outrem, e da sua autoridade, acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio, exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e justiça coincidem.⁴³

Percebe-se a ênfase que o pensamento levinasiano dá à questão do discurso e a centralidade do diálogo como fomentador da justiça e indutor da busca pela verdade.

De tudo o que foi exposto se constata, em primeiro lugar, que o sujeito político de Levinas é dotado de uma capacidade de percepção de seu papel na sociedade, cuja conduta se baseia no compromisso individual perante o outro e perante os outros do outro. O homem político levinasiano, no cumprimento de sua reponsabilidade ética, impõe-se na efetivação de uma justiça que abarque a diferença de cada pessoa e dê proteção à sua singularidade, em atendimento ao comando bíblico de defesa dos excluídos. Para Levinas, todo ser humano é pobre, órfão, estrangeiro e viúva e, justamente por isso, a conduta essencial de cada um é sempre de ação em prol do outro, ainda que ele rejeite a mão que acolhe ou a palavra que o protege.

Nesta perspectiva, pode-se dizer que o cidadão em Levinas é entendido, diferentemente da concepção iluminista, muito mais como um sujeito de deveres do que como um sujeito de direitos. Porém, essa autoimputação de obrigações não é para a satisfação da vontade de reis, príncipes ou governantes em geral. Tampouco é submissão passiva aos poderes político-jurídicos do Estado. Significa ela a autoimposição de compromissos de respeito total à alteridade do Outro, acolhendo-o e defendendo-o em qualquer circunstância. O ponto fulcral de seu entendimento de sociedade está lastreado na exaltação da diferença, na percepção de que a desigualdade entre os seres humanos é o que permite a riqueza experiencial do mundo.

Neste caminho, a sociedade, na interpretação levinasiana, não é uma associação de indivíduos iguais em sua natureza e imersos em um sistema jurídico de leis e princípios abstratos que os nivela em definições transcendentais. Como já se sabe, desacredita ele na ideia de Estado como produto de uma atividade da razão, como entidade que impõe aos indivíduos um dever de adequação a partir da utilização de instrumentos de coerção. De tudo o que foi apresentado nos tópicos anteriores, pode-se concluir que a sociedade é, no entendimento do pensador franco-lituano, o resultado da própria relação ética, onde o contato com o Rosto faz com que os indivíduos percebam a existência de uma coletividade de outros, os terceiros, os outros do Outro, transmutando o relacionamento Eu-Tu em um Nós plural, diversificado. Não existe um todo social, formando pela reunião das partes individuais. Há sempre um Nós

⁴³ *Ibid*, p. 61.

resultante de várias expressões do Eu-Tu, do Mesmo e do Outro, sem que ninguém perca um grau sequer de singularidade.

Ademais, perceptível que esse enfoque em nenhum momento se aproxima do entendimento liberal sobre o indivíduo, sua desigualdade e sua pretensa contribuição ao desenvolvimento das sociedades. Tudo o que foi até aqui explicado conduz à conclusão de que o individualismo do liberalismo político não está em consonância com o pensamento do filósofo judeu. Não há que se confundir o cidadão burguês com o cidadão construído a partir da perspectiva da ética da alteridade. O cidadão levinasiano não é, como visto, um eu-para-si que, ao buscar a satisfação de seus puros interesses egoísticos, hipoteticamente contribui para o crescimento econômico de uma dada civilização. O cidadão levinasiano é um eu-para-outro, onde uma subjetividade foi construída a partir do contato com o Outro. Assim, a importância da diferença para a filosofia do pensador franco-lituano reside no valor da singularidade de cada ser humano. Justamente porque ela expressa a variabilidade de manifestações do real, é que não pode essa diferença ser engolida por um sistema que iguala a todos em uma totalidade conceitual. Cada sujeito é um ponto de expressão do pluralismo da realidade, não fazendo sentido, na ótica de Levinas, o nivelamento de todos em uma entidade transcendental acobertada por uma difusa ideia de “natureza humana”, sempre carregada de concepções culturais específicas e que se autodesignam de “universais”.

Do mesmo modo, evidente que a rejeição às noções do individualismo liberal não significa simpatia com sistemas políticos coletivistas, tendentes a ressaltar o poder da coletividade em detrimento da individualidade. O que se pode concluir do pensamento levinasiano é uma posição que contrasta com essa dicotomia sempre presente na filosofia política. Defende ele a higidez do sujeito enquanto tal, que merece total respeito à sua singularidade e às suas formas de manifestação. Mas esse indivíduo é um ente comprometido com o outro e que se sente responsável por acolhê-lo, ouvi-lo e protegê-lo. Ele o faz não por apego à ideia da prevalência de um todo, mas em razão da ativação de sua sensibilidade ética. Ele não se compromete com uma coletividade enquanto entidade difusa e impessoal, formada de infinitas partes componentes não identificáveis. Responsabiliza-se por um Nós, uma reunião de pessoas concretas e diversas, onde não há espaço para o esmagamento de suas subjetividades em prol de um sistema.

Em resumo, a consequência política inicial das contribuições de Levinas reside na centralidade do pluralismo, entendendo-o como vetor principal de um tipo de sociedade que se assenta na vivência intersubjetiva na diferença e que seja um contraponto a hegemonias discursivas, culturais e linguísticas que provoquem a desconsideração das múltiplas feições do

Outro. Trata-se da defesa intransigente de uma ética fundamentada na pluralidade e na percepção da riqueza do diferente. O intuito da demonstração filosófica da existência de uma ética da alteridade é a formação de uma civilização da diversidade, incentivando-se o contato entre as múltiplas expressões psicológicas e culturais e afastando a conduta de tematização e neutralização do diferente, pois

O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. Para que se realize o pluralismo em si, que a lógica formal não pode reflectir, é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem (...). O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não concebo simplesmente em relação a mim, mas que encaro a partir do meu egoísmo. A alteridade de Outrem está nele e não em relação a mim, revela-se, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que lá chego. Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para reflectir sobre os seus termos.⁴⁴

A ética da alteridade significa partir da necessidade do contato com o Outro e sua singularidade para a construção de uma civilização pluralista e aberta, reconhecendo na diversidade riquezas a serem incentivadas e não eliminadas. Considerando-se que o contato com outrem é inevitável, o impacto de sua presença inexoravelmente reverbera no eu, contribuindo para a formação da própria subjetividade, sendo imprescindível uma sociedade em que a centralidade dessa interação seja naturalizada e exaltada.

Indo de encontro à maioria das experiências vividas pelas civilizações, o pensamento político de Levinas é de conciliação entre os seres humanos. Não a conciliação assentada na mediação de leis objetivas, gerais e abstratas. Não a conciliação baseada no poder do Estado e seus braços coercitivos. Menos ainda uma conciliação que decorre do silenciamento imposto aos excluídos pela opressão ideológica, cultural e religiosa. Trata-se de um laço de união assentado no diálogo entre os diferentes, um sistema político que funda sua legitimidade na relação ética, na assimetria da responsabilidade do Mesmo pelo Outro.

Côncio de algumas das questões que o totalitarismo da filosofia proporcionou à civilização ocidental no início do século XX, intentou Levinas a reconstrução das relações humanas em meio a uma sociedade de massa. A sua contribuição à filosofia contemporânea acaba por fortalecer o ambiente político a partir de suas bases sociológicas, levando-se em conta a vida efetiva das pessoas e não um exagerado enfoque no estudo e assecuramento das instituições político-jurídicas das democracias liberais. Isso porque, como apontou Hannah Arendt, o surgimento dos regimes totalitários só foi possível no âmbito de uma sociedade de

⁴⁴ *Ibid*, p. 112.

massas porque só nela ocorreu com intensidade o fenômeno da solidão e do isolamento subjetivo dos indivíduos:

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima relação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma.⁴⁵

A força que Levinas confere à subjetividade, à alteridade e ao diálogo entre os diferentes tem como intuito a regeneração desse ambiente deteriorado, arrancando os indivíduos desses sentimentos de solidão e desgarramento sociais para inseri-los em uma sociedade do “Nós”. Trata-se de enxergar os indivíduos como agentes em responsabilidade mútua que atuam em concerto para a constituição de uma união social e não como partes integrantes de uma globalidade que, a despeito de se compor de uma multidão, mostra-se fria, amorfa e sem personalidade, sufocando o sujeito nessa massa pesada que esmaga sua singularidade e, portanto, sua diferença.

Percebe-se, como já enfatizado, que o pensamento levinasiano está a todo o tempo a se equilibrar em uma corda bamba: ressalta o indivíduo em toda a sua ipseidade, mas sempre alertando-o acerca de sua responsabilidade para com o outro. A subjetividade levinasiana parte da constatação de um ente hipostasiado, separado de um todo e em constante dialética com ele para se auto-afirmar, mas isso não implica um reforço à constituição de indivíduos atomizados, desconectados da existência no mundo e, por isso, descompromissados com os ditames de sua sensibilidade ética. O sujeito está sempre ligado ao Outro e aos outros do Outro, formando uma união de múltiplas individualidades que não se apagam num coletivo disforme. É a fraternidade humana construída a partir de conversas frente a frente e onde todos se abordam sem subterfúgios. No âmbito do espaço comunicativo todos são conclamados a participar e falar, dando seu contributo. Forma-se um sistema de cooperação mútua fundada no fato de uma responsabilidade recíproca advinda de uma consciência de responsabilidade assimétrica.

Por essa perspectiva, pode-se dizer que a função do Estado seria garantir que todos participem do erguimento e efetivação desse sistema, funcionando como um espaço de retaguarda dos diversos atores do diálogo e agente protetivo ou fomentador das múltiplas

⁴⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 634.

formas de manifestação da experiência humana na existência. As instituições estatais não devem ser apenas criações jurídico-políticas de limitação do poder ou de apaziguamento dos conflitos decorrentes da natureza humana. Em Levinas, o conflito, a despeito do que é comumente apregoadado na cultura ocidental, não é interpretado como algo negativo, mas um acontecimento natural advindo do normal exercício das diferenças de cada subjetividade. A problemática não reside na existência do conflito, mas na forma de sua superação. O totalitarismo ontológico impõe uma conduta de beligerância, buscando a vitória sobre o mais fraco a partir de uma conduta de violência direta ou simbólica que visa ao seu silenciamento. Na vivência da ética da alteridade a proposta é diversa. O eventual conflito havido entre os diferentes resolve-se no campo do diálogo, na construção de pontes relacionais que não temem a discordância. O foco, em caso de dissensão, não é a resolução da lide com base na eliminação do adversário, mas o enriquecimento das subjetividades a partir do reconhecimento da legitimidade da vida, das palavras, das manifestações e da visão do Outro. Ao reconhecer no Outro alguém dotado de importância, a tentativa de eliminá-lo ou de desumanizá-lo perde o sentido.

Assim, conclui-se também que uma filosofia política calcada nos postulados da ideia de alteridade levinasiana está pouco preocupada com discussões acerca da legitimidade do poder, do papel das instituições estatais, do objeto dos sistemas jurídicos e/ou suas implicações práticas. O enfoque está no entendimento da política enquanto resultado direto da convivência entre os seres humanos, como produto de uma relação estabelecida entre os indivíduos e suas implicações. Trata-se de uma filosofia política que parte de um microssistema ético de relações entre as pessoas para a formação de um macrossistema imbuído em fazer prevalecer aquilo que brota dessa ética primeira. O debate sobre sistemas de governo, tal como a teoria política o propõe ao longo dos tempos, não tem cabimento, na visão levinasiana, a menos que seja resultante da instituição dessa relação ética primeira entre as pessoas, mais fundamental que a formação de corpos políticos onde possa existir qualquer conjunto de seres humanos em convivência. Política e Justiça, para Levinas, devem ser duas faces da mesma moeda, já que

A justiça só permanece justiça em uma sociedade em que não haja distinção entre próximos e distantes, mas que permaneça também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; em que a igualdade de todos seja sustentada por minha desigualdade, pelo excedente de meus deveres sobre os meus direitos. O esquecimento de si move a justiça [...]. Responsabilidade para com os outros ou comunicação, aventura que sustenta todo o discurso da ciência e da filosofia. Nesse sentido, essa responsabilidade seria a própria racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz. O extra-ordinário comprometimento de Outrem com respeito ao terceiro chama ao controle, à busca da justiça, à sociedade

e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, ao comércio e à filosofia e, além da anarquia, à busca de um princípio⁴⁶.

Se o pensador judeu principiou toda a sua construção filosófica de uma inquietude sobre a questão da guerra, suas causas e consequências, o fechamento de suas reflexões é o seu antônimo, a paz. Impregnado dos horrores que viu e sentiu, Emmanuel Levinas ergueu seus postulados filosóficos como antídoto aos problemas que identificou. Neste contexto, o pluralismo é por ele defendido tendo como pano de fundo o atingimento de um reino de paz. Essa proposta levinasiana não deve ser confundida com o que Kant entende como projeto da paz perpétua. Enquanto o filósofo de Königsberg defende que tal paz é a condição resultante da implantação de uma soberania do direito internacional a partir da fundação de uma associação de Estados, nos moldes de um contrato social iluminista, pondo fim à condição de selvageria que vigorava nas relações entre os diversos países, Levinas entendeu a paz como uma escatologia⁴⁷, ou seja, como o estabelecimento de um reino de fraternidade entre todos os seres humanos, cessando-se os atos de violência em razão da inauguração de uma civilização lastreada em uma solidariedade que se dissemina em todos os aspectos da existência. Não se trata da formação de um código de leis, da formulação de um manual de condutas ou da fixação de uma receita para o atingimento de uma paz, mas de uma condição que deriva da exteriorização da sensibilidade ética que funda uma subjetividade aberta ao Outro. A tomada de consciência acerca da ética da alteridade e a consequente responsabilidade assimétrica gera a paz que sempre se almejou, posto que rompidos os paradigmas justificadores da violência e de todos os pretextos que a totalidade ontológica da tradição filosófica ocidental manejou para justificar a opressão e eliminação do diferente. Demonstrada a inconsistência teórica do sujeito egóico e autocentrado, bem como a implausibilidade essencial da conduta de neutralização ou destruição do diferente, o pluralismo dá origem a uma paz generalizadamente disseminada. Segundo o pensador em estudo

A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constitui a pluralidade. A paz não pode, pois, identificar-se com os fins dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória de outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo.⁴⁸

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel *apud* POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Trad. J. Guinsburg, et al. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 47.

⁴⁷ “Termo moderno que indica a parte da teologia que considera as fases ‘finais’ ou ‘extremas da vida humana ou do mundo: morte, juízo universal, pena ou castigo extraterrenos e fim do mundo. Os filósofos às vezes usam esse termo para indicar as considerações dos estágios finais do mundo e do gênero humano”. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 400.

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 304.

As consequências políticas dos postulados do filósofo franco-lituano representam, assim, uma tentativa de reconciliação entre a ética e a política, inserindo-se em um movimento histórico-cultural que impulsionou várias reflexões no âmbito das ciências humanas, indo da filosofia à psicologia, do direito à sociologia. A matança desencadeada pelas duas guerras mundiais e a tragédia provocada pelo racismo científico do nazismo marcaram de forma indelével os espíritos, erguendo-se, a reboque deles, novos edifícios filosóficos visando a entender os acontecimentos, bem como induziram novas reflexões em cima dos escombros das ideias modernas, soterradas pelas bombas de Hiroshima e Nagasaki. A onda que se seguiu foi a inserção de um forte conteúdo ético nas reflexões inerentes à filosofia política, alterando o eixo das preocupações dos pensadores. Neste contexto, as discussões trazidas pela obra de Levinas se inserem em um contexto de mudança de paradigma no pensamento e no fazer político do século XX, sobretudo no período do pós-guerra: a construção de uma sociedade aberta, fundamentada no valor primordial da diversidade como conquista civilizatória, a exigir compromissos éticos dos cidadãos.

Os corolários políticos do pensamento levinasiano, embora não reunidos num corpo sistematizado como filosofia, têm em vista a efetivação de um pacto de defesa de uma civilização construída com base em um humanismo da alteridade e focado no respeito integral ao ser humano e suas infinitas possibilidades de expressão. Não há dúvidas da grande importância desse arcabouço teórico na proteção dos indivíduos contra tiranias sociais, econômicas, culturais e políticas, possibilitando sempre um escudo que barra a insaciável vontade de guerra que leva à aniquilação de individualidades e coletividades. Contra a força esmagadora de totalitarismos vários, Levinas exalta o valor intrínseco de cada pessoa, instando todos ao exercício de uma responsabilidade para além da satisfação de interesses egoísticos.

Em que pese a sofisticação e riqueza das contribuições do pensador franco-lituano, as lições da história lançam desconfiança sobre as aplicações práticas de seus postulados. Ora, se, a despeito da insistência no exercício da responsabilidade assimétrica, o outro não quer ser ajudado, recusa a mão que a ele se estende e obsta qualquer possibilidade de cooperação, o que fazer? Se o diálogo é incessantemente buscado, mas o outro não quer exercê-lo, como resolver o impasse? Se o outro utiliza seu espaço garantido de fala para apregoar não a paz, mas a guerra, como solucionar o problema? Se outrem se vale da expressão que o pluralismo lhe proporciona para atacar a importância do pluralismo, como responder a esse ataque?

O debate também ganha relevo quando transposto para o atual momento socio-histórico das sociedades ocidentais.

Sabe-se que a informação se tornou extremamente acessível, não exigindo dos sujeitos grandes esforços intelectuais para encontrá-la. Na era pré-globalização da *web* as pessoas necessitavam de um certo grau de dedicação para encontrar respostas aos seus questionamentos. O conteúdo era produzido de forma centralizada e os indivíduos iam ao seu encontro, seja por meio dos livros, seja pela imprensa, sejam pelos locais tradicionais do fazer científico. Hoje em dia, principalmente depois do aumento da utilização das redes sociais, o indivíduo sofre um verdadeiro bombardeio informacional, recebendo conteúdos de forma absolutamente passiva. Acessando pelo seu *smartphone* quaisquer das ferramentas popularmente aceitas, o usuário já está sofrendo o influxo de uma infinidade de conteúdos que lhe chegam à sua revelia, em razão do funcionamento dos algoritmos, minuciosamente pensados para deixá-lo conectado o maior tempo possível.

Por outro lado, em decorrência desse estado de coisas, os internautas estão sempre sendo instigados a dar engajamento às diversas plataformas das *big techs* por meio de participação ativa em discussões, comentários e debates sobre os mais diversos assuntos. Mesmo sem deter um nível de conhecimento e formação suficiente para opinar sobre determinados temas, o sujeito é instado a fazê-lo na grande maioria das circunstâncias. O resultado disso é, de certa forma, previsível: a deterioração do ambiente dialógico, onde o agente está super-empoderado para emitir seu juízo de valor, sem a contrapartida do sustentáculo epistêmico necessário a um debate proveitoso e capaz de alcançar um conhecimento metodologicamente razoável e apto a resultados efetivos.⁴⁹

Os fenômenos das câmaras de eco e dos filtros-bolha encastelam os cidadãos em discursos extremos, fazendo-os se apegarem de forma dogmática às narrativas que construíram ou ajudaram a espalhar. Não à toa o surgimento e a aplicação dos conceitos de pós-verdade e *fake news* ocorreram no campo da disputa político-partidária e foram utilizados como instrumentos de convencimento do eleitorado e de arregimentação de adeptos, ainda que não apoiada em elementos fáticos.⁵⁰

Nos primórdios da era digital, tinha-se a crença de que a internet serviria para aprimorar a democracia, pois, pensava-se na ocasião, a possibilidade maior de acesso à informação dotaria o cidadão de um senso crítico mais apurado, tornando-o mais consciente do funcionamento do

⁴⁹ VASCONCELOS-SILVA, P. R., & CASTIEL, L. D. (2022). *As fake news e os sete pecados do capital: uma análise metafórica de vícios no contexto pandêmico da COVID-19*. *Cadernos De Saúde Pública*, 38(5), e00195421. <https://doi.org/10.1590/0102-311XPT195421>.

⁵⁰ FERREIRA, Alexandre Valério; RIOS, José Riverson Araújo Cysne. **Filtro bolha, câmara de eco e a formação de opiniões extremas**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIA DA COMUNICAÇÃO, 40., 4-9 set. 2017, Curitiba (PR). Anais... São Paulo: Intercom, 2017. Tema: Intercom 40 anos: comunicação, memórias e historicidades.

sistema político e, conseqüentemente, dos resultados de suas escolhas e posturas. Imaginava-se a internet como uma poderosa ferramenta educativa e de libertação os indivíduos. As previsões falharam em todos os sentidos. O que a ampla conectividade causou foi a fragilização mundial das democracias liberais.

A deterioração do ambiente de diálogo teve como consequência direta a deturpação do debate político, turvando os reais problemas das sociedades. O embate eleitoral deixou de ser ideológico para se dar no âmbito das narrativas sobre as “verdades” sociais. Os políticos não mais travam diálogos propositivos, mas buscam alimentar o espetáculo das informações que circulam em cada uma das bolhas informacionais. Programas partidários profundos ou discursos mais elaborados para a resolução das diversas questões, dão lugar a palavras de ordem e explicações simplistas de temas complexos.

O compromisso ético que o debate público exige para o correto funcionamento do sistema democrático resta esvaziado, provocando uma crise que resulta em um fenômeno globalmente observado: o crescimento dos discursos extremistas e a grande polarização em que muitas nações estão mergulhadas. A filosofia levinasiana ajuda a fundamentar a construção de uma sociedade plural e centrada no humanismo, mas não consegue fazer frente a esse espectro problemático que se consegue identificar.

Dentro do mesmo contexto de trauma dos horrores da Segunda Guerra Mundial, o filósofo anglo-austriaco Karl Popper (1902-1994), tendo em mente também a defesa de uma sociedade aberta, busca estudar a origem dos sistemas totalitários, identificando raízes desses programas políticos no âmbito de diversos momentos da história do pensamento ocidental. E exatamente porque percebeu as características desse fenômeno, Popper propõe a criação de mecanismos que atuem como barreiras protetivas para o pluralismo da civilização aberta, intentando evitar o crescimento de ideias, movimentos ou comportamentos que ataquem essa civilização. Reconhecendo que o pluralismo se tornou um valor do Ocidente, representando uma conquista social importante, principalmente diante das consequências deletérias dos grandes totalitarismos do século XX (nazismo, fascismo, stalinismo), pretende ele a defesa desse marco civilizatório, desse pacto que surgiu a reboque das imagens do Holocausto.

A análise da obra popperiana e de suas repercussões na ética da alteridade é objeto do próximo capítulo.

2

Karl Popper e a Defesa da Sociedade Aberta*2.1. Contextualizando Popper e sua Obra*

No prefácio do livro intitulado *Em Busca de Um Mundo Melhor* (2006), Karl Popper escreve:

Todo o vivente busca um mundo melhor.

Homens, animais, plantas, e também organismos unicelulares, são sempre ativos. Eles tentam melhorar sua situação ou, pelo menos, evitar uma piora. Mesmo quando dorme, o organismo mantém ativamente seu estado de sono: a profundidade (ou a superficialidade) do sono é um estado ativamente provocado pelo organismo, um estado que protege o sono (ou mantém o organismo alerta). Todo o organismo está constantemente ocupado em resolver problemas. E os problemas surgem das avaliações de seu estado e de seu entorno, que ele procura melhorar.⁵¹

Esse parágrafo de abertura de uma obra que é uma compilação de ensaios escritos e conferências proferidas ao longo de sua duradoura trajetória de pensador, ilustra, a um só tempo, os pressupostos e os objetivos da filosofia popperiana: a partir do problema do conhecimento, seus limites, suas implicações e sua validade, aperfeiçoar constantemente os métodos de avaliação das questões que se apresentam na vida do ser humano para buscar soluções factíveis e provocar uma melhoria na estadia de todos nesse mundo. Constatando que a tônica da vida é a superação de obstáculos a partir dos estímulos provocados pelos problemas que aparecem, entende Popper que todo e qualquer vivente é sempre instado a se manter ativo e que a tendência natural, diante desse contexto, é todos se tornarem resolvidores de dificuldades, sempre tendo como objetivo a lapidação da realidade circundante, tornando-a mais palatável ou menos inóspita ao desenrolar da existência.

Tal explanação inicial, que fixa, de pronto, um quadro geral e sintético dos postulados de Karl Popper tem por intuito demonstrar, de antemão, que o pensador que será objeto do segundo capítulo desta pesquisa tem como singular característica a construção de uma filosofia política como consequência de suas reflexões no campo da epistemologia. O arcabouço teórico que Popper estruturou especificamente no que diz respeito a uma teoria do conhecimento científico acabou por levá-lo a enveredar pela política. Assim, na obra do filósofo anglo-austriaco, epistemologia e política estão intimamente ligadas.

Todavia, os caminhos teóricos que fizeram Popper deduzir uma filosofia política tomando como base uma teorização acerca da validade do conhecimento científico não foram resultado apenas de um processo de racionalização pura, surgindo a faceta política popperiana

⁵¹ POPPER, Karl. **Em Busca de um Mundo Melhor**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 7.

apenas da ultrapassagem de etapas lógicas do seu raciocínio epistemológico. As reflexões políticas de Popper também são frutos da sua condição de judeu perseguido pelos nazistas e dos traumas amplamente conhecidos das duas guerras mundiais que presenciou. O seu testemunho das atrocidades que os totalitarismos novecentistas provocaram foi a forja da sua posição contrária a qualquer dogmatismo de pensamento, fazendo-o um entusiasta do método científico justamente por identificar nele, através da ideia de falseabilidade, uma conduta de abertura a uma postura crítica e uma atitude de tolerância entre posições contrapostas. Nessa explicação inicial já é possível se vislumbrar pontos em comum entre Popper e Levinas, possibilitando situá-los dentro de uma grande onda filosófica que se inaugurou com o pós-guerra: ojeriza ao pensamento totalitário e defesa do pluralismo.

Há três fatos importantes que influenciaram a formação da personalidade filosófica de Popper, contribuindo para a sua caracterização como um dos mais prestigiados pensadores do século XX: a sua breve militância nas fileiras do socialismo, o seu relacionamento com as ideias do Círculo de Viena e sua rápida passagem pelo Reino Unido em 1937, antes da mudança para a ilha neozelandesa.

Ainda residindo na Capital da Áustria, quando contava com dezesseis anos, Karl Popper entrou nas fileiras do movimento socialista daquela cidade, tendo participado de alguns eventos de contestação promovidos pela esquerda no turbulento pós-primeira guerra do país. Por ocasião de confrontos com as forças de segurança, alguns dos seus companheiros sofreram violência e outros foram assassinados. A reação dos líderes dos manifestantes e muitos dos integrantes daquele partido político o decepcionou: viram na morte e nos ataques sofridos meros danos colaterais inevitáveis e menores diante do objetivo final que seria a revolução. Popper percebeu com esse episódio que, na perspectiva daquelas pessoas, as vidas humanas seriam meros instrumentos e a sua obsessão por alcançarem a efetivação de suas crenças políticas os transformou em indivíduos insensíveis ao valor da humanidade.⁵²

A partir daí Popper adota uma postura de crítica ao marxismo. Em diversas de suas obras, mas principalmente em *A Miséria do Historicismo* (1936) e em *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* (1945), ele vai fixar a sua contraposição a Marx em três acusações.⁵³ Na primeira delas, Popper aponta que Marx, a pretexto de um impulso moral humanitário e de estabelecimento de uma mudança que corrigisse as injustiças da sociedade capitalista, elaborou

⁵² MILLER, David. **Sir Karl Raimundo Popper**. Tradução: Robinson Guitarri e Caetano Enersto Plastino. Kronos: Revista de História da Ciência, Número 1, São Paulo: Humanitas, 2008.

⁵³ ESPADA, José Carlos. **Prefácio à Edição Portuguesa in: POPPER, Karl. A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020.

uma doutrina claramente dogmática e com forte tendência a um relativismo ético. No entender popperiano, o marxismo é uma teoria criada sobre uma justa indignação acerca da situação da classe trabalhadora no capitalismo industrial do Século XIX, mas que, a despeito de denunciar a objetificação e exploração do homem pelo homem, acabou ele mesmo por transformar o ser humano num joguete das forças produtivas, bem como em um autômato que é arrastado pelo curso inexorável da história. Dentro deste paradigma, segundo Popper, o ser humano é um mero ponto desimportante, se o que estiver em jogo for o cumprimento das leis materiais que a história revela.

Ademais, logo após decotar esse conteúdo moral, Popper, e essa é a segunda crítica, identifica o marxismo como um reacionarismo, colocando-o no mesmo patamar de outras doutrinas totalitárias, como o nazismo e o fascismo. A filosofia popperiana taxa as ideias marxistas como contrárias à sociedade aberta, haja vista estabelecer, à sua maneira, um retorno ao ideal da experiência civilizacional tribal, com uma ética rígida, centrada na hipertrofia do coletivo e na atrofia do indivíduo e concedendo pouco espaço à autonomia e à responsabilidade pessoal. Em resumo, para Karl Popper, em que pese sua pretensão científica (também epistemologicamente por ele desmontada), o marxismo é reacionário porque visa à implantação de uma sociedade fechada.⁵⁴

A terceira acusação popperiana a Marx se direciona à ausência de cientificidade das teorias deste, mesmo diante da tentativa do alemão de se diferenciar do que ele pejorativamente designou de “socialismo utópico” justamente cunhando para sua posição o termo “socialismo científico”. Como será melhor explicado adiante, Karl Popper pontua que as proposições marxistas se sustentam basicamente na indução, o que, por sua natureza, impede a apresentação de fatos contrários e obsta o cerne do que o pensador anglo-austríaco considera como ciência: a possibilidade do falseamento dos postulados e a abertura à crítica. No entendimento do filósofo em estudo, a premissa da suposta cientificidade das ideias de Marx está calcada numa superstição comum, imbrincada no pensamento ocidental, o historicismo, que será objeto de análise mais acurada na seção seguinte.

No mesmo sentido, a relação de Popper com as ideias do Círculo de Viena contribuiu, por um lado, para firmar sua postura de crítica ao método indutivo, principal escudo metodológico defendido pelos pensadores daquela escola e, por outro, auxiliou na elaboração do ponto central de sua epistemologia que é o falsificacionismo. Partindo da mesma preocupação que os seus colegas austríacos, isto é, a definição de critérios objetivos para a

⁵⁴ Um aprofundamento do que Popper entende por sociedade aberta e sociedade fechada será realizado na próxima seção.

identificação da cientificidade ou não de um determinado campo do conhecimento, Popper rompe com os seus contrerrôneos e é justamente as argumentações que utiliza para firmar seu contraponto que acabam por fazer o seu pensamento epistemológico refletir nas suas posições políticas.

Na virada do Século XIX para o Século XX o mundo passava por grandes transformações na ciência, cujo ponto de culminância foi a publicação da Teoria da Relatividade Restrita de Albert Einstein em 1905, dando novo impulso à aplicação do empirismo. Descontentes com a grande influência neokantiana e fenomenológica no âmbito da filosofia alemã, traduzindo-se a um apego ao idealismo transcendental, um grupo de filósofos, impressionados com o avanço alcançado pelas ciências naturais, sobretudo a física, começou a se reunir em um café de Viena para discutir filosoficamente os pressupostos das ciências, tomando como base a necessidade de uma delimitação clara do campo científico e a depuração deste de proposições sem sustentação empírica. Ademais, buscavam esses pensadores a formação de uma espécie de escudo de proteção da ciência de qualquer tipo de influência metafísica. Após a realização de um seminário na Universidade de Viena, essa reunião de filósofos passou a ter grande aceitação acadêmica. Estava formado o Círculo de Viena, composto por Friedrich Waismann (1896-1959), Gustav Bergmann (1906-1987), Hans Hahn (1879-1934), Herbert Feigl (1902-1988), Karl Menger (1902-1985), Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), Marcel Natkin (1904-1962), Olga Hahn-Neurath (1882-1937), Otto Neurath (1882-1945), Philipp Frank (1884-1966), Richard von Mises (1883-1953), Rose Rand (1903-1980), Rudolf Carnap (1891-1970), Theodor Radakovic (1895-1938), Tscha Hung e Victor Kraft (1880-1975).

Essa sociedade filosófica postulava que

para se alcançar a verdade científica seria necessária, primeiramente, uma reflexão filosófica – lógica – sobre o significado de determinada proposição. E então, se a proposição for provida de significado, partir-se-ia para a segunda etapa. Ou seja, posteriormente, verificar-se-ia a veracidade da proposição pela sua existência ou não no mundo empírico. Pode-se concluir que, em síntese, o Círculo de Viena propunha duas etapas, consecutivas, para a clarificação da verdade científica: alcançar o significado por meio da análise filosófica e alcançar a veracidade mediante instrumentos empíricos semelhantes àqueles utilizados nas ciências ditas *hards*.⁵⁵

O intuito desse movimento filosófico foi fixar o critério de cientificidade de um dado conhecimento, salvaguardando-o da influência da metafísica (por eles entendida como nefasta)

⁵⁵ SILVA, Francismary Alves da. **O prelúdio da querela internacionalismo versus externalismo: debates entre sociólogos e filósofos do conhecimento científico de 1920 a 1962**. Revista Ágora, [S. l.], n. 11, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1952>.

a partir do estabelecimento de um duplo filtro, de um duplo sistema de controle: 1) depuração linguística do enunciado e; 2) verificabilidade empírica da proposição, utilizando para isso um acúmulo de evidências fáticas que induzissem a um alto grau de certeza da verdade do postulado.

Atingidos pelos influxos da virada linguística promovida por Wittgenstein, mas também influenciados pelos trabalhos de Frege e Russell, o Círculo de Viena defendia como primeiro ponto delimitador de uma verdade científica um esclarecimento lógico das afirmações que se apresentavam. Diante de um enunciado, a primeira atitude seria a análise filosófica da proposta, a partir de sua lógica intrínseca, provocando uma espécie de purificação para excluir, de plano, as proposituras flagrantemente metafísicas ou, acaso mantida a proposição, os sentidos que resvassem na mesma metafísica. Nesse primeiro momento de limpeza científica se formaria um muro de contenção, dotando a proposta de densidade lógica suficiente para passar pelo teste de sua possível veracidade.

A segunda fase de validação científica de um conhecimento ou de filtro de verdade de uma proposta diz respeito à sua verificação. Isso porque, entendiam os vienenses, em muitas situações é possível que um enunciado passe regularmente pela primeira etapa, mas ainda assim seja metafísico, não havendo segurança acerca de sua validade na realidade senão depois de ser submetido a uma rigorosa verificação empírica, no mesmo nível das ciências naturais. Essa verificação fática ocorreria com a utilização do método indutivo. Só através da indução dos fatos havidos no mundo real, comprovando a plausibilidade da investigação empreendida, esse critério estaria preenchido e pavimentado também estaria o caminho de validação da questão apresentada, sendo ela aceita como uma verdade científica.

Foi por causa dessa atitude de defesa da força do empirismo e da indução que a filosofia do Círculo de Viena ficou conhecida como Neopositivismo, Positivismo Lógico ou Empirismo Lógico.

Todavia, Popper, notadamente em sua obra *A Lógica da Pesquisa Científica* (1934), faz vigoroso contraponto às ideias expressas pela sociedade formada pelos seus colegas vienenses, embora comungue das mesmas preocupações que eles e até mire os mesmos objetivos. O principal ponto da discordância popperiana com os seus conterrâneos está na utilização da indução como critério de verdade, já que para o pensador anglo-austríaco ela é metodologicamente frágil para sustentar o empirismo que os membros da sociedade filosófica vienense queriam prestigiar.

Ora, está longe de ser óbvio, de um ponto de vista lógico, haver justificativa no inferir enunciados universais de enunciados singulares, independentemente de quão

numerosos sejam estes; com efeito, qualquer conclusão colhida desse modo sempre pode revelar-se falsa: independentemente de quantos casos de cisnes brancos possamos observar, isso não justifica a conclusão de que todos os cisnes são brancos. A questão de saber se as inferências indutivas se justificam e em que condições é conhecida como o problema da indução.⁵⁶

Esse ponto de discordância Popper designa de “problema da indução” e é a tentativa de solucionar essa problemática que o levará a questionar o verificacionismo do grupo de Viena e a propor sua substituição pelo falsificacionismo. Com clara inspiração em Hume, Popper defende que o conhecimento científico só é atingido tendo como ponto de partida hipóteses dedutivamente imaginadas, construindo-se soluções teoricamente ousadas para as diversas questões que se apresentam. Dentro desse contexto, toda especulação e toda a proposta é tida como provisória, falha e limitada em sua natureza e, por isso, é imprescindível a sua exposição à crítica universal, onde todos os agentes da comunidade científica buscarão evidências para demonstrar que a propositura levada à análise não tem sustentação empírica e, por essa razão, deve ser rejeitada. A tônica principal é buscar a invalidação da hipótese e não o contrário.

A ideia popperiana ocasiona uma completa inversão dos polos metodológicos no trabalho de delimitação do que é o conhecimento científico em relação às propostas de seus colegas vienenses. Não se trata mais de acumular um sem número de fatos individuais para corroborar a validade de uma proposição universal. Não é mais necessário o trabalho de justificação da verdade de uma teoria com caráter de universalidade a partir da observação de uma quantidade grande de ocorrências singulares. Não é necessária a defesa da legitimidade de uma proposição, partindo-se do pressuposto de que, tendo ela vencido a primeira barreira de proteção contra questões metafísicas, apenas é necessário buscar a sua confirmação na realidade, catalogando um conjunto de ocorrências fenomênicas a corroborar o que foi induzido pelo trabalho racional. Popper entende que, ao contrário daquilo que os indutivistas acreditam, a base do conhecimento não é a observação de fatos individuais para a formulação de hipóteses universais. Para ele, o conhecimento inicial sobre algo é sempre imaginativo, criativo, mesmo que nasça da observação da natureza. Diante das ocorrências fenomênicas do mundo o primeiro trabalho do pensador é puramente criativo. A possibilidade de entendimento acerca de algum fenômeno constatado só se dá por meio de conjecturas dedutivamente imaginadas, o que esvazia por completo a necessidade de justificação. Não é preciso justificar uma teoria, mas demonstrar que ela é falsa, expondo-a a crítica e a uma constante tentativa de sua refutação pelo confronto de ideias contrapostas.

⁵⁶ POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. 9 ed. Tradução: Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2001, pp. 27-28.

A epistemologia popperiana parte do pressuposto de que a razão possui uma incapacidade inerente de atingir a verdade e, assim, ele assume sem medo a falibilidade intrínseca de todo o conhecimento. A postura do pensador anglo-austriaco é, em primeiro lugar, uma declaração aberta sobre os limites da razão humana e a impossibilidade de ela atingir o conhecimento acerca da verdade objetiva sobre a realidade. Para ele todo o juízo é sempre provisório e toda proposta teórica, ainda que sustentada empiricamente e aceita pela comunidade científica, é sempre apenas uma proposta verossímil e nunca uma certeza sobre a verdade. Popper é um admirador da teoria de Xenófanes e adota os seguintes versos do filósofo grego como um dos nortes de suas reflexões epistemológicas:

Verdade segura jamais homem algum conheceu ou conhecerá.
Sobre os deuses e todas as coisas de que falo.
Se alguém alguma vez proclamasse a mais perfeita verdade
Não o poderia saber: está tudo entretecido de conjectura.
Os deuses não revelaram tudo aos mortais desde o início.
Mas no correr do tempo encontramos, procurando o melhor,
Essa conjectura é, assim, bem semelhante à verdade.⁵⁷

Assim, no entender do pensador ora em estudo, a escolha metodológica do Círculo de Viena é equivocada porque a indução se revela como uma tentativa de sustentar razões justificadoras às diversas proposições, causando uma ilusão acerca dos limites do conhecimento e sua provisoriedade. Para Popper, além de ser problemático sustentar a validade de um enunciado universal com base em enunciados singulares, como visto, a indução pode gerar um comportamento dogmático por estimular um viés confirmatório para alguém que aceite como válida uma determinada posição científica. Além do mais, ela facilita um processo de estagnação científica porque a busca por uma sustentação empírica justificadora toma como base a verdade da proposição, desestimulando a crítica em relação à própria proposição que ela busca confirmar e obstando a sua substituição por teorias mais plausíveis, ou seja, dificultando a refutação teórica e a atitude crítica.

As problematizações popperianas sobre a questão da indução intentam demonstrar que ela, justamente por causa do estado de coisas indicado acima, não pode ser tomada como critério demarcatório válido para a legitimação do conhecimento científico, visto que, cumprindo-se os seus passos, ainda será possível que conhecimentos sem amparo metodológico seguro sejam tomadas como ciências verdadeiras. O modelo epistemológico de Popper propõe a substituição do método indutivo pelo método hipotético-dedutivo, apresentado nos seguintes termos:

⁵⁷ In POPPER, Karl. **Em Busca de um Mundo Melhor**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 250-251.

A partir de uma idéia nova, formulada conjecturalmente e ainda não justificada de algum modo - antecipação, hipótese, sistema teórico ou algo análogo - podem-se tirar conclusões por meio de dedução lógica. Essas conclusões são em seguida comparadas entre si e com outros enunciados pertinentes, de modo a descobrir-se que relações lógicas (equivalência, dedutibilidade, compatibilidade ou incompatibilidade) existem no caso.

[...]

Com o auxílio de outros enunciados previamente aceitos, certos enunciados singulares – que poderíamos denominar "predições" - são deduzidos da teoria; especialmente predições suscetíveis de serem submetidas facilmente a prova ou predições aplicáveis na prática. Dentre os enunciados referidos, selecionam-se os que não sejam deduzíveis da teoria vigente e, em particular, os que essa teoria contradiga. A seguir, procura-se chegar a uma decisão quanto a esses (e outros) enunciados deduzidos, confrontando-os com os resultados das aplicações práticas e dos experimentos. Se a decisão for positiva, isto é, se as conclusões singulares se mostrarem aceitáveis ou *comprovadas*, a teoria terá, pelo menos provisoriamente, passado pela prova: não se descobriu motivo para rejeitá-la. Contudo, se a decisão for negativa, ou, em outras palavras, se as conclusões tiverem sido *falseadas*, esse resultado falseará também a teoria da qual as conclusões foram logicamente deduzidas.⁵⁸

Na metodologia hipotético-dedutiva toda a investigação científica tem como ponto inicial a formulação de hipóteses construídas imaginativa e conjecturalmente, fazendo-se deduções lógicas a partir da observação do problema. Constrói-se uma explicação mais geral, deduzem-se enunciados que dão sustentação a essa teoria e se busca uma relação entre os enunciados extraídos do problema identificado com outros enunciados já universalmente aceitos acerca da mesma ou de questão correlata. Por fim, a testabilidade empírica da teoria não é avaliada através de uma demonstração da sua veracidade, mas um ataque à sua higidez, procurando apontar as suas fragilidades e seus erros. A conduta é de tentar falseá-la e qualquer teste que refute um dos enunciados explicativos formulados causa a refutação da hipótese construída, devendo o pesquisador reiniciar todo o processo.

O cerne da proposta popperiana para adoção do modelo epistemológico acima explicitado e o os fundamentos da discordância com o Círculo de Viena reside na falseabilidade como critério de demarcação do campo científico. No entendimento do filósofo anglo-austriaco, quanto maior for a possibilidade de falsificação de uma teoria, maior grau de cientificidade ela terá, posto que é a abertura à refutação que a expõe à crítica de outros investigadores e que permite o descobrimento de suas falhas e suas fragilidades. É muito cara a Popper a construção de teorias científicas a partir do embate dialético entre os diversos pensadores, pois, para ele, é no exercício do diálogo entre os contraditórios que a verossimilhança que ele almeja para os conceitos exarados pela razão pode ser melhor atingida. Mais do que buscar uma verdade

⁵⁸ POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. 9 ed. Tradução: Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2001, pp. 33-34.

objetiva irrevogável, a tentativa é de aperfeiçoamento constante dos conhecimentos provisórios e parciais já atingidos através de um exercício de tentativa e erro, onde se entende como dentro da normalidade a externalização da crítica e a conduta de refutação de uma proposição. Se uma ideia qualquer não abre espaço à falseabilidade por buscar sempre se confirmar através de evidências autorreferenciadas encontradas pelo método indutivo, não há espaço para a realização dessa análise crítica franca e, portanto, tal ideia não pode ser considerada científica.

Justamente por conta desse critério que Popper atribui à psicanálise, ao marxismo e ao adlerismo o caráter de pseudociências, porque centradas na indução e na aceitação de hipóteses explicativas que não permitem a falsificação, posto que enquadráveis em situações universais, inerentes à condição humana. Nesse contexto, para essas teorias, pululam as evidências obtidas através da atividade indutiva, mas, em razão de sua natureza, tais evidências não possibilitam refutação. O critério metodológico eleito faz os adeptos dessas escolas encontrarem dados empíricos sempre compatíveis com o comportamento esperado, sem perquirirem na realidade elementos que demonstrassem o contrário ou, dada a essência mesma dessas propostas, sem que sequer fosse possível encontrar esses elementos. Por outro lado, em contraposição, a forma como Einstein formulou a ideia da Relatividade Restrita passa pelo filtro popperiano exatamente porque a conduta do físico alemão foi de lançar sua teoria à apreciação da comunidade científica, estando disposto a ouvir e a aceitar as críticas ao mesmo tempo em que a natureza de sua proposta permitia uma análise refutativa, onde uma observação ou coleta de dados não condizente invalidaria todo o edifício teórico erguido.

Em síntese, do relacionamento de Popper com as reflexões encetadas pelo Círculo de Viena podem ser extraídas três consequências fundamentais que constituíram a base de sua leitura de mundo e que servem de sustentáculo não apenas para as suas teses no campo da epistemologia, mas se revelam como premissas de suas reflexões na área da filosofia política: a impossibilidade de a razão humana atingir uma certeza acerca da verdade, o que leva a uma interpretação de que todo conhecimento é parcial e provisório; a evolução do conhecimento científico se dá por aperfeiçoamento constante, por meio da tentativa e erro que a falseabilidade permite; e o juízo de verossimilhança acerca de determinada proposição é alcançado através de um diálogo entre as posições contrárias, devendo toda teoria ser exposta à crítica e é esse exercício que permite a correção de rumos, a eliminação de erros e uma lapidação cada vez maior do conhecimento alcançado. Num lugar onde a crítica deve ser garantida como importante para a essência da pesquisa científica o dogmatismo é amplamente rechaçado e o valor primordial é o pluralismo.

Por fim, a sua experiência de nove meses vivendo em Londres, antes de se mudar para a Nova Zelândia exerceu importante influência sobre a personalidade filosófica de Popper. De fato, após a publicação de *A Lógica da Pesquisa Científica*, ainda em língua alemã, a repercussão e as críticas na Inglaterra foram muitas positivas, havendo uma boa aceitação da obra nas universidades inglesas. Essa receptividade às ideias ali expressas possibilitou a Popper receber muitos convites, fazendo-o excursionar em diversas instituições. Foi a primeira vez que saiu da Áustria e a vivência em solo britânico impressionou seu espírito, principalmente no que concerne ao funcionamento das instituições políticas do Reino Unido e à noção de responsabilidade individual que, na sua perspectiva, o povo e as lideranças inglesas possuíam.

Popper considerou que a garantia da liberdade de pensamento e de crença, o comportamento comedido e cauteloso e a postura de responsabilidade dos cidadãos para com a coletividade, fazendo-os cumpridores de seus deveres sem a necessidade da exacerbação de um poder que os compelsse a tal, eram conquistas civilizacionais importantes e que, embora esse sistema possuisse falhas, como qualquer outra obra humana, ainda seria ele o melhor modelo a ser adotado. Isso porque, na concepção popperiana, o regime político do Reino Unido possibilitaria uma abertura ao exercício de uma crítica dialética e uma correção de rumos sem necessariamente se investir em grandes abalos sociais. Popper, desde que rompera com o marxismo, via com preocupação doutrinas políticas fundadas em voluntarismos morais e o estilo de vida propiciado pelo conservadorismo inglês alimentava a sua desconfiança para com a conduta dos revolucionários.

O gérmen para a construção de uma filosofia política que expressasse esse arcabouço estava plantado e as propostas de Popper nesse campo decorrem de sua epistemologia, porque entre os dois sistemas há um fio condutor que lhes dá coerência: o conceito de Racionalismo Crítico que ele desenvolveu e adotou como ideia-síntese de sua filosofia. Nas suas palavras:

Afim, pois, de ser um pouco mais preciso, será melhor explicar o racionalismo em termos de atitude prática ou comportamento. Podemos então dizer que o racionalismo é uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e aprender da experiência. É fundamentalmente uma atitude de admitir que “eu posso estar errado e vós podeis estar certos e, por um esforço, podemos nos aproximar da verdade”. É uma atitude que não abandona facilmente a esperança de que por meios tais como a argumentação e a observação cuidadosa se possa encontrar alguma espécie de acordo sobre muitos problemas de importância, e que, mesmo onde as exigências e os interesses se chocam, é muitas vezes possível discutir a respeito das diversas exigências e propostas e alcançar – talvez por arbitramento – um entendimento que em consequência da sua equidade, seja aceitável para a sua maioria, se não para todos. Em suma, a atitude racionalista, ou como talvez posso rotulá-la “a atitude de razoabilidade” é muito semelhante à atitude científica, à crença de que na busca da verdade precisamos de

cooperação e de que, com a argumentação, poderemos atingir algo como a objetividade⁵⁹.

No entendimento popperiano, o Racionalismo Crítico é uma postura de abertura ao diálogo para possibilitar a construção dialética de consensos. Não se trata de colocar a razão num altar de infalibilidade. O que Popper pretende é demonstrar que se a razão não é, por si só, um critério absoluto para a obtenção da verdade, haja vista que, como já explicado, ele a percebe como limitada e falha, isso não é motivo de abandonar a sua utilização para buscar o entendimento do mundo e a resolução de problemas. O exercício da atividade racional, ele propôs, deve se dar a partir de uma cooperação coletiva, com todos contribuindo ativamente na análise e superação das questões. A postura individual é de razoabilidade e de humildade intelectual, desconstruindo a conduta de alguém que se coloque como construtor único de um conhecimento qualquer. Na perspectiva do pensador anglo-austriaco o cientista, num primeiro momento, e os cidadãos, no contexto de sua filosofia política, são indivíduos que devem naturalizar a existência do contraditório e enxergar como normal a discordância.

Diante desse cenário de expressão parcimoniosa da razão, é possível a fixação de consensos em torno de problemas coletivamente observados, bem como para a adoção de determinadas hipóteses explicativas para os fenômenos do mundo. No pensamento de Popper não há espaço para oráculos científicos, filosóficos e políticos, pois a obra da “verdade” é comunitária, sendo o resultado direto da livre manifestação do pensamento de cada pessoa. A legitimidade do conhecimento científico e das instituições e práticas políticas deriva justamente de serem eles produtos de uma atuação humana em concerto, possibilitando que toda uma coletividade de agentes contribua para o seu aperfeiçoamento, bem como diminuindo as possibilidades de que uma postura dogmática envie a busca de uma solução para as indagações formuladas.

Das afirmações popperianas acima transcritas é possível se extrair também um especial destaque ao papel da argumentação em todo esse processo. O Racionalismo Crítico, na interpretação do pensador em estudo, tem seu sustentáculo na centralidade do argumento como forma de se atingir os acordos necessários à fixação dos paradigmas científicos e políticos. Os consensos imprescindíveis à realização de determinadas escolhas políticas ou à formulação de certas teorias científicas não se dão através do apelo à palavra da autoridade, ao uso da força ou ao manejo dos sentimentos dos indivíduos, manipulando-os e levando-os ao convencimento pelo uso sub-reptício da linguagem. Popper defendeu que as concordâncias devem ocorrer após

⁵⁹ POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Segundo Volume: Hegel e Marx**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 232.

o fornecimento de razões fundamentadas, submetidas ao juízo crítico de indivíduos imbuídos de uma postura de honestidade intelectual e de aceitação dos contrapontos com tranquilidade, abertos a abandonar suas posições originais se convencidos racionalmente de sua impropriedade ou inaplicabilidade ao caso apresentado.

Ademais, importante frisar, não está no conteúdo do Racionalismo Crítico a ideia de que o trabalho de construção coletiva leva necessariamente à fixação de consensos absolutos e definitivos. Absolutos no sentido de que os pactos firmados seriam fruto do convencimento total dos indivíduos que com eles assentiram. Definitivos entendidos como não mutáveis. Para Popper os acordos, por serem feitos dentro de uma ideia de razoabilidade, podem representar consensos pontuais obtidos depois de uma análise acerca do problema ventilado. Trata-se de uma conclusão de um processo de mediação em que os agentes concordaram nos pontos em comum, sem necessariamente entender que o resultado expressa uma adesão total de todos a todos os subprincípios ou ideais que da decisão acordada se podem extrair. Há o arbitramento de uma posição fundamentada no exercício do raciocínio crítico, cuja adoção pela maioria dos envolvidos se deu a partir da aceitação das razões apresentadas. Pelo mesmo motivo, caso se descubra ou se construa posteriormente uma melhor solução ao problema formulado ou uma teoria com maior capacidade explicativa para o fenômeno observado um novo consenso poderá ser adotado, tendo sempre em mente a ideia de um aperfeiçoamento diuturno, uma correção constante de rumos.

Pode-se dizer que o Racionalismo Crítico, em que pese constituir a base da epistemologia popperiana e da filosofia política popperiana, como visto, acaba por desaguar também na formação de uma ética. Isso porque, ao lado da lapidação de um conjunto teórico que sustente suas propostas epistemológicas e políticas, o pensador anglo-austriaco extrai do conceito em referência uma ética da tolerância e busca estruturar uma série de reflexões em defesa da necessidade de observância dessa atitude entre os seres humanos. A tolerância é o princípio-base que se constitui como a força-motriz do Racionalismo Crítico ao mesmo tempo em que se revela como a finalidade almejada pela adesão a esta ideia. O exercício de uma conduta balizada no Racionalismo Crítico implica na efetivação de uma conduta ética baseada na tolerância, onde o respeito ao outro e à sua condição é a tônica.

No entender de Karl Popper, a sua epistemologia, além de procurar modificar o critério metodológico que promove a demarcação entre ciência e o que não é ciência, estabelece também, em decorrência, as balizas de uma conduta a ser imputada aos próprios cientistas, considerando que todos eles são construtores do conhecimento e agentes da busca da verdade. Na interpretação popperiana, eles (os cientistas) devem sempre estar dispostos a ouvir

contrapontos às suas posições e aprender com a crítica, ajustando ou mudando suas proposições a partir das contribuições que colheram no diálogo aberto e sincero. O ânimo do estudioso é a sentença socrática do “só sei que nada sei”, revelando que o labor investigativo da ciência deve partir da admissão das próprias ignorâncias e limitações para o desvelamento da natureza e, por isso, a contribuição de todos é importante. Popper ataca fortemente o apego a dogmas e posturas que intentem a invalidação de um debate amplo das ideias, bem como indivíduos que adotem um comportamento obstinado de confirmação de seus pontos de vistas, de modo a não escutar o que a sua posição apresenta de falhas e em que ela pode ser melhorada. Pode-se dizer que o método hipotético-dedutivo nasce do Racionalismo Crítico e o Racionalismo Crítico se sustenta na prática da tolerância. Podem-se resumir todas essas colocações acima, nas seguintes afirmações do filósofo anglo-austriaco:

Os princípios que formam a base de toda a discussão racional, isto é, de toda a discussão a serviço da busca da verdade, são realmente princípios éticos. Gostaria de citar aqui três princípios dessa espécie.

1. O princípio da falibilidade: talvez eu esteja errado e talvez você esteja certo. Mas nós dois também podemos estar errados.
2. O princípio da discussão racional: podemos tentar ponderar, da maneira mais impessoal possível, nossos motivos em favor de e contra uma determinada teoria criticável.
3. O princípio da aproximação da verdade. Mediante uma discussão objetiva, aproximamo-nos cada vez mais da verdade – e alcançamos uma compreensão melhor – mesmo que não cheguemos a um acordo.⁶⁰

Todo o delineamento da epistemologia de Karl Popper pode ser transposto, *mutatis mutandis*, para a sua filosofia política. Os paradigmas teóricos da filosofia da ciência popperiana irão ser manejados também para fundamentar as suas proposições políticas. Os argumentos do pensador anglo-austriaco nesse campo se revelam como uma tentativa de aplicar as suas reflexões sobre o Racionalismo Crítico e a importância da tolerância na defesa das democracias liberais contra os totalitarismos, bem como estabelecer uma ponta-de-lança crítica contra doutrinas dogmáticas que intentem eliminar o pluralismo. Como se demonstrará na próxima seção de forma mais aprofundada, Popper é avesso a concepções sócio-políticas universalistas que buscam grandes narrativas de entendimento das instituições e movimentos e que, tomando-as como pontos de partida, desenvolvem teses para rupturas radicais e transformações de sociedades inteiras. Todo o esforço do filósofo que aqui se estuda é para a criação de um conjunto de fundamentos que legitimem a adoção de posicionamentos políticos lastreados no comedimento, no uso da razão e no método da tentativa e erro. A filosofia política

⁶⁰ POPPER, Karl. **Em Busca de um Mundo Melhor**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 257

popperiana se propõe a ser um remédio contra os revolucionários, esvaziando voluntarismos morais que, a despeito de se valarem de doutrinas filosoficamente erguidas, canalizam naturais indignações de cada momento histórico e, em nome de um dado projeto, transformam o ser humano em um mero instrumento para o atingimento de certos fins.

As reflexões de Popper intentam fugir das idealizações, dos modelos de sociedade abstratamente existentes, segundo entende o anglo-austriaco, no âmago das ideias totalitárias. O fato de as doutrinas totalitaristas enxergarem uma finalidade para o desenrolar da marcha histórica fora da própria história, em um *escaton* abstrato, conduz o agente político a um comportamento moralista, de imposição de normatividade ética e política a partir de uma fundamentação que acredita ter deduzido das leis históricas e, muito embora alguns deles não admitam, de certa forma metafísica. A construção de imposições normativas para o Estado e a sociedade a partir da fixação de modelos ideais levou a teoria política a buscar métodos e postulados que, muitas vezes, não encontraram base na realidade. O filósofo político passou a agir como um ideólogo, fazendo com que suas doutrinas se tornassem códigos de conduta ou manuais sagrados de projetos de sociedade, mesmo que a factibilidade do projetado fosse impossível de ser verificada na prática.

Popper se apresenta como um grande denunciante desse arcabouço de ideais, chamando a atenção para as consequências deletérias da adoção de tais concepções justamente por enxergar nelas uma tentativa descabida de conceder ares de racionalidade a uma idealização sem fundamento científico sólido. Combate, de plano, qualquer tentativa de construção de uma teoria política sem um parâmetro epistemológico válido. Ele busca desenvolver então técnicas de intervenção efetiva na realidade em pontos passíveis de serem testados e controlados, afastando-se de objetivos utópicos que, de maneira idealista, procuram uma reforma total do tecido e do eixo político da sociedade em que se aplica.

Ao rejeitar o utopismo, Popper tenta focar suas atenções e atuações em questões presentes na sociedade, afastando-se da adoção de premissas idealistas como direcionadoras da conduta do agente político ou norteadora da intervenção social ou institucional.

Para atingir seu objetivo, o filósofo em estudo desdobra suas proposições epistemológicas em três reflexões que se revelarão como uma tríade de seu pensamento político: sociedade aberta, anti-historicismo e engenharia social parcelar. Didaticamente, a melhor forma de apresentar esses temas é expondo a dicotomia com o seu contraposto, isto é, sociedade aberta x sociedade fechada, historicismo x anti-historicismo e engenharia social parcelar ou gradual x engenharia social utópica. É o que se fará na próxima seção.

2.2. A tríade da Filosofia Política Popperiana: Sociedade Aberta, Anti-Historicismo e Engenharia Social Parcelar no combate ao totalitarismo

Como visto nas linhas anteriores, a preocupação central de Karl Popper foi construir uma metodologia em que o Racionalismo Crítico e a tolerância fossem observados, possibilitando às ciências uma legitimidade calcada na liberdade de pensamento, no confronto de ideias e nos avanços obtidos como resultado de um processo coletivo de aperfeiçoamento. Embora tenha iniciado seu caminho filosófico pela epistemologia, pode-se dizer que os resultados político-sociais de suas reflexões epistemológicas estiveram presentes desde sempre, subjacentes às suas análises sobre o método indutivo, pois seu incômodo principal com essa ideia, sintetizando o que se mencionou anteriormente, era o incentivo ao comportamento dogmático presente no viés confirmatório de muitas das doutrinas e correntes pretensamente científicas que o adotavam como critério de validade de seus postulados.

Como refugiado do nazismo, o combate ao totalitarismo se tornou o norte de seu trabalho, mesmo que inicialmente ele se revelasse numa análise dos critérios de validades das ciências. A presente pesquisa postula que o delineamento do método hipotético-dedutivo, o Racionalismo Crítico e a concepção de uma ética da tolerância têm por objetivo a formação de um pensamento de oposição aos princípios dos sistemas políticos totalitários mesmo que inicialmente essa posição “inconsciente” se traduza em reflexões epistemológicas. Fixados os alicerces teóricos de sua epistemologia, Popper, naturalmente e sem dificuldades, os transpôs para suas análises políticas, utilizando-os como parâmetros de observação de sistemas políticos, mas, principalmente, como fio condutor de suas apreciações sobre as filosofias existentes ao longo da história do Ocidente, sempre tendo como intenção fazer um severo contraponto a qualquer forma de dogmatismo político que expresse de algum modo uma ideia totalitária.

Como consequência imediata do manejo desses parâmetros, o pensamento político popperiano ergue como ferramentas de sua crítica três conceitos fundamentais: sociedade aberta, anti-historicismo e engenharia social gradual ou parcelar. É no refinamento dessas proposições que as reflexões políticas de Popper se revelam, sendo eles a ponte que faz a união de seu edifício epistemológico com as suas posições no campo da política. Como será perceptível nas explicações realizadas mais abaixo, no núcleo de cada uma dessas definições se pode identificar facilmente os desdobramentos políticos do Racionalismo Crítico, do método hipotético-dedutivo e da tolerância.

De fato, em primeiro lugar, é de se destacar que a filosofia política popperiana se consubstancia na construção de um arcabouço teórico para promover a defesa do que ele

denomina de sociedade aberta, buscando preservar as conquistas civilizatórias, especialmente das democracias ocidentais de essência liberal-iluminista. A linha argumentativa por ele desenvolvida parte da noção de que as sociedades humanas iniciaram a saída de uma experiência de sociedades fechadas, tribais para se transformarem em sociedades abertas, democráticas. As origens dos diversos totalitarismos experimentados no decorrer da história estariam intrinsecamente ligadas a esse processo que, ao gerar turbulências, incertezas e mudança de valores, instigam os indivíduos a buscar conforto na vivência da simbologia tribal inerente a esses tipos fechados de regime. A partir da ideia freudiana de tensão da civilização, na leitura de Serpa, Popper entende que

a maior parte dos indivíduos na sociedade não suporta o peso da liberdade e passa a desejar viver em situações nas quais não tenham que enfrentar as responsabilidades de serem livres e assumirem as consequências das decisões que tomam no exercício de sua liberdade. Desse modo, existe uma enorme pressão para que situações do tipo paternalista sejam construídas socialmente levando os indivíduos a abrirem mão da liberdade em troca da ausência da responsabilidade. Essa situação pode ser alcançada de vários modos, seja seguindo alguém que é considerado superior à maioria das pessoas e, portanto, capaz de decidir com maior acerto por todos, seja seguindo alguma coleção de idéias e interpretações a respeito da sociedade que simplifiquem o processo de decisão libertando os indivíduos de parte ou de quase a totalidade de suas responsabilidades pelas escolhas feitas seguindo a doutrina X ou Y.⁶¹

Segundo a ideia popperiana, uma sociedade fechada é aquela que remete aos fundamentos de uma experiência social tribal por assentar-se em explicações mágicas e irracionais da vida comunitária, impondo-se uma rigidez de valores e costumes, com pouco espaço para a crítica e com fórmulas prontas acerca da moral. As instituições construídas visam a assegurar a manutenção da tradição, deixando estreito campo para a responsabilidade pessoal e para a liberdade. Seu objetivo é sempre o de dar segurança ao indivíduo e garantir a coesão do grupo, funcionando como verdadeiro organismo. Em uma sociedade aberta, por outro lado, mesmo existindo costumes e valores compartilhados, há, conforme Karl Popper, sempre um espaço para a liberdade dos cidadãos, uma maior possibilidade de decisão, uma maior exigência de cooperação social e uma demanda maior por responsabilidade pessoal e por compartilhamento das tomadas de decisões políticas.

A leitura que Popper faz da história das ideias políticas do Ocidente é a existência de uma tensão entre esses dois modelos de sociedade, notadamente em se considerando que, para ele, a humanidade ainda não completou a transição de um tipo a outro de civilização. Ele

⁶¹ SERPA, Luiz Gustavo Martins. **A Sociedade Aberta e Seus Amigos: o conceito de sociedade aberta no pensamento político de Popper, Schumpeter, Hayek e Von Mises**. 2007. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

sustenta que as experiências sócio-políticas dos seres humanos ainda estariam atadas ao choque que a irrupção de um rudimento de sociedade aberta ainda na Grécia Antiga provocou. O abalo que o desenvolvimento da democracia ateniense causou na vivência tribal, predominante na maioria esmagadora do tempo da presença humana no mundo, ainda não teria sido superado e tamanho trauma seria a causa dos diversos reacionarismos que surgiram ao longo da marcha histórica e dos regimes totalitários que marcaram o Século XX. Na abertura de *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* ele coloca:

O livro tenta mostrar que esta civilização ainda não se recompôs por completo do choque do seu nascimento – a transição da sociedade tribal ou “fechada”, com a submissão de forças mágicas, para a “sociedade aberta”, que liberta os poderes críticos do homem. Tenta mostrar que o choque dessa transição é um dos fatores reacionários que têm tentado, e continuam a tentar, derrubar a civilização e regressar ao tribalismo. E sugere que aquilo que chamamos totalitarismo pertence a uma tradição que é tão velha, ou tão nova, quanto a nossa própria civilização.⁶²

O filósofo anglo-austriaco vai desenvolver sua argumentação tomando como ponto de partida a sua leitura do programa político contido em *A República*. Popper é um crítico tenaz de Platão, adjetivando-o como sortilégio. E, segundo ele, o ilusionismo platônico reside no fato de o pensador grego dissimular seu viés totalitário e sua aversão à experiência vivida pela democracia ateniense num apelo ao humanismo e na utilização da figura de Sócrates para defender uma concepção de justiça em consonância com os padrões de uma sociedade fechada. Segundo Popper, Platão foi testemunha ocular das turbulências políticas que se seguiram à Guerra do Peloponeso e que culminaram na chamada Tirania dos Trinta, em decorrência das grandes reformas sociais e institucionais que Atenas experimentou na época de Péricles.

Para o pensador em análise, todo esse ambiente de revoltas, ambiguidades e incertezas causou grande impressão em Platão, levando-o a desacreditar na democracia e buscar a construção de uma sociedade ideal. Todavia, na interpretação popperiana, o intento platônico se calcou numa absoluta aversão à mudança, partindo do pressuposto de que teria havido, num passado anterior àquele por ele vivenciado, uma sociedade perfeita que se degenerou em razão das metamorfoses que ocorreram em seu interior. A sociologia do pensador ateniense, no entendimento de Popper, é a descrição de uma suposta “queda da humanidade”, a corrupção de um homem e de uma cidade puras que descambou naquela sociedade instável e desordenada que ele presenciou. A partir daí, Platão teria desenvolvido uma série de reflexões políticas que tentam barrar a mudança e restaurar uma hipotética experiência de sociedade cândida.

⁶² POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020, pp. 17-18.

Desta forma, Popper entende que Platão conjura uma série de construções filosóficas que denotam a formatação de um estado totalitário, mas não o confessa diretamente. Encobre suas verdadeiras intenções em sentenças que apelam para o humanismo e o sentimentalismo do leitor, conduzindo-o sub-repticiamente a adotar uma concepção política que coloca o valor da comunidade acima do indivíduo, estabelece uma moral rígida, impede a autonomia e tolhe a liberdade. As ideias platônicas insertas em *A República* e em *Leis*, destaca Popper, são proposições políticas que fixam os cidadãos em classes sociais pré-determinadas pela constituição das cidades, obstando qualquer tipo de mobilidade socioeconômica. Às pessoas são atribuídas pelo Estado funções fixas, de acordo com a suas aptidões, sendo-lhes vedado qualquer tipo de escolha. Realça ainda a leitura do filósofo anglo-austriaco que o platonismo postula uma educação controlada pelo ente político para direcionar o pensamento para o que a *polis* considera relevante, bem como enxerga como absolutamente natural a existência de classes superiores e subalternas, exploradores e explorados.

Toda essa problematização da obra de Platão é o substrato teórico que o pensamento popperiano utiliza para afirmar que os regimes totalitários se escudam num sentimento de saudosismo por uma vivência tribal, numa necessidade de asseguramento que a moral rígida e a normatividade fixa de uma sociedade fechada proporcionam. A ojeriza às mutações sociológicas de uma civilização se calca, segundo Karl Popper, na insegurança que a vivência em uma sociedade aberta provoca na conduta e psique nos indivíduos, haja vista que a experiência social neste tipo de sociedade exige deles autonomia de pensamento, responsabilidade individual, consciência ética e autogoverno, sem que haja qualquer tipo absoluto de valor ou autoridade que lhes dite o regramento a ser seguido. Tudo é fruto de uma construção coletiva onde o conjunto dos cidadãos se sente compelido a participar com suas atitudes do cotidiano, com sua cobrança às instituições políticas, com um forte senso de responsabilidade cívica no exercício dos direitos e deveres inerentes à cidadania.

A lição que deveríamos assim aprender com Platão é exatamente o oposto da que nos tenta ensinar. É uma lição que não deve ser esquecida. [...]. Travar a mudança social não é remédio; não pode trazer-nos a felicidade. Nunca podemos regressar à alegada inocência e beleza da sociedade fechada. [...]. Depois de começarmos a recorrer à nossa razão e a usar nossos poderes críticos, depois de sentirmos o apelo das responsabilidades pessoais e, com ele, a responsabilidade de ajudar a avançar o conhecimento, já não podemos regressar ao estado de submissão incondicional à magia tribal. Para aqueles que provaram os frutos da árvore do conhecimento, o paraíso está perdido. Quanto mais tentamos regressar à idade heroica do tribalismo, mais seguramente chegamos à Inquisição, à Polícia Secreta e a um gangsterismo romantizado. Começando pela supressão da razão e da verdade, temos que acabar na mais brutal e violenta destruição de tudo o que é humano.⁶³

⁶³ *Ibid*, p. 247.

Na mesma esteira, o conceito de historicismo é de grande relevância para a obra popperiana. Essa importância se revela em forma de combate, pois, para o pensador, além do aspecto acima mencionado, o historicismo está na essência das ideias totalitárias, sendo a sua teoria uma tentativa de demonstrar a inconsistência dessa proposição, desconstruindo, a partir das bases, as doutrinas totalitaristas que pulularam ao longo da história do pensamento ocidental.

Não por acaso, o já citado livro *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos* é iniciado com dois capítulos sendo dedicados a apresentar e desenvolver a temática. Popper identifica as raízes do historicismo na doutrina do povo escolhido, indicando sua introdução na Grécia a partir de Heráclito, da ideia de mudança e da crença na existência de uma lei inexorável dos destinos. Contudo, é na obra *A Miséria do Historicismo* que Popper trabalha com mais detalhamento o conceito e expõe de maneira mais fundamentada o teor de sua crítica.

Conforme Abbagnano⁶⁴, o termo “historicismo” foi pela primeira vez empregado por Novalis (1772-1801), um dos grandes representantes do primeiro romantismo alemão, e pode se revestir na filosofia de quatro significados distintos:

1º) Historicismo absoluto: doutrina que propõe que a realidade se confunde com a própria história (desenvolvimento, racionalidade e necessidade) e, por isso, falar de conhecimento é falar de conhecimento histórico. Foi a posição de Hegel e do idealismo romântico.

2º) Historicismo fideísta: entendimento que enxerga a história como ato de Deus, interpretando os momentos históricos como permeados de valores transcendentais inseridos por Ele, em uma relação direta.

3º) Historicismo relativista: entende as épocas ou civilizações como unidades que possuem elementos próprios que só podem ser compreendidos em seu conjunto. Desta forma, há uma relatividade entre os valores e a época à qual pertencem, já que, desaparecendo esta, aqueles são substituídos.

4º) Historicismo crítico: corrente que debate o problema crítico da história para caracterizar a diferença entre as ciências naturais e as ciências historiográficas, fixando os limites epistemológicos dessas disciplinas.

Popper buscar analisar o conceito dentro do campo específico da política, tentando entender seus desdobramentos. Ele afirma nos primeiros parágrafos de *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos*:

⁶⁴ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020, pp. 588-591.

É uma crença muito espalhada que uma atitude verdadeiramente científica ou filosófica em relação à política, e uma compreensão mais profunda da vida social em geral, se deve basear na contemplação e na interpretação da história do homem. Enquanto o homem vulgar dá por adquiridos o cenário da sua vida e a importância das suas experiências pessoais e dos seus esforços mesquinhos, diz-se que o cientista ou filósofo social deve observar as coisas de um plano mais elevado. [...]. Poderá então assentar a política numa base sólida e dar-nos conselhos práticos sobre quais ações políticas que têm probabilidades de ser bem-sucedidas e quais provavelmente fracassarão.⁶⁵

Na compreensão do pensador, o historicismo é a atitude, adotada por filósofos, cientistas ou agentes políticos, que enxerga no andamento da marcha histórica uma lei que pode ser deduzida a partir da observação científica ou apreensão racional, sendo possível desvelar as raízes dos problemas políticos das diversas épocas históricas e, ainda, fixar de antemão o caminho que a civilização tomará e seu respectivo resultado. O historicista se entende capaz de apreender um sentido que existe por trás das expressões visíveis da sucessão da história, extraindo dele tendências ou previsões capazes de orientar a formulação de teorias ou pautar a conduta dos indivíduos para a realização do objetivo que dizem ter identificado. Destaca ele:

O historicismo é movimento bem antigo. Suas mais antigas formas, como sejam as doutrinas dos ciclos de vida de cidades e de raças, precedem a primitiva concepção teleológica segundo a qual há propósitos ocultos por detrás dos aparentemente cegos decretos do destino. Muito embora esse pressentimento de propósitos ocultos se distancie largamente da maneira científica de pensar, há dele traços indisfarçáveis até mesmo nas mais modernas teorias historicistas. Todas as versões do historicismo comunicam a sensação de estarmos sendo arrastados para o futuro por forças irresistíveis.⁶⁶

No entendimento de Popper o historicismo se revela como um velho conjunto de ideias que se imbricaram fortemente na atmosfera cultural do Ocidente, a ponto de ser tomado como apriorístico, sem que se procure questionar essa sua suposta qualidade de paradigma. Através dele, várias doutrinas apregoam a existência de uma marcha linear da história rumo a um fim, colocando-se como as verdadeiras intérpretes desse caminho e desse objetivo a ser alcançado, traçando as balizas de como corrigir ou alterar o curso dos acontecimentos.

Tais características podem ser reconhecidas, inclusive, em correntes do pensamento político nascidas nos séculos XIX e XX, partilhando noções com antigas formas já presentes na Grécia Clássica e na escatologia bíblica. Da perspectiva popperiana, o historicismo estaria na base do nazismo e do marxismo que, mesmo sendo de campos políticos opostos, possuiriam essa mesma concepção da história e a mesma disposição de se colocarem como capazes de

⁶⁵ POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 27.

⁶⁶ POPPER, Karl. **A Miséria do Historicismo**. Tradução: Octany S. da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo: EDIUSP, 1980, p. 84.

desvelar-lhe os sentidos e corrigir-lhe os rumos, direcionando a ação humana para a realização de seus projetos de poder e de sociedade ideal. É exatamente por isso que um dos trabalhos da filosofia política de Karl Popper é combater esse conceito. Nesse ponto, são importantes as afirmações de Souza:

O historicismo, enquanto objeto de estudo e crítica de Popper, assume um horizonte hermenêutico claro: é a crítica ao entendimento de que, uma vez descobertas as leis (pois sua existência já seria uma premissa real) de desenvolvimento social, é possível demarcar os empreendimentos políticos que guiam os indivíduos em direção ao destino final. Por causa disso Popper, ao tempo em que dirige sua crítica ao historicismo (a uma faceta do historicismo, pois seu interesse não é abarcar os problemas dos historicismos anteriores), propõe uma teoria da história desvincilhada das tendências historicistas.⁶⁷

O cerne da crítica do filósofo ora estudado se volta para o problema epistemológico da concepção historicista e para suas consequências políticas, ao ser assimilada pela Modernidade.

Assim, dentro dos diversos sentidos que a ideia de historicismo assumiu na filosofia do Ocidente, consoante sintetizado por Abbagnano e apresentado nas linhas anteriores, o contraponto do pensador anglo-austriaco atinge o primeiro dos significados apresentados, buscando romper com o axioma construído por Hegel e pelo idealismo alemão, notadamente porque seria ele a fonte das doutrinas de viés totalitarista que marcaram os fatos do século XX. Procura ainda desconstruir o historicismo crítico ao negar sua pretensa cientificidade como paradigma metodológico válido para as ciências humanas. Ao demonstrar a inviabilidade epistemológica do historicismo, Karl Popper tira como consequência a sua ilegitimidade e perigo enquanto ideologia política.

A ideia historicista é um erro epistêmico, explica Popper, porque não considera que o desenrolar dos acontecimentos históricos sofre a influência direta do conhecimento acumulado naquele contexto. Como os rumos do saber humano, (isto é. o que será descoberto, o que será abandonado, qual paradigma será erguido ou substituído) não pode ser determinado previamente de modo seguro, os fatos históricos que estão atrelados umbilicalmente ao conjunto desse saber também não o podem. Assim, a tentativa de deduzir as leis imutáveis da história e o intento de prever o fluxo dos destinos são inúteis e o historicismo se torna um mero exercício de adivinhação.

Como consequência enquanto ideologia política, o posicionamento da filosofia popperiana, segundo colocado por Curcio, o historicismo representaria um grande equívoco e um grande perigo porque:

⁶⁷ SOUZA, Romário Neres Rodrigues de. **O Sentido da História: Considerações Sobre o Historicismo em Karl Popper**. *Intelligere*, Revista de História Intelectual, nº 12, pp. 103-129. 2021.

o conhecimento dos eventos futuros habilita o historicista a empregar a “mecânica social”, em sua forma “utópica”, seja para evitar um determinado cenário, seja para antecipá-lo. Confiante de que a sua teoria do progresso histórico é infalível, o historicista crê ser capaz de moldar a sociedade como um todo conforme as suas previsões e supõe que nem os desígnios individuais, nem a pluralidade da sociedade civil podem oferecer resistência diante do seu projeto de futuro.⁶⁸

A doutrina historicista, na perspectiva acima transcrita, retira do ser humano a condição de sujeito da história e o transforma em um mero espectador, em instrumento das forças ocultas subjacentes, esvaziando sua subjetividade, liberdade e inacabamento. A perspectiva antropológica que esse quadro teórico indica é de enxergar o elemento humano como um robô submisso às pulsões das supostas leis históricas, determinando, de forma inexorável, sua conduta como voltada para um sentido único imposto por essas mesmas leis. A conduta primordial do historicista é buscar uma meta no fluxo do tempo, implantando a sociedade que ele considera ideal.

O combate de Popper procura demonstrar que as doutrinas historicistas abandonam a racionalidade e se aproximam da estrutura mística das sociedades tribais fechadas ao construir uma narrativa que transforma a salvação transcendente da religiosidade mítica em uma salvação imanente na realidade concreta. A atitude anti-historicista popperiana visa a resguardar os ganhos da sociedade aberta, seu pluralismo e sua ênfase na responsabilidade individual, bem como serve de fundamento para uma atitude cética na condução dos negócios estatais, evitando-se utopismos para focar em propostas que permitam a adoção de um método de tentativa e erro sem provocar grandes sofrimentos e rupturas.

É a partir desses entendimentos que Karl Popper formula a sua proposta política de intervenção na sociedade, chamada de engenharia social parcelar como contraposição a um outro tipo de engenharia social, próprio de revolucionários e totalitários. Assim ele a apresenta, em linhas gerais:

É uma abordagem que julgo metodologicamente sólida. O político que adotar esse método pode ou não ter presente na ideia um plano de sociedade, pode ou não ter a esperança que a humanidade concretize um dia um Estado ideal e alcance a felicidade e a perfeição na Terra. [...] O engenheiro para estes casos, consequentemente, adotará o método de procurar e lutar contra os maiores e mais urgentes males da sociedade, em vez de procurar o maior bem último e lutar por ele[...] as experiências sociais parcelares podem ser levadas a cabo em condições realistas, no seio da sociedade, a despeito de serem em “pequena escala”, ou seja, sem revolucionar toda a sociedade. [...] o gênero de experiência com quem mais podemos aprender é a alteração de uma instituição social de cada vez. Pois só assim podemos aprender como inserir uma instituição no quadro de outras instituições e como as ajustar de modo a que funcionem de acordo com as nossas intenções.⁶⁹

⁶⁸ CURCIO, Rafael. **A Escolha pela Ciência é uma Escolha pela Sociedade Aberta – A relação entre a epistemologia e filosofia política de Karl Popper**. Polemos, Volume 10, nº. 10, pp. 28-54.

⁶⁹ POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020, pp. 198-203.

A engenharia social parcelar, a que intérpretes da obra de Popper, a exemplo de José Carlos Espada⁷⁰, também denominam de engenharia social gradual ou reformista ou ainda construtivismo reformista, não toma como ponto de partida um ideal de sociedade como meta a ser atingida para daí buscar a formatação de políticas, leis e estruturas capazes de promover uma mudança geral da sociedade em que for aplicada, mas procura centralizar as ações em reformas pontuais e factíveis que possibilitam o exercício da tentativa-erro, sem provocar grandes convulsões ou abalos para a coletividade. Assim, os problemas sociais são vistos como tecnológicos ou instrumentais e as instituições políticas como técnicas para projetar outras instituições, remodelá-las ou fazê-las ativas, aplicando-se um método de experimentação a partir de microssistemas específicos, abandonando assim a ideia de revolução total, com uma reformulação completa do quadro social a partir das bases.

Pelos contornos conceituais traçados acima já se pode vislumbrar o que seria a engenharia social utópica, conforme a compreende Popper, também chamada de engenharia social revolucionária. Esse modelo de construção social, antítese da proposta parcelar ou gradual, seria próprio de doutrinas historicistas, pois, ao invés de partir dos reais problemas das sociedades, atacando diretamente os gargalos políticos, sociais ou econômicos, ele utiliza como paradigma o ideal social que pretensamente deduz das leis da história. Percebendo como danos colaterais inerentes ao processo de transformação as eventuais conturbações que a aplicação do seu método geraria, o engenheiro social revolucionário busca adequar todo o arcabouço jurídico, político, econômico e sociológico da sociedade ao hipotético *telos* que acredita ter descoberto. Por este prisma, reformas parciais são inadequadas e insuficientes, o que vale é mover todo o edifício social em direção àquele objetivo, mesmo que para isso tenha que se alterar completamente o desenho sócio-político de um povo. O perigo dessa visão reside no fato de que

a engenharia social utópica, ao recomendar a reconstrução social como um todo, fica incapacitada para controlar as consequências reais de cada proposta de mudança e para corrigir essas propostas quando as consequências se revelam indesejáveis.
[...]

Os planos utópicos e revolucionários de reconstrução social nascem e renascem na sociedade aberta porque em parte são produtos, ou subprodutos, dela própria. Surgem a partir do momento em que os homens não querem mais aceitar resignadamente o destino e, interpretando erroneamente a atitude científica, aderem a um construtivismo utópico de efeitos desastrosos.⁷¹

Neste norte, pode-se afirmar que a engenharia social parcelar em Karl Popper é o resultado direto de sua conduta anti-historicista, pois, carecendo a história de sentido, não há

⁷⁰ ESPADA, José Carlos. **Sociedade Aberta e Neoliberalismo**. Análise Social, vol. XXIX, pp. 153-159. 1994.

⁷¹ *Ibid*, pp. 163-169.

que se buscar um ideal de sociedade em pretensas leis dela deduzidas. O correto é a cautela, o comedimento na atuação política para solucionar problemas a partir do que for factível e passível de controle em suas consequências, sempre tendo em mente a minoração dos danos e riscos que as reformas podem provocar aos indivíduos. Utilizando-se do método experimental, o engenheiro parcelar buscará metas tangíveis, abandonando posições baseadas em ideais cujos corolários não podem ser previstos. Essa atitude de ceticismo garante que a sociedade aberta não se perca em aventuras calcadas em interpretações equivocadas dos postulados científicos.

Como se percebe, a filosofia política de Karl Popper fornece argumentos para entender e defender os regimes democráticos, apontando caminhos teóricos sedimentados para a atuação dos agentes políticos. As suas proposições visam a rechaçar desse ramo da filosofia o peso das grandes ideologias, restaurando a posição do filósofo político como pensador e não como ideólogo. Pode-se deduzir das reflexões de Popper uma tentativa de reposicionamento do papel do fazer filosófico na política, enfatizando propostas que adotem o comedimento, a ponderação e cautela em detrimento dos arroubos revolucionários e de pregação de grandes reformas institucionais descoladas de uma conduta de análise das consequências das decisões e do potencial de sofrimento humano que elas possam acarretar.

Diante dessa perspectiva, pode-se dizer que para Popper, tal como no campo científico, a verdadeira política se faz como construção coletiva, a partir de uma autoconsciência acerca das limitações da própria razão e das próprias capacidades de elaboração de ações. Considerando-se a provisoriedade e limitações inerentes ao exercício da razão, grandes sistemas políticos, na interpretação do pensador em estudo, tendem a incidir no erro por desconsiderarem as inúmeras variáveis inerentes à própria condição humana no mundo, dado que a pluralidade existencial é a regra básica de sua presença na Terra. Buscar respostas totalizantes para os problemas sócio-políticos das sociedades seria uma simplificação rasa da complexidade da vivência do ser humano, obstando o desenvolvimento da racionalidade e transferindo a responsabilidade individual de cada cidadão para atuação de mentores que se autodeclaram detentores das respostas para os problemas verificados. Grandes narrativas de explicação e atuação política seriam, como visto, essencialmente réplicas das morais rígidas e das tradições explicativas das sociedades fechadas e, por isso, dariam azo ao surgimento de ditadores e experiências sociais que desconsideram os valores de respeito ao ser humano.

Para Popper a profilaxia ou antídoto para doutrinas políticas com esse viés é o exercício diuturno da ética da tolerância e de todos os seus pressupostos teóricos, ampliando o campo de diálogo para compreender como importantes todas as contribuições dadas. Não possuindo ninguém a resposta definitiva e verdadeira sobre qualquer tema, as problematizações sócio-

políticas vão se resolvendo a partir de um trabalho coletivo, tendo como base a própria ideia de responsabilidade individual que todos os partícipes devem compartilhar.

O pressuposto da reflexão popperiana é a resolução dos problemas a partir de uma análise crítica dos próprios problemas, estimulando uma atitude ampla de propositura e oitiva de argumentos para buscar soluções possíveis e factíveis. Sua filosofia política tem o intento de sistematizar uma forma de abordagem de questões reais, refletindo caminhos para a ação política. Trata-se de como os agentes políticos devem manejar as diversas ferramentas racionais para provocar melhoramentos concretos com os menores abalos sociais possíveis. São princípios epistemológicos e éticos de abordagem dos pontos de gargalo sociais, econômicos e institucionais das sociedades, sendo desestimuladas a formatação de cosmovisões e de grandes hipóteses explicativas que, dada a sua abstração, são descoladas da vida real e frágeis do ponto de vista de sua construção metodológica. Popper acredita, em conclusão, que é possível ao político fazer a política da mesma forma como o cientista faz a ciência: com olhar crítico, atuação metódica, exposição de argumentos, abertura aos contrapontos, apresentação de pontos de vista obtidos a partir de estudos e, após a tentativa e erro, adoção da melhor resolução às problematizações aventadas.

Na ótica do pensador anglo-austriaco, mesmo com todos os problemas a ela inerentes, é na democracia liberal que há uma maior possibilidade de aplicação dessas concepções, já que nas bases desse sistema político há a defesa da tolerância, da liberdade de crença e da livre manifestação do pensamento. O pensamento popperiano é uma tentativa de resgate dos ideais liberais presentes ao longo da história, já que eles salvaguardam o conjunto de valores que permitem, consoante a ótica de Popper, o desenvolvimento das condições que constituem o cerne de sua proposta de filosofia política. A atuação do Estado, nesta perspectiva, deve se dar por uma conduta negativa: proteção do direito de todos, da liberdade, da segurança e busca diuturna de autocontenção para que a sociedade civil por ela mesma, no exercício da cidadania, encontre as saídas para os problemas que a afligem. Em suma, o ente estatal serve para garantir a tolerância e o Racionalismo Crítico, pois é a coletividade de indivíduos que, ao adotá-los, construirá o melhoramento das civilizações.

Conclui-se do que foi exposto até o presente momento que a defesa da tolerância é um princípio basilar do sistema filosófico de Karl Popper. A sua epistemologia e a sua política a tem como base teórica e como resultado da adoção de suas proposições. Ela é o ponto de partida e o ponto de chegada de suas reflexões e o principal escudo que ele apresenta para combater os totalitarismos.

Tal como acontecido em relação à sua epistemologia, pode-se concluir das reflexões até aqui realizadas que Popper propõe a criação de uma ética para os cidadãos, exatamente nos mesmos termos do que propôs para os cientistas. No seu entender, os indivíduos inseridos em uma comunidade política devem atuar ativamente na construção coletiva de saídas para os problemas que os afligem, enxergando no exercício do contraditório o caminho mais factível para a obtenção dos consensos necessários à adoção de uma determinada ação estatal. A luta política, mais do que a defesa intransigente e quase religiosa de ideologias universalizantes, deve se centrar na busca dialética das melhores medidas passíveis de serem implementadas naquele momento e o trabalho de explicação e convencimento para a efetivação das decisões tomadas deve estar calcado no diálogo e na tolerância irrestrita ao pensamento divergente. Isso é possível também desde que os cidadãos adotem uma postura de humildade intelectual, conscientizando-se das suas próprias limitações e pondo-se em abertura para escutar os contrapontos do outro sem recorrer à violência como forma de solução do impasse.

Embora partindo de caminhos diferentes, a filosofia política popperiana, tal como a ética da alteridade de Emmanuel Levinas, é uma teoria filosófica que tem como centro o pluralismo, ou seja, a valorização das diversas formas de manifestação da existência humana no mundo. O conjunto de argumentos formulados pelo pensador anglo-austriaco tem como objetivo a fundamentação desse valor, buscando na razão posições justificadoras da necessidade de sua proteção e de seu fomento no seio das sociedades. Também se revela como a tentativa de pensar soluções para a superação dos obstáculos da vida social humana, seja do ponto de vista político, seja do ponto de vista econômico, seja do ponto de vista sociológico ou cultural através de caminhos que não ponham em risco a importância dessa pluralidade para a própria experiência humana, já que para ele é o resguardo dessa diversidade de ser e agir dos homens que possibilita o atingimento das melhores soluções para os problemas. A intolerância para com o diferente ou discordante, o dogmatismo de princípios e qualquer tentativa de silenciamento da pluralidade implicariam na própria impossibilidade, a partir do entendimento que se pode ter da epistemologia e política popperianas, de real melhoramento da vida do ser humano, posto que significariam a imposição de repostas unilaterais e, por isso, falhas, a questões que apenas coletivamente podem ser solucionadas.

Justamente por isso, diferentemente do que se constatou após o estudo do pensamento levinasiano, o filósofo anglo-austriaco faz ponderações sobre os possíveis ataques que esse pluralismo poderia sofrer, introduzindo uma série de argumentos para fazer frente àqueles que, a pretexto de o exercer, fragilizam seu conteúdo ou apregoam seu fim, intentando o retorno aos ditames de uma sociedade fechada. Esse é assunto é objeto do próximo tópico.

2.3. A não tolerância ao intolerante: Popper e o seu Paradoxo

O conceito de tolerância tem amplas acepções e implicações, havendo a elaboração de toda uma reflexão em torno do tema. Karl Popper é um pensador que também procurou refletir sobre a questão, a partir daquilo que talvez seja a sua proposta mais popularmente conhecida em âmbitos não acadêmicos: o paradoxo da tolerância. Entretanto, exatamente porque a ideia ora tratada tem muitos matizes a serem considerados, para um correto entendimento das inspirações e aspirações popperianas no desenvolvimento de seu paradoxo se fazem necessários alguns esclarecimentos introdutórios para delimitar hermeneuticamente o prisma de visão que está embutido nas formulações do pensador estudado no presente capítulo, possibilitando a dedução das consequências de sua propositura e seu confronto com as ideias de Levinas para atingir o resultando almejado com a presente pesquisa.

Obviamente, por se tratar de um tema que se enraíza na ética e na filosofia política não é possível no âmbito dessa pesquisa o tratamento do tema com a exaustão necessária à apreensão de todas as suas aplicações e contornos conceituais. No entanto, isso não significa descompromisso epistemológico. O que importa aqui é decotar alguns aspectos importantes que influenciarão na correta percepção da incidência do conceito na obra de Popper, estabelecendo algumas bases de entendimento que facilitam o delineamento da ideia em questão.

A preocupação filosófica com a tolerância e suas consequências éticas e políticas têm sua origem na Modernidade, como resultado direto da Inquisição Medieval, do embate surgido a partir da reforma protestante e da contrarreforma da Igreja Romana. Ademais, os conflitos sangrentos havidos entre os cristãos protestantes, os tristes episódios da noite de São Bartolomeu, o Editto de Nantes e as perseguições da religião institucionalizada aos livres pensadores, levaram os filósofos iluministas, notadamente Locke e Rousseau, a inaugurar, no debate filosófico, a ideia de tolerância, estabelecendo-a como uma das ideias políticas do Liberalismo do Século XVIII.

Percebe-se, portanto, que a defesa da tolerância surge historicamente como uma luta contra a intolerância. As teses dos primeiros filósofos que sobre ela se debruçaram ganharam mais a característica de manifesto, de exposição de um grupo de razões pelas quais a intolerância é inaceitável e os motivos sócio-políticos pelos quais a adoção de uma espécie de ética da tolerância seria o melhor caminho para uma sociedade exaurida por lutas religiosas. O arcabouço psicológico que subjaz à apresentação da ideia ora analisada é a indignação perante a violência sofrida pelo diferente e para com a repressão que recaiu sobre o pensamento divergente logo após a quebra da hegemonia da teologia cristã na condução do fazer filosófico

e na vida cotidiana do homem europeu. Essa dialética entre tolerância e intolerância e esses eventos históricos que marcaram a construção do conceito são elementos inerentes a toda discussão existente no desdobramento da ideia, estando inclusive presentes na formatação das instituições do Estado Liberal, desde sua configuração como Estado de Direito até a sua inerente laicidade, entendida como a necessária equidistância dos negócios estatais em relação a quaisquer tipos de correntes de expressão religiosa, inclusa aí a possibilidade do ateísmo.⁷²

A dialeticidade entre tolerância e intolerância que faz emergir a defesa de uma atitude fundada na coexistência pacífica entre os diferentes pode se desdobrar em três camadas distintas de entendimento e aplicação. A tolerância pode ser entendida como virtude, como valor ou ideal e também como prática. Tendo em vista os objetivos desta pesquisa, onde não está em jogo a intenção de descrição, em todas as suas nuances, da matéria, é preciso adotar uma dessas formas de leitura acerca da tolerância como o fundamento de onde partirão as reflexões feitas.

Como sabido, na perspectiva da ética, a virtude é entendida como um impulso, um sentimento individual, inato ou adquirido, que faz com que o indivíduo aja segundo uma noção de bem em relação a si mesmo e em relação a outros indivíduos.⁷³ Seria a virtude um exercício pessoal para uma conduta de excelência. Assim, a tolerância interpretada a partir de uma ótica de virtude é analisada como:

necessária para elevar o ser humano à condição de civilidade. Ela faz parte do processo de desenvolvimento ético de indivíduos e grupos, cuja meta é levá-los a manter a disposição firme e constante para praticar o bem. [...]

Na tradição da filosofia moral, a tolerância não é exatamente considerada uma “grande virtude” ou “virtude cardinal”, tal como é a justiça, a coragem, a prudência e a temperança ou moderação. Contudo, ela não deve ser posta do lado das chamadas “pequenas virtudes”, como é o caso da polidez. A tolerância deve ser vista numa posição especial, de entremeio das virtudes, sendo mais que respeito, polidez ou piedade. [...]. Ou seja, a tolerância deve ser um ato constante de prevenção e educação.⁷⁴

Os pensadores que trabalham a ideia em questão tomando como ponto de partida esse prisma tendem a enxergá-la dentro do campo da filosofia moral, fundamentando-a em razões de ordem ética, normalmente evocando paradigmas platônicos, aristotélicos ou kantianos para

⁷² MENEZES, Paulo. **Filosofia e Tolerância**. Síntese: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 23, n. 72, 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1081>.

⁷³ Sem querer enveredar pela discussão pormenorizada de um assunto que é alvo de embates durante todo o desenrolar da história da filosofia, o importante aqui é ter em mente a definição trazida por Abagnano: “Este termo designa uma capacidade qualquer ou excelência, seja qual for a coisa ou ser a que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º. capacidade ou potência em geral; 2º. capacidade ou potência própria do homem, 3º. capacidade ou potência moral do homem.” In: **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020, p. 1.198.

⁷⁴ Lima, Raimundo de. **O conceito e prática da tolerância**. Revista Espaço Acadêmico, ano III, n.26, 2003. Disponível em: <file:///C:/Users/J%C3%BAlio%20Farias/Downloads/52683-Texto%20do%20artigo-751375194235-1-10-20200407.pdf>.

justificar a sua existência e convencer da necessidade de sua adoção. Seria o sentimento do homem ponderado, equilibrado e racional e que conserva a sua moderação diante do diferente e não se enraivece diante do pensamento divergente. Invocando como nefastas as condutas que caracterizam a intolerância, fazem da tolerância um antídoto aos males que aquela provoca, estando contida nessa visão toda a carga sócio-histórica apontada anteriormente e que iniciou a discussão sobre o tema.

Quando se cotejam os elementos conceituais da ideia de tolerância enquanto virtude com os fundamentos da epistemologia popperiana e sua consequente transposição para o âmbito da filosofia política é possível identificar que não é sob esse viés que Popper busca elaborar seu paradoxo. Muito embora se possam reconhecer alguns pontos de interseção da tolerância como virtude com os princípios do Racionalismo Crítico, do método hipotético-dedutivo e da ética elaborada pelo filósofo anglo-austriaco, quando Karl Popper apresenta seu paradoxo como um mecanismo de defesa da tolerância, como será explicado, não está pensado na proteção de uma virtude ou almejando dar sustentação a um comportamento humano dentro de um sistema moral de crenças. A sua intenção é outra. Desta forma, embora importante, essa ótica do conceito de tolerância não está no centro do trabalho desenvolvido pelo filósofo que ora se estuda.

Imbricado nessa primeira configuração conceitual da tolerância está quem a interpreta como valor, isto é, situam o debate sobre a dicotomia já apresentada no âmbito de uma teoria dos valores, tecendo argumentos para justificar sua implementação na sociedade tomando como base teórica a sua carga axiológica. Dentro desse prisma, a tolerância é vista como uma construção racional gerada a partir da consciência da necessidade de se respeitar as diferenças, promovendo um ideal de convivência harmoniosa entre os contraditórios. As batalhas e consequências da intolerância fizeram o ser humano justificar racionalmente a necessidade da tolerância, adotando-a como norte para os movimentos sociais e para a formatação de instituições políticas, merecendo inclusive a proteção do ordenamento jurídico.

Nesse recorte a tolerância é enxergada como ponto de partida e como finalidade da ética social e do exercício da política, devendo os arranjos institucionais das sociedades garanti-la para possibilitar a sua observância pelas pessoas e pelo próprio Estado. Como valor, ela direciona a atuação estatal e serve também como bússola para a conduta individual, justificada que está sua existência como conquista civilizacional. Por essa perspectiva, há uma forte ligação entre a tolerância e as ideias liberais, pois estão diretamente relacionadas aos direitos fundamentais de liberdade, criados pelo pensamento iluminista. É tendo em vista o reconhecimento da tolerância como um avanço social que se elaboraram as liberdades públicas,

os direitos humanos de matriz liberal, a impor uma conduta de contenção dos poderes dos entes estatais: liberdade de pensamento, liberdade de expressão e liberdade de crença.

Pode-se dizer, como conclusão da análise desse enfoque, que é a tolerância o valor que impulsionou a teoria liberal acerca dos direitos humanos, constituindo-se o móvel ideológico das concepções políticas dos iluministas e das revoluções que se calcaram em seus pensamentos. Uma análise perfunctória das filosofias políticas de Locke, Rousseau e Montesquieu já denota a presença da ideia de tolerância como um dos paradigmas axiológicos do edifício teórico que eles construíram. Também é perceptível que a preocupação desses autores com o desenho de sistemas de governo e formas de Estado a partir da justificação de sua legitimidade na soberania popular, nacional, contratual etc., e não em fundamentos teológicos, tem em mira o conceito ora analisado: para eles só uma teoria política calcada em critérios sociais, históricos e racionais é capaz de criar muros de contenção ao exercício do poder político para que a tolerância seja alcançada e a liberdade religiosa e de expressão possam ser exercidas.

Obviamente, como Popper é um defensor das democracias liberais, essa visão axiológica da tolerância está inserida no seu pensamento, absorvida que foi como resultado das suas influências e dos seus compromissos programáticos. Todavia, considerando-se o que se explicitou nas seções anteriores, é muito simplista interpretar o seu paradoxo apenas tendo em mente esse viés, pois se a teoria política popperiana nasce de sua epistemologia, não há como se imaginar que a definição de tolerância que ele trabalha em seu paradoxo está totalmente presa a uma carga axiológica. Até porque a fixação da tolerância como um valor, da forma como o Iluminismo o fez, mostra-se incompatível com a atitude de desconfiança para com os critérios da razão e a sua intrínseca falibilidade. Valores deduzidos de critérios racionais não encontram ressonância nos fundamentos da epistemologia desenvolvida pelo pensador anglo-austríaco. A tolerância surge na sua obra como consequência dos métodos de legitimidade para a validade do conhecimento científico e para condutas políticas, inerente que é à necessária criticidade e ao imprescindível contraditório na construção dos critérios de verdade de todo o conhecimento.

Isso porque, a concepção de tolerância que está mais ligada ao pensamento de Popper é a que a enxerga como uma questão de prática, como conduta decorrente de uma ordem de razões sustentadas no seu Racionalismo Crítico, no método hipotético-dedutivo e na análise parcimoniosa das diversas possibilidades teóricas, políticas ou éticas. A tolerância popperiana, como se pode concluir, não está fundada em princípios morais ou valores sociais, mas se apresenta como consequência lógica da impossibilidade de se atingir uma verdade absoluta

sobre algo e do fato de que, dentro desse quadro, qualquer um pode estar errado ou certo. Inexistindo um critério seguro que aponte objetivamente o lado certo e o lado errado, não há sentido em se apegar a sistemas absolutos para justificar posições quaisquer. Como já pontuado, na epistemologia e na política popperianas a “verdade” é sempre um juízo de verossimilhança obtido a partir de uma contribuição coletiva, dentro de um espaço de ampla possibilidade de diálogo e exercício da crítica. Sem cooperação mútua não há avanços científicos, éticos, políticos. Assim, a conduta da tolerância se impõe como necessária, posto que é ela que viabiliza essa cooperação. No pensamento popperiano a justificativa para a existência e prática da tolerância é equivalente a apresentada por Bernard Williams:

[...] dado um Estado liberal e seus típicos padrões de legitimação, nos casos em que a tolerância é considerada adequada (e vimos que há muitos casos em que ela não é) ela está apoiada numa variedade de atitudes, e nenhuma delas está direcionada especificamente para o valor da tolerância como tal - muito menos para a crença moral na tolerância baseada no valor da autonomia, como identificado anteriormente na discussão. As atitudes necessárias à tolerância incluem aquelas virtudes sociais tais como o desejo de cooperar e de conviver pacificamente com seus concidadãos e a capacidade de ver como as coisas lhes parecem. Também incluem compreensões que pertencem mais especificamente ao campo do bom senso político, dos custos e limitações do uso do poder coercitivo. Novamente, por detrás disso haverá sempre a necessidade de algum ceticismo, de ausência da convicção fanática particularmente sobre questões religiosas que, como vimos, tiveram uma importante contribuição para a prática da tolerância, ainda que sejam inconsistentes com a tolerância entendida estritamente como uma atitude moral.⁷⁵

Neste diapasão, a preocupação de Karl Popper com a defesa da tolerância quando da elaboração de seu paradoxo tem a ver com a manutenção desse ambiente de abertura, onde a liberdade de crítica e a confrontação dos argumentos contrários se estabelecem como um caminho de segurança para uma tentativa de adoção de posições seguras e libertas dos dogmatismos que turvam a análise dos fenômenos.

Importante ressaltar, porém, que essa posição defendida por Popper não significa uma aceitação absoluta de toda e qualquer conduta, de toda e qualquer reflexão, eliminando-se as linhas demarcatórias do acerto e do erro, do tolerável e do intolerável. O exercício da tolerância é importante para o contraditório e para o debate livre de ideias a fim de se buscar uma aproximação da verdade, mas isso não denota que, na sua perspectiva, há uma autorização ilimitada para a inserção nesse debate de todas as ideias que aparecem, ao bel prazer dos debatedores. Isso porque, ele entende que, determinados discursos, determinadas doutrinas justificam o estabelecimento de uma baliza de tolerância a fim de se evitar que o crescimento da intolerância inviabilize a própria tolerância.

⁷⁵ WILLIAMS, Bernard. **Tolerância: uma questão política ou moral?** Novos estudos CEBRAP. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000200004>.

Nitidamente envolvido nos eflúvios de medo e estarecimento decorrentes de todas as atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial, Karl Popper apresenta uma série de importantes questionamentos visando a uma solução para o problema da intolerância em uma civilização da tolerância. Uma sociedade plural deve dar abertura a todas as possibilidades de pensamento, expressão e entendimento do mundo, legitimando a diversidade como valor fundamental. Entretanto, percebeu ele que esse pluralismo pode acabar por conceder espaço a ideias que são contrárias à diversidade almejada, validando posições radicais, intolerantes que apregoam o próprio fim da civilização aberta. Nesta toada, a tolerância ilimitada para com o intolerante gera o perigo de destruição da própria sociedade tolerante.

Essa constatação de Popper derivou das próprias circunstâncias que ergueram a Alemanha Nazista, das características que definem os regimes totalitários e seus métodos de conquista e manutenção do poder. Sobre isso afirmou Arendt:

Os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação de setores indiferentes e desarticulados, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país.

[...].

Tem sido frequentemente apontado que os movimentos totalitários usam e abusam das liberdades democráticas com o objetivo de suprimi-las. Não porque seus líderes sejam diabolicamente espertos ou as massas sejam infantilmente ignorantes, As liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política.⁷⁶

Verifica-se que, na leitura arendtiana, entre as diversas causas dos totalitarismos do século passado está o erro de uma condescendência ilimitada para com essas ideologias, bem como a leniência das instituições democráticas por permitirem a eleição e a expressão de grupos que se posicionavam sempre por deslegitimá-las e enfraquecê-las perante o povo. Os arranjos institucionais desenhados no seio dos Estados democráticos de viés liberal estão assentados na tolerância como valor, buscando erguer muros de contenção do poder dos entes estatais para interferir na liberdade de pensamento e de crença. Os ordenamentos jurídicos-políticos das formas de Estado e sistemas de governo de matriz essencialmente iluminista têm como pressuposto a limitação do poder para tentar evitar que regimes autoritários esvaziem o conteúdo axiológico da tolerância e acabem com o pluralismo. Há uma desconfiança profunda com governantes ditatoriais e se busca evitar o aparelhamento dos órgãos em favor de uma ideologia com a eliminação das posições contrárias.

⁷⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 440.

Esse contexto de autocontrole das institucionalizações liberais e do primado das liberdades públicas acaba por gerar dificuldades de respostas político-jurídicas à questão da intolerância, como aponta o trecho da obra arendtiana acima transcrito. O comportamento intolerante evoca o escudo das garantias individuais para promover doutrinas e pregações que, no fim, visam à eliminação do arcabouço de proteção da própria tolerância. É na flexibilidade que as instituições da tolerância possuem que as ideologias intolerantes atuam para, ao cabo, solapar a própria existência dessas instituições. O fato de Popper ter presenciado esse processo durante o desenrolar dos acontecimentos que criaram a Alemanha Nazista o despertou para a necessidade de uma problematização mais profunda acerca dos limites da tolerância ante à presença de comportamentos intolerantes.

Em que pese Arendt e Popper não terem vivenciado o atual contexto histórico, pode-se transpor a base de suas preocupações acerca do tema para a realidade atual, pois a já mencionada fragilização das democracias liberais ao redor do mundo está relacionada com os mesmos sintomas verificados na obra de Hannah Arendt, com o agravante de que os discursos extremistas hodiernos possuem um potencial de multiplicação maior em razão da globalização dos meios de comunicação de massa e o alcance gigantesco que a era da internet e dos *smartphones* possibilita. A nova onda de polarização política está calcada no poder das *Big Techs*, sendo possível se observar uma tendência de enfraquecimento dos regimes constitucionais construídos sob a ordem de valores do pós-guerra e as ordens institucionais delineadas vêm se mostrando incapazes de fazer frente a esse movimento. As doutrinas de ódio e os programas políticos extremistas estão atuando dentro das amplas balizas construídas para resguardar o pluralismo, esgarçando e deslegitimando as liberdades democráticas, conduzindo-as a um caminho que induz ao seu solapamento.

Intentando a proteção das democracias liberais para garantir o pluralismo, Karl Popper desenvolveu a ideia de “Paradoxo da Tolerância”. Em linhas gerais, o conceito está formulado assim:

Menos conhecido é o paradoxo da tolerância. Uma tolerância ilimitada conduz necessariamente ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos uma tolerância ilimitada mesmo aos que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante do assalto dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos e, com eles, a tolerância.⁷⁷

Nesta linha de raciocínio é que a obra popperiana propõe que o intolerante não deve ser tolerado, criando-se mecanismos políticos e jurídicos capazes de frear condutas que induzam à

⁷⁷ POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020, pp. 388-389.

quebra das conquistas civilizatórias da sociedade plural. É importante frisar que o combate à intolerância proposto por Popper não significa a adoção de instrumentos de violência física, mas, sobretudo, de ampliação do campo dialógico até o limite, partindo-se, como instância última de proteção, para coerção punitiva, dentro dos parâmetros do devido processo e do princípio da legalidade. Afirma ele:

Não sugiro com essa formulação que, por exemplo, devamos reprimir sempre a expressão de filosofias intolerantes; enquanto pudermos contrariá-las com argumentos racionais e controlá-las por meio da opinião pública, a repressão seria certamente muito pouco indicada. Mas deveríamos reservar-nos o direito de as reprimir, se necessário, pela força, pois pode facilmente suceder que não estejam dispostas a confrontar-nos no terreno da discussão racional.⁷⁸

Em linhas gerais, pode-se deduzir do paradoxo popperiano dois níveis interpretativos, ambos necessários para os objetivos buscados pelo presente trabalho por permitirem uma correta colocação do problema que foi levantado por esta pesquisa. O primeiro deles tem a ver com aquilo que já foi adiantado em linhas anteriores: ser tolerante não significa compactuação com o erro. A tolerância nos moldes popperianos não significa relativismo epistemológico e ético. O fato de o filósofo anglo-austriaco defender uma grande amplitude ao campo dialógico para permitir a livre manifestação do pensamento e a liberdade de exercício da crítica, rejeitando dogmatismos científicos e políticos não implica uma aceitação irrestrita e sem critério de tudo o que se apresenta.

O cerne da sua ideia reside na conduta de diálogo, de apresentação de razões, de postura de análise racional das questões postas em discussão, rejeitando-se a absolutização de ideias que contradizem a provisoriedade inerente a todo o conhecimento. Popper está partindo do pressuposto da capacidade de debate racional e fundamentado, segundo a qual os agentes têm aptidão para ouvir os argumentos contrários e ajustar suas posições iniciais, bem como para expor sua crítica calcados em princípios lógicos. Desta forma, um primeiro sentido do paradoxo da tolerância está relacionado com a ideia de razoabilidade e humildade epistêmicas, significando que o exercício da tolerância pressupõe que a validade de todo debate está lastreada em indivíduos parcimoniosos, apresentando argumentos racionais e com o compromisso individual de respeitar o diferente e de buscar a melhor solução para os problemas em discussão.

O segundo nível induz a uma reflexão acerca dos limites da tolerância. A formulação de Popper, considerando tudo o que foi explicitado acerca da construção dos regimes totalitários do século XX, tem por intuito demonstrar que, embora a prática da tolerância seja a

⁷⁸ *Ibid*, p. 389.

consequência principal do Racionalismo Crítico e formate um ambiente epistêmico responsável pela liberdade e exercício do pensamento, não se pode admitir o seu manejo como escudo de ideias que contrariam a sua essência, visando a justamente eliminar o que ela procura defender: a diferença.

Coerente com seus pressupostos teóricos, o pensador anglo-austriaco propõe, em um primeiro momento, que se confronte o intolerante a partir de argumentos racionais, fazendo seu comportamento ser controlado pela opinião pública, de modo a demonstrar a implausibilidade de suas teorias e a inaceitabilidade de seu comportamento intolerante. Preserva-se assim o ambiente de tolerância sem romper com os paradigmas da própria tolerância, resguardando-se a sociedade dos eventuais abusos que possam ser cometidos por um lado e pelo outro.

Todavia, ao contrário do que foi afirmado no capítulo anterior a respeito da filosofia política de Emmanuel Levinas, Popper resguarda a possibilidade de determinado indivíduo ou grupo não ser racional, razoável ou capaz de ouvir e propor argumentos e, valendo-se da liberdade que uma civilização pluralista possibilita, apregoar valores que contradizem os ditames de uma sociedade aberta. O objetivo primordial da provocação que o paradoxo da tolerância impõe é afirmar a existência do direito à repressão aos intolerantes quando o diálogo não for suficiente para demovê-los do seu intuito de esgarçar as instituições e deteriorar o espaço de diálogo para forçar o debate e aceitação de doutrinas de ódio e discurso de eliminação da diversidade.

A defesa do pluralismo e uma atitude de respeito às diferenças, garantindo ao outro a livre manifestação de seu pensamento e de suas formas de expressão no mundo, são pontos em comum entre Levinas e Popper, embora ambos partam de pressupostos teóricos diversos. No entanto, pode-se considerar que as consequências políticas da ética da alteridade de Levinas, conforme descrito no capítulo anterior, têm dificuldade de, por si mesmas, de fornecer respostas ao problema prático da existência de agentes que não respeitam os ditames dessa ética, notadamente no cenário das dificuldades que se verificam nas sociedades ocidentais nesse primeiro quartel do Século XXI. Essa preocupação com a efetividade do pluralismo na vida concreta dos indivíduos e sua importância, resulta, portanto, na necessidade de construir um muro de contenção para que ela não venha a ser destruída, o que vai ser encontrado em Popper e nas formulações do paradoxo da tolerância.

Diante desse cenário, bem como diante da possibilidade de se estabelecer convergências e divergências entre os autores objeto da presente pesquisa, na próxima seção apresentar-se-ão os reflexos das formulações popperianas na ideia de Levinas, demonstrando de início a existência de um conflito entre a ética da alteridade e o paradoxo da tolerância.

2.4. O conflito entre a ética da alteridade e o paradoxo da tolerância

De tudo o que foi apresentado sobre a ética da alteridade de Emmanuel Levinas, bem como exposto acerca da ideia de Racionalismo Crítico e ética da tolerância de Karl Popper é possível se concluir que suas postulações filosóficas fazem parte de um contexto sócio-histórico muito específico, erguido a partir dos escombros da Segunda Guerra Mundial, como já se apontou em alguns momentos desta pesquisa. Como intelectuais atingidos pela extrema violência dos conflitos que marcaram a primeira metade do Século XX, Levinas e Popper, conclui-se, procuraram com suas reflexões explicar os chocantes acontecimentos que presenciaram ao mesmo tempo em que buscaram argumentos para fundamentar, por um lado, medidas de profilaxia para que a história humana não repita as tragédias das quais foram vítimas e, por outro, o delineamento de um arcabouço teórico para justificar um novo conjunto axiológico para a civilização ocidental do pós-totalitarismo nazifascista.

O pensador franco-lituano, como visto, parte de uma crítica da própria filosofia ocidental, identificando-a como uma filosofia da totalidade que silencia o Outro e transforma o sujeito cognoscente em um ser sem limites no seu ato de apreensão e manuseio do objeto. Sua intenção é se contrapor a uma filosofia focada na liberdade absoluta de um eu pensante, impugnando as premissas de um ego autorreferenciado para romper com a ideia hegeliana de um em-si e para-si que o próprio Levinas resume debaixo do conceito de egologia. Quebrando o que considera como as premissas do fazer filosófico do Ocidente, o pensamento levinasiano definiu os contornos de uma nova subjetividade, desta feita como um sujeito que se realiza e se completa a partir do contato com o Rosto do Outro, um Eu-Tu, onde a alteridade aparece como conceito central e a ética é a base para erguer os demais aspectos da filosofia.

Levinas procura desta forma uma redefinição das categorias “sujeito” e “pessoa”, tratando-as sempre a partir de uma perspectiva relacional, haja vista que sua integralização completa só ocorre a partir da experiência do contato. Na mesma esteira, a filosofia do pensador judeu redefine os termos desse contato, rompendo com a noção de que ele ocorre a partir de um movimento de saída e retorno do sujeito para ele mesmo após realizada a apreensão do objeto. Na sistemática levinasiana o conhecimento não é a conceituação de um dado tema a partir do trabalho de racionalização de um indivíduo, mas o estabelecimento de um relacionamento ético onde o Outro se nega a ser tematizado, definido e enquadrado para falar e explicar ao Mesmo acerca de si, de modo que a ideia que dele se forma é por ele expressa, sem permitir que o ato de conhecer reduza-o à racionalização opaca que sobre ele eventualmente possa recair. Aplicar a ética da alteridade então é vivenciar a intensidade do contato com o Outro, dotando-o de uma

legitimidade total de fala, valorizando-o em toda a sua diferença e responsabilizando-se por ele de forma absoluta.

O fio condutor do pensamento levinasiano é a constatação acerca da diversidade do real e das múltiplas possibilidades que o ser humano possui para expressar sua existência no mundo. Não se conforma o filósofo franco-lituano com uma filosofia de homogeneização do plural e a extinção das diferenças entre as pessoas. Por isso, busca a construção de uma teoria que rompa com esse paradigma e propicie a livre manifestação da pluralidade humana, sempre a partir da ótica de acatamento à alteridade do Outro e de sua integridade enquanto sujeito. Neste sentido, a ética da alteridade, para Emmanuel Levinas, não comporta mitigações, pois ela garante que a verdadeira subjetividade humana se exteriorize, as relações se estabeleçam em termos corretos e a aquisição do conhecimento ocorra sem violentar o objeto. O absolutismo dessa alteridade é uma decorrência lógica das formulações do pensador judeu, posto que no seu entendimento, a subjetividade constituída enquanto sensibilidade ética sempre agasalha e se doa ao Outro e o nível dessa doação é tamanho que não exige qualquer tipo de reciprocidade. Desta forma, não há como se pensar em uma alteridade mitigada, visto que a responsabilidade pelo exercício da ética que dela decorre é assimétrica e, por isso, sua observância total é um corolário de um sujeito formado nestas circunstâncias.

O estabelecimento de eventuais balizas para o exercício da ética da alteridade seria um enorme contrassenso, posto que o pensamento levinasiano tem como núcleo uma insurgência contra a ideia de conceitos universais e parâmetros objetivos como expressão de uma filosofia da totalidade. A imersão completa dos indivíduos na alteridade não reclama padrões de exercício, haja vista que o que importa é a expressão de cada pessoa em sua singularidade, tendo como ponto de partida um processo de antropogênese que se inaugura como uma interioridade egoística, mas que possui em sua natureza uma inexorável abertura ao Infinito, tornando-o predisposto a ser invadido pela presença do Rosto. É só o impacto da presença do Outro que completa o Mesmo.

Quando Levinas fala de ética da alteridade ele está extrapolando a própria ideia geral que esse ramo da filosofia desperta na mente quando se toma contato com o termo “ética”. A ética, na interpretação levinasiana, funciona como uma espécie de ontologia, pois ela faz parte da essência do ser, é o resultado do ciclo de formação da individualidade. O estudo da natureza íntima do Ser só seria possível porque essa ética existe. No entender levinasiano sem alteridade não há subjetividade, não há individualidade. Neste norte, não se pode imaginar um contexto onde exista uma alteridade reduzida porque ontologicamente não é possível reduzir o eu. Como

materialização no real da própria singularidade formada como sensibilidade ética, o pluralismo levinasiano é absoluto.

É justamente por isso que as consequências políticas das ideias do filósofo judeu esbarram nos problemas práticos apresentados no tópico 1.3 desta dissertação. Embora imbuído do propósito de explicar e refutar as ideias filosóficas que possibilitaram as guerras e violências do Século XX, bem como organizar um novo quadro teórico para fundamentar uma ordem de valores que impedisse a repetição da história, o pensamento levinasiano não enfrenta todos os sintomas originários dos totalitarismos políticos, como descritos por Hannah Arendt e apontados anteriormente. A adoção da ideia do pluralismo enquanto valor absoluto esbarra na possibilidade de esse pluralismo não ter a capacidade de enfrentar, realisticamente, aqueles que o querem por abaixo em nome de um sistema moral, social e político que apregoe a inexistência, a desnecessidade ou até o equívoco desse pluralismo.

Todavia, essa omissão, defende este trabalho, não é fruto de uma fragilidade argumentativa de Levinas, ela não é causada por um beco sem saída filosófico. Na verdade, decorre da própria leitura de mundo do pensador ora estudado, numa tentativa de demonstrar que pensar essas questões práticas e históricas só fazem sentido dentro de um sistema egológico. A filosofia egológica dá origem a pessoas centradas em si mesmas, sempre interpretando o mundo a partir de uma absolutização de suas perspectivas. Assim, esse paradigma egoísta é que origina o descompromisso de algumas pessoas com a alteridade. Como a filosofia ocidental, na interpretação de Levinas, é uma ordem de ideias de afirmação e reafirmação de um eu autocentrado, sem levar em consideração a ética como filosofia primeira, essas supostas limitações de sua ideia de alteridade aparecem.

Contudo, quando se reinterpreta a civilização ocidental desde as suas bases pré-socráticas para implementar a visão da alteridade na própria busca pelo conhecimento, como pretendeu o franco-lituano, esta discussão restaria esvaziada porque não se estaria mais diante de uma totalidade universalizante. O sujeito já traria no seu âmago a ética e a alteridade seria parte integrante de sua natureza. O compromisso com o pluralismo será algo inerente à própria natureza do indivíduo.

Emmanuel Levinas se tornou um filósofo influente no último quarto do século passado também porque canalizou na sua filosofia a derrocada do idealismo e das grandes narrativas explicativas da realidade, dando enfoque à singularidade de cada expressão individual e fixando a diversidade como um marco civilizatório fundamental. Mesmo uma perfunctória análise histórica do pós-guerra evidencia que esse foi o paradigma vigente nas sociedades ocidentais, sendo incorporado até como princípios constitucionais e vetor hermenêutico dos Estados desta

parte do mundo. Não à toa, os órgãos internacionais compreendem o pluralismo como uma subida de patamar na cultura dos povos, fixando-o como integrante do acervo de direitos que constitui a esfera jurídica de cada indivíduo como tal. A ONU firmou uma declaração nesse sentido, oficializando a importância da diversidade e sua elevação a valor⁷⁹.

A edificação do pluralismo como um valor civilizacional é o resultado de um processo que passa pela contestação ao imperialismo eurocentrista, originando principalmente os movimentos de independência das colônias da África e Ásia nos anos 1950 a 1970, estando fincado também como fruto da globalização e da intensificação das relações sociais, econômicas e culturais entre os povos. Passa ainda pela derrota dos totalitarismos novecentistas, gerando um sentimento de que a reafirmação de nacionalismos e supremacias étnicas e culturais não possuía mais espaço para florescer no mundo. Em suma, a partir da segunda metade da vigésima centúria, cresceu no Ocidente um movimento de respeito às identidades individuais e coletivas, rechaçando-se qualquer tentativa de defesa de uma pretensa superioridade cultural da sociedade ocidental. E a filosofia age como ponto inicial da contestação da ordem de valores anterior ao mesmo tempo em que busca fundamentar racionalmente os novos anseios, sistematizando uma teia de princípios utilizados para proclamar e garantir a importância do pluralismo.

As reflexões de Karl Popper também visam a dar sustentáculo a esse pluralismo axiológico a partir de um diálogo entre epistemologia e política, como já explicitado. Se Emmanuel Levinas parte da fenomenologia, da ontologia e do judaísmo para construir uma teoria que delineie uma ética para a vivência no plural, o pensador anglo-austriaco, sintetizando o que foi afirmado nos tópicos anteriores, parte de uma análise de filosofia da ciência para desenvolver a ideia de uma comunidade de indivíduos racionais que ampliam o espaço de diálogo para permitir a elaboração de atuações políticas ou a verificação de teorias tendo como marco inaugural a análise crítica e a apresentação livre de posicionamentos contrapostos. O grau de legitimidade de uma proposição está atrelado a uma maior ou menor abertura dessa proposição à apreciação dos outros integrantes da comunidade. Neste norte, quanto mais for permitida a diversidade de posicionamentos, quanto maior for a área concedida à liberdade de expressão e pensamento, maior grau de legitimidade terá a ideia. Assim, a ambiência de uma experiência totalitária não permite a livre circulação e compartilhamento de posições, calcando-se, por isso, em enunciados duvidosos do ponto de vista metodológico, no entender popperiano, resultando em um perigo para o desenvolvimento sócio-político das sociedades.

⁷⁹ Vide UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. Paris: UNESCO, 2002.

A essência do pensamento de Popper é o exercício da tolerância, baseado que está numa atitude de humildade intelectual e na premissa da limitação e falibilidade humanas na utilização da razão para o encontro da verdade. Nesta ótica, não tem lógica ou densidade racional uma atitude de dogmatismo, defendendo-se aprioristicamente verdades objetivas. Ninguém pode garantir com alto grau de certeza, a partir de constatações individuais, que suas posições estão em consonância com a realidade, embora isso possa ocorrer. A melhor forma de se atingir o conhecimento é através de uma colaboração coletiva, expondo-se à crítica, sustentando razões fundamentadas, demonstrando os pontos fortes e fracos de um raciocínio formulado, onde todos os atores dão sua contribuição na edificação da obra do saber. Patente, portanto, que a heterogeneidade do pensamento humano é imprescindível tanto na obra epistemológica quanto nas reflexões políticas de Karl Popper.

Importante, a esta altura, destacar que o pluralismo enquanto conquista civilizacional que se entendeu ser central tanto em Levinas como na filosofia do pensador anglo-austriaco não significa, para ambos os filósofos aqui estudados, sob nenhum ponto de vista, a adoção direta ou indireta de um relativismo ético, epistêmico ou político, como apressadamente se poderia concluir. Embora combatam qualquer ideia de superioridade de um conhecimento, povo, princípio, cultura, etc. e coloquem a multiplicidade de expressões da vivência humana no mundo como sustentáculos fundamentais de suas filosofias, ambos os autores não estão em nenhum momento defendendo uma permissividade com o relativismo. Para esclarecer esse ponto, Popper afirma:

Gostaria aqui de contrapor ao relativismo uma posição que quase sempre é confundida com o relativismo, mas que é totalmente diferente dele. Muitas vezes, descrevi tal posição como pluralismo; mas isso levou justamente a esse mal entendido. Por isso, vou caracterizá-la aqui como *pluralismo crítico*. Enquanto o relativismo, oriundo de uma tolerância frouxa, leva ao domínio da violência, o pluralismo crítico pode contribuir para a domesticação da violência.

A ideia de *verdade* é de importância decisiva para a contraposição entre relativismo e pluralismo crítico. O relativismo é a posição de que se pode afirmar tudo, ou quase tudo, e, portanto, nada. Tudo é verdadeiro, ou nada. A verdade é, pois, sem significado.

O pluralismo crítico é a posição de que, no interesse da busca da verdade, toda teoria – quanto mais teorias, melhor – deve ser aceita na competição entre as teorias. Essa competição consiste na discussão racional das teorias e em sua eliminação crítica. A discussão é racional; isto é, trata-se da verdade das teorias competidoras: a teoria que parece se aproximar mais da verdade na discussão crítica é a melhor; a melhor teoria desaloja as teorias piores. Trata-se, portanto, da verdade.⁸⁰

Popper, embora inicie suas propostas epistemológicas e políticas proclamando, como visto, as limitações intrínsecas da razão humana e sua incapacidade de conquistar um

⁸⁰ POPPER, Karl. **Em Busca de um Mundo Melhor**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 246.

conhecimento seguro acerca da verdade objetiva, rechaçando com isso qualquer resquício de uma ideia absoluta e inquestionável, não faz suas reflexões desaguardarem na aceitação irrestrita de toda e qualquer ideia como igualmente válida de ser adotada como critério de verdade. O fato de a postura popperiana ser de rejeição aos absolutismos epistêmicos e políticos não implica em se inferir de seu pensamento a antítese dessa conduta que seria o relativismo. O filósofo ora em análise adota o pluralismo como um caminho sólido para a aquisição de um conhecimento legítimo, baseando-o numa atividade de contribuição coletiva para que se atinja uma aproximação do pensado com o vivido, do conceito com a realidade.

A importância do pluralismo reside na proteção da liberdade crítica, na abertura criativa à construção de teorias e a realização do confronto entre elas, partindo-se para o diálogo e a demonstração de sua veracidade. No exercício da contraposição dialética entre soluções às questões identificadas, o pluralismo significa reconhecer o direito de cada um de apresentar e sustentar sua ideia, tomando-se como premissa que o grande filtro é o exercício da conversa racional e não a rejeição *a priori* sustentada em paradigmas inquestionáveis. Todavia, esse processo visa a um fim e esse fim não é a adoção ampla de todas as propostas como possuindo o mesmo grau de certeza e de verossimilhança com a verdade, mas a realização de um corte filosófico para se acolher a que melhor responde aos problemas ventilados e a que melhor desempenho apresentou durante a etapa de seu falseamento. Em suma: o pluralismo defendido por Karl Popper não pode ser confundido com o relativismo porque ele é visto como parte integrante dos valores que integram o método hipotético-dedutivo e o conceito de falseabilidade, pois sem ele não há sustentáculo para a epistemologia e política do anglo-austriaco.

No mesmo sentido, é preciso entender que o pluralismo no contexto do pensamento levinasiano tem contornos que o distancia de qualquer concepção relativista, mesmo que, como visto, não tenha o filósofo judeu, ao contrário de seu colega anglo-austriaco, construído dispositivos práticos que o protegesse das investidas de quem dele se vale para o atacar, por não comportar mitigações. Na obra levinasiana o pluralismo é expressão de um ser que extravasa a si mesmo e se expressa como bondade. É a vivência numa sabedoria do amor.

Colocar o ser como desejo e como bondade não é isolar de antemão um eu que tenderia seguidamente para um além. É afirmar que apodera-se do interior – produzir-se como eu – é apoderar-se pelo mesmo gesto que se volta já para o exterior para extra-vazar e manifestar – para responder aquilo que capta – para exprimir que tomada de consciência é já linguagem; que a essência da linguagem é a bondade ou, ainda, que a essência da linguagem é amizade e hospitalidade [...]

A transcendência ou a bondade produz-se como pluralismo. O pluralismo do ser não se produz como uma multiplicidade de uma constelação exposta perante um olhar possível, porque assim ela já se totalizaria, se consolidaria em entidade. O pluralismo

realiza-se na bondade que vai de mim ao outro, como absolutamente outro, pode apenas produzir-se sem que uma pretensa visão lateral sobre esse movimento tenha qualquer direito de se apoderar de uma verdade superior à que se produz na própria bondade.⁸¹

Na perspectiva de Emmanuel Levinas o pluralismo aparece como resultado da afecção do Mesmo pelo Outro, movido que foi pelo desejo metafísico. Efetivado o impacto da aproximação do Rosto, transmutando o eu da interioridade frutiva na subjetividade da sensibilidade ética, a relação que se origina desse contato é a irrupção de uma linguagem de bondade, de acolhimento, de responsabilidade. O pluralismo nada mais é do que uma espécie de consciência de que o Outro, como inteiramente Outro, é diferente, não tematizável e impossível de ser apreendido por um ato unilateral do Mesmo. É o reconhecimento da existência de diversas vozes que falam e se apresentam, emudecendo qualquer pulsão do Mesmo tendente a calar no intuito de apreender o Outro.

Apresenta-se o pluralismo como o resultado de um amor à humanidade do Outro homem e dentro desse contexto

O sujeito alterado pelo sopro do próximo, percebe-se incumbido de cuidar para que a justiça ao outro seja assegurada. E como o próximo tem seu próximo pelo fato de o outro também ser terceiro, em relação a um outro que lhe também é próximo, a vida social se constrói sobre a justiça, cuja origem encontra-se no seio da ética do amor.⁸²

Assim, o pluralismo levinasiano é vivenciado dentro de um parâmetro ético, na perspectiva da expressão da bondade através do amor, um amor sem eros, um amor que não significa caridade, mas um amor da alteridade. Nesta toada, não se pode vislumbrar qualquer possibilidade de relativismo porque o paradigma ético é da essência mesma das subjetividades em contato, buscando-se uma justiça onde todos estejam contemplados. O pluralismo pressupõe e significa a responsabilidade assimétrica do sujeito messiânico.

Precisamente por compartilharem, cada um a seu modo, concepções filosóficas que desaguam na valorização e defesa do pluralismo, Levinas e Popper entram em consonância também ao constituírem uma ética baseada em uma forte responsabilidade de cada indivíduo na observância de comportamentos e na adoção de escolhas que privilegiem a busca de um mundo melhor, inclusive no que tange ao campo político. Rechaçando a formatação de esquemas morais rígidos, o foco de ambos os autores é o delineamento da ideia de agentes éticos que se guiam rumo aos avanços civilizacionais a partir de impulsos da própria

⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020, pp. 303-304

⁸² RIBEIRO, Nilo Junior. **Sabedoria da Paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 383-384.

individualidade, sem a necessidade de que entes ou doutrinas superiores lhes ensinem os fins almejados e os caminhos que devem ser percorridos para atingi-los.

O sujeito ético e político que emerge da filosofia levinasiana, como já explicado, é dotado de um forte senso de responsabilidade para com o Outro e para com os outros do Outro, o Nós. A individualidade formada nos moldes do processo de formação da subjetividade descrito pelo pensador judeu aparece como uma verdadeira epifania, como um grande acontecimento, tal como a religião hebraica entende a vinda do Messias para o mundo. Emmanuel Levinas fixa sua concepção de homem também como uma das possíveis explicações para esse evento. A subjetividade hipostasiada estabelecida como sensibilidade ética dá origem a um sujeito pronto a se doar ao Outro, a abraçá-lo em suas dores, a escutar sua voz, silenciando a razão para entender as explicações que lhe são apresentadas. Esse sujeito caminha pelo mundo regulado, não por normas obtidas pelo seu raciocínio, mas afetado pela presença do Rosto sempre o compelindo à expressão da bondade e à materialização da justiça. O norte desse indivíduo é um clamor advindo do Outro que ele atende independentemente de qualquer tipo de reciprocidade. Na perspectiva da responsabilidade assimétrica, o indivíduo se conduz a partir de uma conclamação para uma vida fraterna, cujo atendimento ocorre sem qualquer ato de coerção de uma entidade externa, mas por uma heteronomia decorrente do impacto que o aparecimento do Rosto do Outro causou no Mesmo.

Popper, por sua vez, dá grande ênfase ao papel da postura de cada indivíduo no atingimento dos avanços sociais e no estabelecimento de uma convivência pacífica e tolerante dos componentes de uma sociedade. Observe-se que a diferenciação entre sociedade aberta e sociedade fechada, tão importante para o correto entendimento da filosofia política popperiana, reside no maior ou menor grau de autonomia individual na construção de uma ética coletiva e na condução dos rumos políticos dessa sociedade.

O pensador anglo-austriaco toma os diversos patamares dessa responsabilidade pessoal como uma das raízes do totalitarismo, posto que uma maior autonomia gera uma maior reponsabilidade e a tensão civilizacional originada das exigências de uma sociedade que iniciou seu processo de abertura faz com que, na explicação de Popper, muitos indivíduos busquem a segurança da moral rígida e das tradições fixas da vivência tribal. Um elevado grau de abertura de uma civilização exige, como contrapartida, uma maior autoconsciência ética do indivíduo e um maior engajamento político dele na constituição e manutenção das instituições e das conquistas da cidadania, haja vista um crescente abandono de valores rígidos e de respostas prontas às diversas demandas da coletividade. Isso pode ocasionar a formação de pessoas angustiadas e perdidas, incapazes, no entender popperiano, de agir nestas circunstâncias de

fluidez, fazendo-as buscar refúgio em doutrinas capazes de suprir a flexibilidade axiológica e a exigência de solução coletiva de problemas com sistemas de pensamento fixo e respostas fechadas à complexidade do mundo.

Esta pressão, esta inquietação (pressão do processo de abertura civilizacional) são consequências do colapso da sociedade fechada. Ainda se a sente nos nossos dias, especialmente em tempos de mudança social. É a pressão criada pelo esforço que a vida numa sociedade aberta e parcialmente abstrata continuamente nos exige – pelo propósito de sermos racionais, de renunciar a algumas, pelo menos, das nossas necessidades sociais e emocionais, de tomarmos conta de nós próprios e de aceitarmos responsabilidades. Creio que temos de suportar essa pressão como preço a pagar por cada aumento de conhecimento, de razoabilidade, de cooperação, de ajuda mútua, e consequentemente das nossas hipóteses de sobrevivência, e de tamanho da população. É o preço a pagar por sermos humanos.⁸³

Repousa no indivíduo, segundo a interpretação da filosofia popperiana, a capacidade de êxito ou falência de projetos políticos, o funcionamento ou não de estruturas institucionais, a eficácia ou não de sistemas legais, os reais rumos da história humana. Por isso que as reflexões de Popper no campo da política não se prestam a debater acerca do melhor regime de governo, construindo propostas a partir de uma grande cosmovisão. Por isso ele combate tão duramente o historicismo. É a ação humana a responsável pelos benefícios ou malefícios de sua estadia no mundo, sendo o homem, nesta perspectiva, conclamado a exercer sua autonomia. Não há fórmulas mágicas, respostas acabadas, mas apenas o resultado do esforço individual e coletivo na construção de um mundo bom para se viver.

Se Levinas e Popper concordam nos dois pontos acima destacados vão discordar em dois outros, que também são cruciais para os objetivos do presente trabalho. Do que já foi exposto acima, pode-se inferir que eles têm visões diametralmente opostas em relação às democracias liberais. Partindo Emmanuel Levinas de uma crítica ao pensamento totalizante, representado principalmente pelo primado da ideia pensada sobre a experiência concreta e pela prevalência do conceito abstrato em detrimento da realidade vivida, os paradigmas em que se assentam essa forma de governo gestada sob os auspícios do Iluminismo, para ele, não têm razão de ser.

É importante lembrar que as democracias liberais, com pequenas variações pontuais, assentam-se em dois conceitos primordiais: limitação do poder estatal pela lei e igualdade formal dos cidadãos. Não há como se sustentar, de acordo com o pensamento do filósofo franco-lituano, um regime de governo baseado nesses dois fundamentos sem incorrer no idealismo que

⁸³ POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 221.

ele tanto critica: ambos são fruto de uma falsa noção de que é possível se estabelecer um conceito fixo acerca da experiência humana no mundo e, a partir dessa constatação abstrata, desenvolver sistemas legais que regulem condutas e ordenem a vivência social do homem. Embora, não integre o quadro dos postulados levinasianos qualquer resquício de anarquismo político, ou seja, não se pode dizer que o pensador judeu é anti-estatal, ele é descrente na ideia de Estado pelo simples fato de ela se apresentar dentro desse recorte abstrato e totalizante, pois Levinas não considera que ele é capaz de promover, por si só, qualquer tipo de melhoramento ou mudança em qualquer situação.

Já Popper pode ser definido como um liberal em matéria de atuação do Estado, tendo, inclusive, travado relações com dois grandes nomes da Escola Austríaca: Ludwig Von Mises (1881-1973) e Friedrich August von Hayek (1899-1992). Pondo de lado especificamente as posições de Popper no que diz respeito ao liberalismo econômico, que não fazem parte do escopo da presente pesquisa, o que é essencial para o que aqui se propõe é que o filósofo anglo-austríaco entende que as democracias ocidentais, principalmente com a configuração que foi adotada no pós-guerra, são imprescindíveis para o desenvolvimento e proteção do ambiente necessário à ética da tolerância que ele apregoa, bem como para se pôr em prática o método da engenharia social parcelar ⁸⁴.

Dentro dessa perspectiva, o pensamento político de Karl Popper adota uma postura de defesa das democracias de viés liberal não propriamente como ideologia ou como sustentáculo de uma posição partidária, mas como consequência de suas próprias colocações acerca da ética da tolerância, de suas reflexões acerca da sociedade aberta, do anti-historicismo e da engenharia social gradual. No entendimento do autor em questão, a democracia representa o sistema político que inaugurou a saída da civilização humana da sociedade tribal e o ingresso na fase de sua vivência em uma sociedade aberta. A conclusão desse processo não é possível de se mensurar, estabelecendo com certeza um sistema político ideal a ser adotado e nem seria essa uma postura própria de Popper. Todavia, o liberalismo político é o meio no qual o estabelecimento de uma sociedade aberta será possível, realizando-se o princípio da tolerância e a autonomia ética do indivíduo, notadamente por permitir também a substituição de governos e ajustes institucionais sem derramamento de sangue.

A segunda divergência existente entre os dois pensadores, síntese das consequências políticas de suas contribuições, dá-se no entendimento acerca dos limites do pluralismo, ou seja, da possibilidade ou não de se estabelecer um muro de contenção para a prática da tolerância,

⁸⁴ SOUZA, Nancy Nunes de & VALLE, Bortolo. **Karl Popper: Conhecimento e Tolerância**. Curitiba: Editora CRV, 2017, pp.189-190.

fixando marcos onde a manifestação da diversidade humana pode se realizar. Quando o pensador anglo-austriaco desenvolveu seu “paradoxo da tolerância”, ele fixou a possibilidade de existência de limitações à sua ideia de tolerância. Por outro lado, Emmanuel Levinas, quando desenvolveu seu conceito de responsabilidade assimétrica, aliada às definições de seu sujeito enquanto ente afetado pela presença do Rosto e, por isso, sensível ao Outro, não admitiu a possibilidade de qualquer limitação. Em suma, o exercício da ética da alteridade levinasiana esbarra no paradoxo da tolerância popperiano. Há um claro conflito teórico entre os dois autores.

A obra de Karl Popper engendra o paradoxo da tolerância como um alerta para a necessidade de proteção das sociedades contra o estado de coisas que levou ao surgimento dos totalitarismos nazista e fascista, principalmente, mas também stalinista, e sua implantação enquanto regimes de governo. Dentro dos ditames da filosofia política popperiana as reflexões possibilitadas pelo paradoxo não significam um contrassenso. O combate aos totalitarismos é o cerne da preocupação do pensador anglo-austriaco e o paradoxo da tolerância aparece como um escudo de proteção da carga axiológica que ele atribui ao pluralismo. Limita-se o pluralismo para se defender o próprio pluralismo daqueles que, valendo-se do amplo espaço de liberdade que lhes é concedido, apregoam doutrinas que se contrapõem a esse pluralismo. Limita-se o pluralismo para evitar que intolerantes se aproveitem da incapacidade de instituições políticas construídas sobre a premissa de liberdade à diversidade de fazerem frente às suas condutas de violência e destruam a própria diversidade, implantando um sistema de uniformização do pensamento e inexistência de diálogo crítico.

Entretanto, há que se levar em consideração que a aplicabilidade do engenho popperiano denota algumas dificuldades. De imediato, podem ser levantadas três importantes questões que demonstram algumas fragilidades no manejo do que o paradoxo da tolerância propõe se não for inserido um norte hermenêutico para o seu entendimento e para a sua incidência na realidade prática. As dificuldades que se pode apontar são as seguintes: 1) não há uma contradição aparente ao se estabelecer uma linha limítrofe para o valor do pluralismo, isto é, para o respeito às diferenças? 2) Quem ou o que, a partir da perspectiva do paradoxo popperiano, define o que é a intolerância? 3) A fluidez do conceito de “intolerância” não pode permitir que, a pretexto de se utilizar da ideia do paradoxo, acabe-se por se reforçar o pensamento hegemônico, calando as vozes das correntes minoritárias?

Levinas, mesmo que inconscientemente, parece captar os problemas acima elencados. A construção de uma filosofia como afirmação e reafirmação da carga axiológica do pluralismo reside também na desconfiança que ele possui com a mera possibilidade de implantação de

balizas limitadoras ao exercício de uma ética de respeito às diferenças. A fixação de marcos tem sempre em vista a adoção de conceitos objetivos e essa objetivação, no entender levinasiano é perigosa. A redução de fenômenos reais a conceitos por meio de enunciados linguísticos está sujeita a distorções e a abstrações tão amplas que acabam por desvincular as definições obtidas da realidade concreta, permitindo dobras hermenêuticas capazes de fazê-las caber em situações as mais diversas. Assim, aquilo que inicialmente havia sido concebido para a incidência em determinados casos acaba por servir como justificativa ideológica para a aplicação em experiências totalmente diferentes.

Pode-se concluir que, para Levinas, esse cenário induz à necessidade não de redução das hipóteses de observância da ética da alteridade, mas ao seu amplo e generalizado exercício, semeando o gérmen do homem messiânico afetado pela presença do Rosto em todos os indivíduos. A proposta ética do pensador judeu é a prática de uma sensibilidade humana que enxerga no próximo sempre um órfão, um estrangeiro, um pobre e uma viúva. Dentro do escopo da responsabilidade assimétrica de cada ser humano para com o Outro, todo mundo possui essa responsabilidade e todos devem exercê-la, tornando vazio o antídoto que Popper pretendeu quando da elaboração do paradoxo da tolerância.

As amplas possibilidades de manifestação da diversidade do real que Levinas tanto busca assegurar com as suas proposições traz a reboque a autoimputação de um compromisso de respeito irrestrito à alteridade do Outro. O binômio alteridade-responsabilidade formatado na obra levinasiana é a medida profilática que ele adota para fazer frente ao totalitarismo, sem incorrer no risco de o balizamento do pluralismo dar azo a manipuladores de discurso e conceitos e sem recorrer ao pensamento totalizante que descaracteriza a singularidade humana. Ocorre que também a solução levinasiana origina muitas problematizações que, se não respondidas, fragilizam a observância prática de todo esse conteúdo por revelarem dificuldades de transposição da teoria para a resolução de obstáculos da vida real. Esses questionamentos já foram apresentados no tópico 1.3 desta pesquisa, quais sejam: 1) Se, a despeito da insistência no exercício da responsabilidade assimétrica, o outro não quer ser ajudado, recusa a mão que a ele se estende e obsta qualquer possibilidade de cooperação, o que fazer? 2) Se o diálogo é incessantemente buscado, mas o outro não quer exercê-lo, como resolver o impasse? 3) Se o outro utiliza seu espaço garantido de fala para apregoar não a paz, mas a guerra, como solucionar o problema? 4) Se outrem se vale da expressão que o pluralismo lhe proporciona para atacar a importância do pluralismo, como responder a esse ataque? Apesar de não vislumbrar uma construção teórica como o paradoxo da tolerância popperiano, a filosofia do pensador judeu parece não dar repostas realistas e factíveis para essas questões.

Assim, em síntese, Levinas e Popper são filósofos cujos pensamentos revelam uma defesa irrestrita do pluralismo, mas a proteção disso que eles entendem como conquista civilizacional se dá em caminhos opostos: aquele a partir e através da ética da alteridade; este por meio do paradoxo da tolerância, estabelecendo-se uma dicotomia visível. Porém, considerando-se a riqueza teórica de ambos os autores, bem como a contribuição deles no âmbito de um importante contexto da história da filosofia, há de se indagar se é possível uma conciliação entre a ideia de ética da alteridade com as consequências do paradoxo da tolerância. A pergunta que vem à mente e que já foi formulada nas páginas introdutórias do presente trabalho é: como resolver o conflito entre as consequências da ética da alteridade e os alertas do paradoxo da tolerância, sem que se percam as conquistas da sociedade plural?

Uma possível solução perpassa por encontrar uma demarcação, não no limite máximo, mas a partir de um fundamento, no qual concordando-se ser ele um valor base, as diversas manifestações do diferente seriam possíveis. Respeitando-se esse conjunto axiológico mínimo, tido como importante pela sociedade, é possível a vivência da alteridade.

Esse valor fundamental deve ser o mais universal possível, de modo a evitar subjetivismos em sua apreciação, mas também tomando-se cuidado para não incorrer nas críticas levinasianas ao pensamento totalizante e, conseqüentemente, descambar nas suas preocupações acerca da egologia. A observância desse marco valorativo garantiria a proteção do pacto civilizatório da sociedade plural sem pôr em risco as conquistas sociais inerentes ao exercício da ética da alteridade. A presente pesquisa busca investigar se o conceito basilar que pode preencher todas essas características é o princípio da dignidade da pessoa humana.

No próximo capítulo realizar-se-á um aprofundamento nesse princípio, buscando demonstrar que as ideias e valores que o constituem possibilitam a resolução do conflito da ética da alteridade levinasiana com o paradoxo da tolerância de Popper, tendo como foco o resguardo das conquistas do pluralismo.

3

A Dignidade da Pessoa Humana como Garantia do Pacto Civilizatório*3.1. O princípio da dignidade da pessoa humana: para além de uma panaceia filosófica*

A questão da conceituação e fundamentação da dignidade da pessoa humana ganhou centralidade no debate político-jurídico após a Segunda Guerra Mundial em razão de sua inserção nas diversas declarações e convenções internacionais de direitos humanos, bem como a sua adoção como paradigma em diversas constituições mundo afora, inclusive a brasileira. Além disso, o princípio em questão tem sido tratado como um catalisador do sentimento de oposição aos tristes acontecimentos dos totalitarismos e dos conflitos bélicos do século XX. De certa forma, as disposições anímicas que levaram Levinas e Popper a construírem seu pensamento filosófico também é a raiz da grande importância atribuída à ideia da dignidade atualmente.

Exatamente porque o tema possui grande relevo na luta política, no discurso jurídico e na análise filosófica do mundo acadêmico hodierno, ele acaba por ser diluído e aplicado para a resolução de questões as mais diversas, com pouco ou nenhum compromisso com a precisão conceitual ou a aposição do problema nos termos corretos. Usam-no, muitas vezes, para justificar posicionamentos inteiramente incompatíveis entre si e por sujeitos que historicamente estão de lados diferentes em certas questões éticas e políticas. Veja-se, como exemplo, o documento intitulado “Declaração *Dignitas Infinita* Sobre a Dignidade Humana”, assinado pelo Papa Francisco ⁸⁵. Após uma longa exposição sobre os fundamentos da dignidade do homem, o líder da Igreja Católica firma a posição contrária da Santa Sé acerca do aborto, da cirurgia de mudança de sexo, das discussões de gênero e acerca das barrigas aluguel, que no texto é denominada de “maternidade sub-rogada”. Em suma, com base na interpretação católica acerca da dignidade humana, a Igreja reafirma sua posição conservadora.

Em contraste, no sítio eletrônico do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) lê-se o seguinte manifesto: “O tempo das nossas vidas é agora: a luta pela legalização do aborto como luta por dignidade humana”⁸⁶. Nesse texto, as autoras, militantes da agremiação em questão,

⁸⁵ FRANCISCO. Declaração “*Dignitas Infinita*” Sobre a Dignidade Humana. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-finita_po.html#:~:text=Na%20verdade%2C%20conclui%20Papa%20Francisco,n%C3%A3o%20agir%20em%20consequ%C3%A2ncia%20BB.%5B.

⁸⁶ LIMA, Keiti; PAVANI, Niegi; CORADI, Paula. **O tempo das nossas vidas é agora: a luta pela legalização do aborto como luta por dignidade humana**. 2023. Disponível em: <https://psol50.org.br/o-tempo-das-nossas-vidas-e-agora-a-luta-pela-legalizacao-do-aborto-como-luta-por-dignidade-humana/>.

defendem que o debate da descriminalização da interrupção voluntária da gravidez é urgente por representar uma proteção à dignidade das mulheres. No seu entender, a discussão do aborto envolve duas facetas dessa mesma dignidade, ou seja, fundamentam nela dois aspectos inerentes ao tema que são os direitos reprodutivos e a efetivação das políticas de saúde pública.

Exatamente por estar presente em discursos contraditórios, servindo de ponto de partida hermenêutico para basear posições completamente díspares entre si, muitos têm apresentado contrapontos à suposta relevância do conceito em análise. Exercendo um papel crítico, muitos autores têm afirmando que o princípio da dignidade da pessoa humana se tornou uma verdadeira panaceia: uma garrafada capaz de curar todos males ou uma poção mágica que pode dissolver qualquer obstáculo ético-político que exista na vivência em sociedade. Na normal colisão de valores subjacentes aos diversos conflitos sociais, a ideia de dignidade humana logo é exposta como a fórmula que dissolverá a desavença, liberando os agentes do ônus de justificar seus argumentos e demonstrar a plausibilidade das posições eventualmente defendidas. Os dois exemplos acima indicam exatamente isso. Buscando fugir de princípios teológicos explícitos para reafirmar suas posições históricas, a Santa Sé lança mão da ideia de dignidade humana para tentar universalizar o seu entendimento e convencer seus interlocutores com argumentos dissuasórios pretensamente não-religiosos. Da mesma forma, o PSOL, como não pode apontar fundamentos metafísicos para as suas escolhas políticas, faz da dignidade da pessoa humana um princípio transcendente, com aptidão para justificar escolhas políticas de forma racional e objetiva. Observa-se, assim, uma certa banalização do uso do termo, tornando-o sem critério e quase um sinônimo de preguiça intelectual.

Embora esse estado de coisas tenha se acentuado na atualidade, críticas ao manejo da questão da dignidade de forma indiscriminada já haviam sido feitas por Schopenhauer, ainda nos idos de 1800. Como aponta Rosen:

Schopenhauer, o Ebenezer Scrooge da filosofia do século XIX, tinha uma opinião caracteristicamente preconceituosa sobre o discurso da dignidade humana: “essa expressão, dignidade do homem, proferida certa vez por Kant, tornou-se posteriormente santa e senha de todos os moralistas confusos e frívolos que, por trás dessa potente expressão, escondiam sua falta de um fundamento verdadeiro da moral ou, para todos os seus efeitos, de um fundamento que tivesse qualquer significado. Contavam astuciosamente com o fato de que seus leitores se contentariam em ver-se investidos dessa dignidade e, assim, sentir-se-iam plenamente satisfeitos”. Schopenhauer estará certo? Seria o discurso da “dignidade” mero engodo – uma fachada pomposa, lisonjeira para a nossa autoestima, mas desprovida de qualquer substância genuína?⁸⁷

⁸⁷ ROSEN. Michael. **Dignidade: sua história e seu significado**. Tradução: André de Godoy Vieira. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2015, p. 23.

A finalidade perseguida no presente capítulo é, além de resolver os questionamentos apontados na seção anterior, fugir desse lugar-comum e demonstrar que a ideia de dignidade da pessoa humana pode ser pensada fora dessa panaceia filosófica e entendida como um paradigma axiológico que representa um salto qualitativo civilizacional, na forma de um direcionamento ético-político com os requisitos necessários para resolver o conflito entre a ética da alteridade de Emmanuel Levinas e o paradoxo da tolerância de Karl Popper.

Quando se avança na investigação dos elementos que compõem os fundamentos e limites conceituais da ideia de dignidade humana e sua aplicação nas diferentes épocas da história, logo se identificam as causas que a levaram a se tornar esse remédio ministrado em situações heterogêneas e o ranço schopenhaueriano com essa situação. Por carecer de bases empíricas capazes de nortear a construção de um entendimento, o princípio da dignidade da pessoa humana assumiu diferentes configurações ao longo do tempo, moldando-se ao arcabouço sociológico de cada período. Arelados a esse fato estão também os diferentes tipos de fundamentações teóricas que foram aventadas para justificar sua observância, fazendo com que diversas camadas de argumento fossem gravitando a ideia até o ponto de serem propagadas por antagonistas dos debates públicos. Essas dificuldades estão ligadas aos dois centros da questão discutida no presente tópico. As múltiplas formas de definir e buscar justificação para a dignidade também são compartilhadas para a noção de pessoa. Ambas as palavras possuem sentido equívoco, dificultando a precisão necessária à correta definição de um conceito. Da mesma forma, as interpretações acerca da natureza ético-política dessas ideias são muito diversas, o que obstaculiza a construção de um consenso mínimo capaz de fixar balizas de compreensão.

Realmente, fazendo-se uma incursão histórica para tentar entender como a temática da dignidade foi sendo justificada e aplicada é possível se deduzir três concepções distintas: 1) dignidade como *status* dos indivíduos; 2) dignidade como valor inerente à existência de um núcleo transcendente das pessoas e; 3) dignidade atrelada a comportamento digno.⁸⁸ Cada um desses entendimentos traz em seu conjunto uma fundamentação distinta para a ideia de dignidade da pessoa humana, de modo que estudar cada um deles é importante para a precisa composição de um quadro teórico que permita a formulação do ponto de partida utilizado para a resolução do problema apresentado na introdução do presente trabalho.

A ideia de dignidade se originou na Antiguidade para expressar, em um momento inicial, a existência de um *status* elevado de que gozavam certas pessoas, fazendo-as

⁸⁸ *Ibid*, pp. 69-70.

merecedoras de privilégios, honrarias e tratamento diferenciado para naturalizar a existência de seres superiores e inferiores. A maioria das culturas antigas, com especial destaque para a romana e a egípcia, fundamentava o grau que certos indivíduos ocupavam ao atrelar a dignidade a uma condição especial inerente apenas a essas pessoas, principalmente em decorrência de tradições religiosas enraizadas no arranjo político dessas sociedades. Nesta ótica, por exemplo, os monarcas eram deuses encarnados, possuindo um conjunto de direitos não conferidos aos súditos justamente porque lhes era reconhecida uma dignidade que não era deferida aos demais membros do ente político.

Verifica-se, outrossim, que a dignidade enquanto *status* também era conferida em diferentes níveis, sempre de acordo com a posição do indivíduo na hierarquia da sociedade. Assim, na democracia ateniense digno era apenas o cidadão da *polis*, inserido nessa categoria o homem livre, proprietários de terra e pertencente à classe dirigente. As mulheres, os escravizados e os trabalhadores livres, mas sem riquezas, não participavam dos negócios públicos e, por isso, não eram dotados de dignidade. A interpretação da dignidade a partir de um parâmetro de isonomia só aparecerá, séculos mais tarde, sendo completamente desconhecida do Mundo Antigo. Em suma: no momento dos primeiros vestígios de sua aparição, a fundamentação da dignidade era realizada pelo arranjo sociológico de uma sociedade, sempre inerente às posições das pessoas na escala social. Quanto mais baixa sua classe, menor o grau de sua dignidade, existindo, inclusive, indivíduos a quem não eram reconhecido qualquer nível dela.

A fundação e a disseminação da escola estoica alteraram esse cenário, ainda que não totalmente fora da ideia base de dignidade como *status*: em razão da cosmogonia do estoicismo e das deduções éticas correspondentes, a dignidade se desvincula do posicionamento social da pessoa e passa a estar unida ao seu local natural no mecanismo universal. Considerando-se que para os pensadores estoicos o universo é governado pelo *Logos*, revelando sempre uma razão específica para cada expressão e movimento da natureza, onde nada é por acaso ou contingente, mas sempre voltado para uma finalidade determinada por essa racionalidade suprema, o sentido da vida é a conformação do comportamento, da vontade e do pensamento humano a esse *telos* universal. Diante dessa perspectiva, a dignidade humana se funda no lugar do homem no universo, é um valor que existe como decorrência do seu *status* no funcionamento das engrenagens criadas por essa inteligência metafísica superior. Em resumo: na concepção estoica a dignidade está lastreada em um princípio metafísico e é uma condição inerente ao *locus* do homem no universo, um valor pertencente à pessoa enquanto tal, independentemente de sua posição social.

Embora ainda conceba a dignidade como um *status*, o estoicismo a une à natureza humana, fazendo-a uma condição inerente a todos os seres humanos. Essa visão é compartilhada pelo catolicismo, ainda que com as adaptações inerentes a uma visão teológica do mundo. Nas palavras de Rosen:

Esse sentido de dignidade como valor intrínseco de algo que ocupa o seu devido lugar constitui uma vertente importante ao longo do discurso da dignidade, particularmente do católico, e, nessa luz, as questões parecem um tanto diferentes do que se nos afiguram quando considerados a dignidade essencialmente como questão de *status* social. Desse ponto de vista, os seres humanos são de fato dotados de dignidade, mas a dignidade não se limita essencialmente aos seres humanos. O mundo é composto de muitas coisas – todas elas criadas por Deus e, pois, dotadas de sua própria dignidade. Assim, a questão relevante passa a ser esta: que espécie de dignidade possui cada coisa particular datada de dignidade e em virtude de que ela possui? ⁸⁹

Na visão da Igreja Católica, não apenas o homem, mas todas as coisas criadas por Deus possuem dignidade em razão de ocuparem as suas funções como produtos das determinações do Criador. Todas criaturas são dotadas de dignidade porque são elementos que compõem a obra do divino, porque resultam da ação do Verbo e ocupam o lugar estabelecido por Deus na ordem universal. Por ter o ser humano um local privilegiado nos arranjos dessa criação, sua dignidade é diferenciada e superior.

Entretanto, há que se destacar que essa desigualdade da dignidade não se dá, pela noção católica, apenas entre os homens e as demais criaturas divinas. Mesmo dentro da categoria da humanidade ainda não existe a ideia da dignidade enquanto valor igualitariamente distribuído a todos, posto que, pelo princípio de que cada criatura deve exercer o papel que lhe é próprio, o bom exercício das funções sociais impostas a cada indivíduo determina o tamanho da dignidade que cada um possui. Todas as pessoas, como entes criados por Deus, têm dignidade, mas alguns são “mais dignos” do que outros em razão da missão social que lhe foi confiada. Todos são importantes para a execução das ordens de Deus, mas como cada pessoa possui um trabalho específico que lhe foi conferido, o nível de sua dignidade deve se coadunar a essa condição.

As palavras do Papa Leão XIII (1810-1903) ilustram bem as premissas em que tal concepção está construída:

Aquele que criou e governa todas as coisas regulou com a sua sabedoria providencial que as íntimas coisas ajudadas pelas medianas, e estas pelas superiores, consigam todas o seu fim.

Por isso, assim como no céu quis os coros dos Anjos fossem distintos e subordinados uns aos outros, e na Igreja instituiu graus nas ordens e diversidade de ministérios de tal forma que nem todos fossem apóstolos, nem todos doutores, nem todos pastores

⁸⁹ *Ibid*, pág. 36.

(1 Cor 12,27); assim estabeleceu que haveria na sociedade civil várias ordens diferentes em dignidade, em direitos e em poder, a fim de que a sociedade fosse, como a Igreja, um só corpo, compreendendo um grande número de membros, uns mais nobres que os outros, mas todos reciprocamente necessários e preocupados com o bem comum.⁹⁰

Aclarando: pela ótica da doutrina católica a raiz da dignidade do homem é a sua condição de ser criado por Deus. Existe uma dignidade inerente a todos os seres humanos enquanto tais, mas essa dignidade é dada por algo exterior a ele, por uma entidade metafísica que o criou. Contudo, o grau dessa dignidade está atrelado à função de cada pessoa na ordem do mundo, inclusos aí os papéis sociais dos indivíduos.

As reflexões encetadas pela filosofia estoica e pela doutrina teológica católica denotam uma mudança de paradigma na leitura inicial da ideia em estudo. Abandona-se a premissa de uma dignidade fundada no exercício de uma posição social, legitimando assim estruturas políticas de estratificação, e se desloca o eixo de fundamentação da dignidade para um valor que decorre da própria condição de ser humano em si mesmo considerado. O que torna alguém digno deixa de ser o seu pertencimento a uma classe social e passa a ser algo que lhe é inerente.

Apesar de estarem insertas dentro de uma mesma concepção de dignidade (dignidade enquanto *status*), as três interpretações apresentadas até aqui são diferentes entre si, porque diferente é o fundamento de explicação da dignidade em cada uma delas: na primeira corrente só é digno quem ocupa certas classes ou funções sociais. A dignidade está lastreada nos arranjos sociológicos de uma dada sociedade, permitindo-se, inclusive, a existência de pessoas sem dignidade. Na corrente dos estoicos, a dignidade se funda no papel de cada indivíduo no cosmos. O fundamento é metafísico, a partir da ordenação universal expressa pelo *Logos* e as pessoas devem conformar sua vontade e seu comportamento a essa ordem. Pelo prisma católico, a dignidade do homem deriva de sua própria natureza de criatura de Deus. Porém, essa dignidade é expressa e respeitada em graus variados, de acordo com o cumprimento dos desígnios divinos. Vê-se, em conclusão, que, após o momento inicial de seu surgimento, a ideia em estudo passou a ser pensada como algo comum à natureza humana, como um valor dados aos seres humanos enquanto tais, embora baseada em princípios metafísicos, exteriores. Na Modernidade essa interpretação é aprofundada para se entender a dignidade como algo ligado um núcleo transcendente que cada indivíduo possui, ou seja, conforme o segundo sentido da palavra em estudo, como já foi adiantado acima.

⁹⁰ LEÃO XIII. Carta Encíclica “*Quod Apostolici Munieris*” Sobre o Socialismo e o Comunismo. 1878. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/quod-apostolici-muneris-leao-xiii-28-12-1878/>. Acesso em 15 de abril de 2024.

No Renascimento, dando uma guinada no que a teologia cristã afirmara sobre o tema, o nobre italiano Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) revolucionou os contornos conceituais da ideia em análise e fixou novos fundamentos para a sua adoção como um valor universal que é inerente à humanidade. A espinha dorsal da sua tese pode ser sintetizada nas seguintes afirmações de sua célebre obra *Discurso sobre a Dignidade do Homem*:

Logo, Ele (Deus) tomou o homem, criatura de imagem indefinida e, tendo-o colocado no centro do mundo, falou-lhe assim: “não te demos um lugar determinado, nem um aspecto que te seja próprio, nem dom algum peculiar, afim de que tu, ó Adão, obtenhas e possuas, segundo o teu desejo e por tua decisão, aquele lugar, aquele aspecto, aqueles dons que tu mesmo tiveres escolhido. Tu, porém, não constrangido por limite de nenhum tipo, segundo o teu arbítrio, em cujas mãos te coloquei, definirás para ti a tua lei. Eu te coloquei no centro a fim de que daí possas observar mais comodamente tudo o que existe. Não te fizemos nem celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, como livre e honorário executor e escultor de si próprio, te modelasses na forma que tu mesmo preferires (...).”⁹¹

Ao se fazer o cotejo das reflexões do pensador renascentista com os dizeres da encíclica papal transcrita nos parágrafos anteriores se percebe, de plano, a principal diferença entre os dois posicionamentos: no âmbito do humanismo moderno a dignidade está calcada na natureza humana, na sua posição de centralidade como sujeito conhecedor do universo e construtor de sentidos para a realidade, inexistindo funções predeterminadas ou a necessidade de observância de um plano previamente fixado. Mirandola proclama o inacabamento do ser humano e o coloca como senhor do seu destino e construtor das próprias leis. Ele é dotado de dignidade porque, ao contrário dos animais, escravos que são dos seus ditames biológicos, não há nenhum destino fixo, nenhuma obrigação anterior à sua existência que lhe seja imputável. O homem é o único ser que se faz a si mesmo, através da razão e do livre-arbítrio e, por isso, há nele incrustada uma dignidade.

As contribuições do filósofo italiano representam um deslocamento de fundamento da dignidade da pessoa humana enquanto valor: ela não se origina mais de uma força exterior ao homem, não é um mero corolário de sua criação por uma entidade metafísica que o coloca em um grau superior na hierarquia da natureza e lhe dá ordens a cumprir para o bom funcionamento da máquina universal. A dignidade reside no próprio homem, como uma qualidade que decorre da sua natureza, do seu livre-arbítrio e da sua capacidade de raciocínio e construção de valores. O humanismo antropocentrista da Renascença atribui ao ente humano potenciais e liberdades inéditos na história ocidental, sendo a ideia de dignidade uma decorrência desse grau de relevo com que se enxergam as empresas humanas. Embora ainda entendendo que foi Deus quem

⁹¹ MIRANDOLLA, Pico della. **Discurso sobre a Dignidade do Homem**. Tradução: Elaine Cristina Sartorelli. Belo Horizonte: Ayné. 2021, p. 35.

criou o ser humano com essas características, Mirandola afirma que a dignidade do homem decorre de sua aptidão para realizar todas as potencialidades que a divindade lhe gravou na alma, sem quaisquer amarras ou imposições. O homem realiza as ordens de Deus, no entender do renascentista, quando sai em busca de desenvolver todas as suas potencialidades e fazer emergir todos os variados dons de sua alma e não cumprindo cegamente supostas funções sociais fixadas previamente e à sua revelia.

Ó suma liberdade de Deus Pai, ó suma e admirável felicidade do homem. A ele foi dado ter o que escolher, ser o que quiser (...). Mas o Pai inseriu no homem, em seu nascimento, as sementes de todas as possibilidades e de todas as espécies de vida e elas hão de crescer em cada um que as tiver cultivado, e nele produzirão seus frutos. Se forem vegetais, se tornará planta. Se lascivas se embrutecerá. Se racionais, se elevará a animal celestial. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus.⁹²

É nesse momento da história da filosofia que se origina um conteúdo axiológico que acompanha o conceito ora analisado desde então e que serve de base, como se verá em momento oportuno, para uma leitura que está presente nas declarações contemporâneas de direitos humanos: a dignidade como um valor de garantia para que os indivíduos se desenvolvam como pessoas, impondo ao Estado e aos demais indivíduos a abstenção de adotar condutas que molestem o outro e o obsto de alcançar os seus objetivos e desenvolver suas aptidões, bem como lhe dá o direito de exigir dos poderes públicos as condições mínimas para que ele consiga se lançar nessa empreitada.

É o humanismo renascentista em geral e Mirandola em particular que propiciam as condições filosóficas para que a dignidade seja vista como um valor de proteção do ser humano, um valor que justifica as futuras reflexões políticas dos pensadores iluministas, servindo como razão argumentativa da criação dos direitos fundamentais ao mesmo tempo em que esses mesmos direitos serão vistos como meios de assegurar essa dignidade. Porque o homem é digno ele necessita de uma rede de proteção e de um arcabouço axiológico para que essa dignidade não seja infringida e, nesse caminho, todos os potenciais que surgem como consequências dessa dignidade sejam atingidos, realizando-se inteiramente o projeto humanístico, tanto no sentido ético como no sentido político. É no Renascimento italiano, como período de transição entre o Medievo e a Modernidade, que se realiza a passagem da ideia de dignidade originada em Deus para uma dignidade inteiramente centrada no ser humano e nas realizações de sua existência.

⁹² *Ibid*, pág. 37.

O rompimento definitivo com qualquer tipo de teologia inserta no conceito de dignidade é causado por Kant. O filósofo alemão faz emergir a ideia secular de dignidade como resultado da existência de um núcleo transcendental inerente ao ser humano. Em conhecida passagem, Kant afirma:

No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.

O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um preço venal; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um preço de afeição ou de sentimento (*Affektionspreis*); aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é um preço, mas um valor íntimo, isto é dignidade.

Ora a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.⁹³

A tese kantiana se sustenta em duas premissas básicas que, grosso modo, contribuem decisivamente para uma das formas como conceito de dignidade humana é visto nos dias atuais e constituem o motivo pelo qual, inclusive, ele é utilizado como paradigma jurídico na contemporaneidade: a moralidade e a autonomia, as quais tornam o ser humano um fim em si mesmo e, por isso, dotado de uma dignidade intrínseca.

Ao contrário do que estabelece a tradição cristã, em Kant a atribuição do valor da dignidade aos seres humanos não depende da existência de Deus. Apesar de Kant acreditar na existência do divino, o fator decisivo para a atribuição de uma dignidade intrínseca ao homem é o fato de ele ser capaz da moralidade e de submeter a sua conduta a uma moralidade que ele mesmo construiu para si. Por sua vez, o conhecimento da natureza moral não depende do exercício da fé, pode não estar fundada em uma crença religiosa. Como seres livres e racionais, os seres humanos estão aptos a alcançar a dimensão moral e, a partir disso, atribuírem-se regras de conduta e a elas dever observância. O pensador de Königsberg faz da dignidade do homem uma consequência da sua condição de ser racional, único ente capaz de, com uso da razão, deduzir leis morais e exercer juízos de moralidade, sendo, por isso, um fim em si mesmo.

Observe-se que Kant atribui dignidade à humanidade em razão da moralidade de que ela é capaz, ou seja, a dignidade está situada, como já explicado, na aptidão do ser humano aos raciocínios morais. O núcleo transcendente que dota os indivíduos de dignidade é a sua

⁹³ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, pp. 77-78.

capacidade de ser um agente moral. Não faz parte da tese kantiana a discussão acerca da existência ou não de uma alma e se essa alma foi criada ou não por um deus que lhe concedeu dons com vistas a atender a alguma especificidade de sua vontade. Esse núcleo transcendente da pessoa, local onde reside sua dignidade, não pode ser confundido com qualquer ideia metafísica de alma ou espírito. Esse cerne, fonte axiológica da dignidade, é uma potência para o agir moral que, no reino dos fins, não é dotada de preço venal, ou seja, um valor comensurável com outras coisas, e por isso tem um valor íntimo, como destacado no trecho transcrito acima. O que deve ser reconhecido como digno, portanto, é algo que todos os seres humanos carregam inalienavelmente dentro de si.

Neste diapasão, é de se considerar que em Kant a dignidade é reconhecida como uma condição universal de todos os seres racionais, tendo, por conseguinte, forte tendência igualitária. Todos a possuem independentemente do lugar que cada um ocupe na hierarquia social ou da concepção de fé de cada indivíduo. A igualdade passa a integrar o conteúdo da dignidade e esse paradigma influenciou decisivamente a filosofia política a partir de então por ir ao encontro das aspirações das revoluções burguesas e das primeiras declarações de direitos no âmbito da filosofia iluminista. A união entre as duas ideias foi tão fortemente trabalhada que na contemporaneidade não é mais possível fazer a análise de uma sem pressupor a presença da outra.

Na mesma esteira, a questão da autonomia é central na composição do conceito kantiano acerca do tema objeto da presente seção. É tão relevante que muitos pensadores de tradição analítica chegam a afirmar que dignidade e autonomia são, de um ponto de vista panorâmico, palavras diferentes que intentam explicar o mesmo conceito filosófico e proclamam a irrelevância de analisá-las em separado.

Podem-se citar como exemplos dessa interpretação, as reflexões de três importantes pensadores estadunidenses do mundo contemporâneo, a começar por Ruth Macklin (1938), filósofa da área de bioética, para quem a dignidade é um conceito inútil e que poderia ser facilmente substituído pela ideia de respeito à autonomia das pessoas, demonstrando que, para ela, autonomia e dignidade se confundem. Na mesma esteira de opinião também se encontram James Griffin (1933-2019) e Joel Feinberg (1926-2004). Estes filósofos denunciam uma certa obscuridade do conceito de dignidade e defendem que mais relevante é entendê-la como uma forma de defesa da autonomia, sendo ela uma valor-base ou uma aptidão para reivindicar o respeito aos direitos individuais.⁹⁴

⁹⁴ ROSEN, Michael. **Dignidade: sua história e seu significado**. Tradução: André de Godoy Vieira. São Leopoldo-ES: Editora Unisinos, 2015, p. 26.

Apesar de existir uma influência kantiana nesses posicionamentos, essa forma de abordagem da relação entre os conceitos se equivoca por não perceber que a autonomia a que se refere o filósofo de Königsberg é diferente da conotação que o termo possui no mundo contemporâneo e, por isso, não faz sentido se inspirar em Kant para fazê-los equivaler. No sistema kantiano autonomia significa a literalidade da raiz grega das palavras, isto é, a autoimputação de regras. Como agente racional e capaz da moralidade, o homem se sujeita a normas que ele mesmo criou. Por meio do uso do raciocínio, o ser humano emite normas a si mesmo e limita-se na sua liberdade em prol de um arcabouço moral obrigatório.

No mundo contemporâneo, a partir de teorias voluntaristas e das bases filosóficas erguidas pelo Iluminismo, a autonomia é entendida de forma diferente: ela é compreendida como a aptidão para o agir livre da pessoa, a possibilidade de expressão da sua vontade, sendo o fundamento do exercício dos direitos civis e políticos e a razão de ser da existência das garantias individuais que limitam o poder de império dos diversos órgãos estatais. Nas palavras de Benjamin Constant, atualmente a autonomia:

[é] para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração.⁹⁵

Neste norte, no contexto filosófico atual a autonomia é vista como o cerne da dignidade humana por ser o centro em torno do qual gravitam os direitos fundamentais e as garantias individuais e, por isso, há a tendência dos juristas e filósofos de língua inglesa de correlacionarem os conceitos e afirmarem que essa atitude encontra ressonância no pensamento de Kant. Contudo, como visto, embora a vontade autônoma seja um componente formador da ideia kantiana de dignidade, essa autonomia é vista de forma diferente pelo pensador alemão. Para os fins colimados no presente trabalho, a fixação dessa diferença é importante, notadamente porque, consoante foi apresentado no início dessa seção, é necessário se enxergar

⁹⁵ CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos**. Revista Filosofia Política, n. 2. Porto Alegre: L&PM, 1985. Disponível em <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>.

a dignidade para além de sua utilização como uma fórmula mágica capaz de resolver qualquer problema da sociedade contemporânea.

O terceiro viés de entendimento da ideia de dignidade humana, qual seja, dignidade entendida como comportamento digno, está associada ao pensamento do filósofo alemão Schiller (1759-1805). Michael Rosen o apresenta da seguinte forma:

Assim, conquanto esteja associada à filosofia moral de Kant, a concepção schilleriana da dignidade confere ao termo um novo sentido. Graça e dignidade constituem expressões características de duas virtudes cardeais da moralidade: a capacidade de agir bem com espontaneidade (graça) e a capacidade de agir bem a despeito da resistência das nossas inclinações naturais (dignidade). Logo, pode uma pessoa possuir a dignidade schilleriana em maior ou menor grau, sem carecer de sua humanidade básica – terá ela assim, aquele valor moral incondicional e intrínseco adveniente de sua participação na comunidade dos agentes morais. Dignidade é o compromisso e a capacidade de suportar o sofrimento na luta pelo cumprimento das demandas do dever – fatores que, obviamente, variam de pessoa para pessoa.⁹⁶

No entendimento de Schiller, o conceito de dignidade *lato sensu* envolve uma concepção ampla relacionada a comportamentos inerentes à natureza humana, revelando duas qualidades que avaliam essa conduta: a graça e a dignidade *stricto sensu*.

Uma pessoa graciosamente digna é aquela que, vencendo as inclinações da alma humana, adota o comportamento correto como resultado de um reflexo espontâneo de sua ação, sem passar por qualquer tipo de conflito interno. A conduta do indivíduo nestas circunstâncias é vista como a expressão de uma alma bela que se põe em harmonia automática com os ditames da moralidade, pois não necessita de profundas reflexões ou penosos esforços para domar suas tendências íntimas e seguir pelo caminho da bondade. Ao se deparar com alguma situação em que precise fazer a escolha entre satisfazer os seus desejos íntimos ou agir corretamente, escolhe sem titubear o caminho do bem e isso comporta também uma dimensão de beleza. É uma espécie de união do ético com o estético.

Já a pessoa que age com dignidade em sentido estrito é aquela que, a despeito de toda a carga que as necessidades físicas e psíquicas impõem ao agir, decide pela conduta bondosa a partir de uma escolha reflexiva em que vence as tendências que a compelem à escolha contrária. Aqui o indivíduo, movido pelo senso do dever, põe de lado os seus interesses pessoais e adota o comportamento que está em sintonia com as imposições da moralidade. Vivenciando um estado de conflito ético, a pessoa dotada de dignidade, para Schiller, supera essa batalha íntima coadunando a sua vontade individual às prescrições das regras morais (no sentido kantiano da expressão).

⁹⁶ ROSEN, Michael. **Dignidade: sua história e seu significado**. Tradução: André de Godoy Vieira. São Leopoldo-ES: Editora Unisinos, 2015, p. 51.

Percebe-se, por conseguinte, que na visão schilleriana o conteúdo axiológico da dignidade da pessoa humana está fundamentado na conduta do indivíduo, fazendo dele “merecedor” dessa dignidade. Como parte das noções kantianas de moral e de agência humanas, Schiller não chega ao ponto de negar a dignidade a certas pessoas. Da mesma forma que o pensador de Königsberg, ele reconhece uma dignidade inerente a todos os seres humanos em razão da sua aptidão para a moralidade. No entanto, Schiller entende que essa dignidade está distribuída em maior ou menor grau, não com base na hierarquia social, mas no comportamento daquele que, com sua conduta, faz por merecer possuí-la e ser tratado de acordo com esse reconhecimento. Partindo de um patamar mínimo de atribuição de dignidade a todos os seres humanos, como uma consequência de seu senso moral, o sistema schilleriano rompe com a noção de igualdade da dignidade de Kant e a atrela seus níveis às posições éticas dos indivíduos. Uma pessoa não pode perder totalmente a sua dignidade, pois ainda lhe resta a sua condição humana, mas pode se esforçar por ser mais digno que os outros, seja por graça, mas principalmente pelo comportamento digno.

Até meados do século XX, os três sentidos apresentados acima permearam a ideia em estudo, traduzindo um amplo espectro de entendimento. Depois da fundação da ONU, da promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 e da já mencionada disseminação e inserção da dignidade da pessoa humana em diversas outras cartas de direitos e constituições mundo afora, houve um afunilamento do conceito para o viés kantiano, tornando-se o paradigma hermenêutico para a interpretação e aplicação da ideia, pelo menos no que tange ao âmbito do direito.

Assim define Ingo Wolfgang Sarlet a dignidade da pessoa humana:

(...) qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.⁹⁷

Na hermenêutica jurídica predomina atualmente a ideia de que um indivíduo qualquer, apenas por ser pessoa, apenas por fazer parte da espécie humana, já possui uma dignidade intrínseca. É uma qualidade inerente a todos os seres humanos, sendo um valor que decorre da própria condição humana, que o faz detentor de respeito por parte de seus semelhantes e o

⁹⁷ SARLET, Ingo Wolfgang. **A Dignidade da Pessoa Humana na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 51.

obriga a agir de tal modo para com os outros. Compõe-se ela de um conjunto de direitos existenciais que não depende da capacidade da pessoa de se expressar ou relacionar, dispensado, inclusive, a autoconsciência ou a compreensão da própria existência.

A própria Igreja Católica, embora jamais o admita, aos poucos abandona a posição expressada pelo Papa Leão XIII e abraça um conceito de dignidade mais próxima de uma interpretação kantiana. Sem deixar de lado as expressões teológicas, mas visando a se conectar com um mundo mais secularizado do que aquele existente no Século XIX, a Santa Sé adota a dignidade na natureza humana como uma decorrência de sua condição de criatura de Deus, mas concebe que a existência desse valor também pode ser constatada pelo uso da pura razão. É isso o que afirma o Papa Francisco:

Uma dignidade infinita, inalienavelmente fundada no seu próprio ser, é inerente a cada pessoa humana, para além de toda circunstância e em qualquer estado ou situação se encontre. Este princípio, que é plenamente reconhecível também pela pura razão, coloca-se como fundamento do primado da pessoa humana e da tutela de seus direitos. A Igreja, à luz da Revelação, reafirma de modo absoluto esta dignidade ontológica da pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus e redimida em Cristo Jesus. Desta verdade extrai as razões do seu empenho em favor daqueles que são mais fracos e menos dotados de poder, insistindo sempre “sobre o primado da pessoa humana e sobre a defesa da sua dignidade para além de toda circunstâncias”
Desta dignidade ontológica e do valor único e eminente de cada mulher e de cada homem que existem neste mundo fez-se eco a *Declaração universal dos direitos do homem* (10 de dezembro de 1948) por parte da Assembleia Geral das Nações Unidas. Fazendo memória do 75º aniversário deste Documento, a Igreja vê a ocasião para proclamar novamente a própria convicção de que, criado por Deus e redimido por Cristo, cada ser humano deve ser reconhecido e tratado com respeito e com amor, em razão da sua inalienável dignidade. Tal aniversário oferece à Igreja também a oportunidade para esclarecer alguns equívocos que surgem frequentemente acerca da dignidade humana e para enfrentar algumas graves e urgentes questões concretas relacionadas a esta.⁹⁸

Apesar dessa aparente predominância da corrente kantiana, nos dias atuais ainda não existem consensos em torno do conceito e dos fundamentos da ideia de dignidade, como demonstram as afirmações lançadas no início desta seção. As outras formas de enxergar a questão ainda se encontram presentes nos discursos sobre a dignidade, turvando o entendimento dos analistas.

Diante desse cenário, pode-se objetar que, ao contrário do que foi apontado, todo o panorama apresentado mais reforçou do que resolveu a problemática da ideia de dignidade da pessoa humana como panaceia filosófica. De tudo o que foi discutido até aqui se constata que a definição continua aberta, pelo menos na ótica do questionamento que se pretende resolver.

⁹⁸ FRANCISCO. Declaração “*Dignitas Infinita*” Sobre a Dignidade Humana. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html#:~:text=Na%20verdade%2C%20conclui%20Papa%20Francisco,n%C3%A3o%20agir%20em%20consequ%C3%Aancia%C2%BB.%5B.

Ademais, da forma como apresentada, a conceituação realizada bloqueia a universalidade que se persegue para resolver o conflito entre a ética da alteridade e o paradoxo da tolerância.

Atento a esses obstáculos, Boaventura de Souza Santos lança sua crítica:

Concebo as versões dominantes da modernidade ocidental como construídas a partir de um pensamento abissal, um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedades metropolitanas e coloniais. Dividiu-se de tal modo que as realidades e práticas existentes do lado de lá da linha, nas colônias, não podiam pôr em causa a universalidade das teorias e das práticas que vigoravam na metrópole, do lado de cá da linha. E, nesse sentido, eram invisíveis. Ora, enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas.⁹⁹

Também as diversas fundamentações que foram explicitadas se ressentem das mesmas dificuldades: apresentam-se sempre carregadas dos compromissos filosóficos de seus autores, buscando justificar suas posições anteriores ou as consequências de suas argumentações. Assim, têm-se explicações ambíguas e equívocas tanto no que diz respeito à conceituação como no que é apresentado como justificativas para o entendimento da dignidade da pessoa humana enquanto um princípio axiológico. Como vencer então essa tendência de utilização da ideia aqui estudada como uma fórmula mágica que incide sem critérios para tentar resolver problemas insolúveis? Há um beco sem saída? Tentar-se-á responder a essas indagações no próximo tópico.

3.2. A dignidade da pessoa humana como um marco civilizatório

A linha do tempo do desenvolvimento da ideia de dignidade humana e a apresentação das reflexões em torno de sua fundamentação realizadas na seção anterior demonstram que tentar entender o tema a partir da fixação de uma definição e de argumentos que a sustentem são os grandes gargalos da abordagem da questão. Em milênios de história da filosofia ocidental um consenso em torno do que é a natureza humana, o sentido da vida, a ética, a política, etc. está longe. Essas divergências desaguam também no trabalho de delinear a essência da dignidade. Tudo o que se falou sobre a temática até aqui inevitavelmente receberá críticas.

Os maiores obstáculos para a apreensão da essência do princípio da dignidade da pessoa humana e sua interpretação como um valor residem na inevitável carga cultural que acompanha o analista, que tende a enxergar o tema a partir do próprio conceito de pessoa humana. Isso traz

⁹⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista de Direitos Humanos**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2014, p. 17.

muitas dificuldades. A maior delas é conceder um *status* universal para uma leitura marcadamente eurocêntrica.

Veja-se, como sintoma do que se afirmou, a posição de Norberto Bobbio:

Com efeito, pode-se dizer que o problema do fundamento dos direitos humanos teve sua solução atual na Declaração Universal dos Direitos do Homem aprovada pela Assembleia-Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

(...).

A Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. Os velhos jusnaturalistas desconfiavam — e não estavam inteiramente errados — do consenso geral como fundamento do direito, já que esse consenso era difícil de comprovar. Seria necessário buscar sua expressão documental através da inquieta e obscura história das nações, como tentaria fazê-lo Giambattista Vico. Mas agora esse documento existe: foi aprovado por 48 Estados, em 10 de dezembro de 1948, na Assembleia Geral das Nações Unidas; e, a partir de então, foi acolhido como inspiração e orientação no processo de crescimento de toda a comunidade internacional no sentido de uma comunidade não só de Estados, mas de indivíduos livres e iguais.¹⁰⁰

Bobbio dá tanta importância à Declaração Universal dos Direitos Humanos aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948 que chega a afirmar que ela esvaziou a discussão acerca da fundamentação dos direitos humanos, bem como da sua universalidade, pois com tal carta jurídica foi possível se aferir objetivamente um consenso das sociedades em torno de um conjunto mínimo de direitos.

Para ele, isso ocorre porque o princípio da dignidade da pessoa humana é, ao mesmo tempo, fundamento e síntese desse conjunto de direitos. Os diversos enunciados insertos na declaração tomam dele a sua razão de ser, tem nele a sua inspiração e ainda visam a efetivá-lo, são meios para que ele exista, resumindo-os inteiramente dentro de seu conteúdo. É o que se depreende do preâmbulo da Carta de 1948.¹⁰¹ Essa naturalidade para enxergar a pretensão universalização da dignidade da pessoa humana e dos respectivos direitos e garantias subjacentes é típica dos autores ocidentais, marcadamente da Europa e dos Estados Unidos. Tal leitura tende a ignorar, em muitos pontos, os antecedentes históricos e os contextos socioculturais que contribuíram para a formação de cada um dos aspectos que envolvem a temática estudada neste capítulo, levando os povos que estão fora da cultura judaico-cristã ou que sofreram historicamente os influxos coloniais da Europa a questionarem a sua legitimidade e representatividade enquanto norte jurídico da comunidade internacional.

¹⁰⁰ BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 17-18.

¹⁰¹ Assembleia Geral da ONU. (1948). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. (217 [III] A). Paris. Disponível em <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 09.06.2021.

A ponta-de-lança dos ataques direcionados ao delineamento da dignidade da pessoa humana enquanto fundamento, objetivo e base da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e seu soerguimento enquanto super-princípio a se espalhar em diversas constituições e declarações de direito ao longo de século XX tem como alvo a retórica imperialista europeia e o paradoxal comportamento dela decorrente. De fato, enquanto quase a unanimidade dos países do que se denomina hoje de norte global¹⁰² votavam pela aprovação da carta de 1948, muitos deles mantinham seu domínio colonial pela África e pela Ásia, utilizando métodos de coerção e exploração totalmente contrários aos valores que proclamavam na Assembleia Geral da ONU. Assim, a principal denúncia das nações e povos que foram jogados na periferia socioeconômica do mundo é que o discurso da dignidade humana foi uma propaganda ideológica, manejada para justificar a exploração de suas riquezas e o esmagamento de suas culturas.

Todavia, todo esse quadro de dificuldades não significa um esvaziamento da ideia em estudo ou sua inutilidade ético-política, bem como sua incapacidade de atingir os objetivos fixados para esta pesquisa. Há imensas divergências na busca de entender a essência da dignidade da pessoa humana e sua aplicação nos casos reais da vida, mas ela aí está, sendo utilizada, estudada e proclamada. Ela é um fenômeno axiológico, ético, político e jurídico que deve ser analisado e interpretado. De que forma, então?

Diante desse cenário se conclui que buscar uma visão unívoca sobre a natureza do objeto em análise e um fundamento definitivo para o justificar não faz sentido. As batalhas travadas em torno do assunto residem exatamente na tentativa de achar uma fórmula sintetizadora que explicita de uma vez por todas o que ele significa e que justifica a sua observância. É preciso deslocar o ângulo de análise para perquirir outras formas de investigação e buscar entender o conceito sob olhares diferentes. É muito improvável que se chegue a um acordo sobre o significado e fundamento da dignidade da pessoa humana, mas disso não se pode concluir que do tema estudado não decorra um possível consenso.

O quadro apresentado na seção anterior e as objeções levantadas no início desta, permitem que se desloque o enfoque com que normalmente se aborda a questão da dignidade da pessoa humana de seu significado e justificativa para as suas consequências, para a sua finalidade. Dentro dessa perspectiva há de se entender que, independentemente de como cada cultura ou contexto social interprete as palavras “dignidade” e “pessoa” ou de como cada

¹⁰² Norte global e sul global são conceitos geopolíticos que se baseiam nas posições geográficas, mas a elas não se resumem. É uma nova denominação para especificar os países ricos do mundo (Estados Unidos, Canadá, Europa Ocidental, Japão, Austrália e Nova Zelândia), o norte global, e os países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento (antigamente chamados de “terceiro mundo”), o sul global.

religião ou tradição defina a natureza do ser humano, o princípio da dignidade da pessoa humana serve como um valor-síntese de um pacto civilizatório firmado para garantir a proteção dos indivíduos contra abusos, violências e opressões. Ao invés de se pensar a ontologia da dignidade da pessoa humana se pensa a sua teleologia. E de uma análise perfunctória do tema em questão a partir desse ângulo é possível se perceber uma maior unidade de entendimento que permite um manuseio mais sólido do conceito estudado. Ausência de dissensos sobre uma temática qualquer é quase impossível em filosofia. Mas, para os fins pretendidos por essa dissertação, interpretar a dignidade da pessoa humana a partir desse ponto de vista viabiliza a construção de um caminho mais sólido para se responder à indagação que é o cerne do presente trabalho.

De tudo o que foi aventado na seção precedente, independente do que se entenda especificamente ser o fundamento da dignidade – *status* social, *status* universal, Deus ou a natureza humana – emerge uma linha de raciocínio que torna a ideia mais homogênea, mesmo diante de tantas interpretações diferentes. O que é o traço característico do princípio da dignidade da pessoa humana enquanto um valor ético-político é a tomada de consciência acerca de uma necessidade de conceder ao ser humano um arcabouço de proteção. Reconhecer a dignidade de algo ou alguém é declarar que esse algo ou alguém merece respeito e, por isso, não pode ser atingido por condutas violadoras, formando-se em seu favor um escudo que o resguarda contra atitudes que infrinjam a eventual linha demarcatória dessa condição especial reconhecida. Em suma, na base da dignidade da pessoa humana está o “respeitar o respeitável”: deve-se respeitar alguém porque esse alguém é digno desse respeito.

O que a história explanada no tópico anterior demonstra é que a divergência em torno do tema estudado reside ora no motivo do respeito, ora no seu alcance, mas há sempre, implícita ou explicitamente, o reconhecimento de que o valor inserto na ideia da dignidade da pessoa humana implica num conjunto de normas éticas, políticas ou jurídicas que garantam o respeito ao objeto dessa dignidade. No período histórico em que a questão da dignidade estava atrelada às hierarquias das diversas sociedades, por exemplo, o respeito ao indivíduo digno se materializava numa série de privilégios sociais e políticos que lhe eram concedidos, visando a resguardar a sua alta posição naquele arranjo sociológico específico. Como já foi visto, as justificativas éticas e ideológicas para esse intento sustentavam a posição dessa pessoa dentro desse quadro, mas sempre implicavam numa determinação aos outros integrantes daquela sociedade: respeitar quem era digno desse respeito, construindo-se todo um conjunto de garantias para que esse valor fosse efetivado.

Quando se se debruça na análise do princípio da dignidade da pessoa humana tomando como ponto de partida aquilo que doravante se designará de “perspectiva teleológica”, chega-se à conclusão de que as diferentes correntes de interpretação sobre o sentido e fundamento desse conceito são importantes como dados aclaradores da questão, mas não podem ser tomados como sua característica essencial. O que exsurge de fato da ideia em evidência é que a sua finalidade se volta para o reconhecimento de um círculo de proteção, firmando-se em torno dele um conjunto de concessões para proteger um valor atribuído àquele que se reconhece como digno. A dignidade da pessoa humana, neste prisma, revela-se como uma espécie de afirmação axiológica da importância de um indivíduo ou coletividade de indivíduos e que, por isso, merecem um tratamento especial.

Não é necessário se questionar os motivos pelos quais alguém é digno de respeito ou o que faz alguém alcançar essa condição. Também não é necessária a apresentação de um conjunto de razões fundamentais para convencer que esse respeito deve ser observado. O que há é o reconhecimento de que deve haver o respeito ao objeto respeitável. A variabilidade do debate está presente na natureza do respeito que deve ser prestado e nos motivos que tornam algo ou alguém um objeto respeitável. Basta o reconhecimento de conjunto de proteções que impedem condutas violadoras.

Uma atenção acurada sobre o que foi explicado no tópico anterior revela ainda um erro de paradigma na investigação empreendida para fixar o conceito de dignidade da pessoa humana e os argumentos ventilados para demonstrar seus fundamentos. Constata-se que tudo que se falou nessa análise considerou apenas a individualidade, um indivíduo em sua singularidade. Assim, seja pela ótica de seu *status*, seja considerando a existência de um núcleo transcendente que lhe seria inerente ou ainda outra forma de abordagem, o que norteou a afirmação da ideia de dignidade e a justificativa de sua aplicação sempre foi escudado a partir de uma determinada concepção de pessoa, individualmente considerada. A essência do homem enquanto tal foi a bússola utilizada para se chegar a uma concepção específica do princípio ora estudado.

Contudo, ao que parece, além da perspectiva teleológica apontada nas linhas anteriores, outro importante aspecto da temática aqui explicitada também merece consideração. O princípio da dignidade da pessoa humana é um valor que só faz sentido a partir de uma ótica relacional: só se pode pensá-la corretamente dentro de relações humanas. Só foi possível se construir a ideia de um valor que consubstancie um quadro para a proteção a alguém considerado digno porque o ser humano é um ente relacional e, nessas relações travadas, existem condutas atentatórias a indivíduos ou grupo de indivíduos, impondo a necessidade de

implantação de um dispositivo que faça cessar essas infringências e atue como medida profilática à existência de novos atentados. Não há nenhuma preocupação com a construção de um valor como a dignidade, com a tarefa do delineamento de seu conceito e com uma exposição de razões que o justifiquem quando se considera a vida de um eremita solto no meio de uma floresta sem qualquer relação com outro homem. A experiência do contato e o conflito inerente às relações é que dão origem à ética e a um conjunto de valores a ela subjacentes. A interpretação correta do princípio da dignidade da pessoa humana impõe que ele seja enxergado dentro do domínio das relações entre os indivíduos, como expressão cultural para incidir sobre o ser humano enquanto ser social e para aplicação dentro de uma coletividade.

As dificuldades encontradas na aceitação dos diversos conceitos e fundamentos apresentados para a dignidade humana têm no individualismo exacerbado como o assunto vem sendo tratado a sua origem. Determinar uma natureza humana sem levar em conta sua condição de ser social, tomando-se como quadrante de análise a essência do homem singularmente considerado, é fazer do ser humano um ente autossuficiente, exponencialmente empoderado para fazer o que quiser. É mais uma egologia, tão denunciada pela filosofia de Emmanuel Levinas, consoante foi visto no primeiro capítulo desta dissertação. Ademais, fixar a abordagem a partir dessa perspectiva tende a supervalorizar sobremaneira o indivíduo, extraindo da dignidade um conjunto de direitos e prestações que lhe são devidos, mas olvidando os deveres correspondentes. Nessa toada, esquece-se que o conjunto de valores e proteções que compõem o núcleo da dignidade significa também reconhecer que o outro também é deles detentor.

Desta forma, para liberar o conceito de dignidade da pessoa humana das amarras do parâmetro individualista, tão caro às sociedades liberal-iluministas do Ocidente, sem que para isso se recorra a conceitos metafísicos acerca da existência de uma pretensa natureza compartilhada por toda humanidade, é necessário a compreendê-lo a partir de uma perspectiva ética: a dignidade como um valor-paradigma que carrega consigo um arcabouço de garantias de proteção da subjetividade de cada um e, por isso, permite que o indivíduo exija prescrições e prestações para sua observância tanto do Estado como de outros indivíduos, mas impõe que cada um reconheça a mesma dignidade nas outras pessoas. A dignidade como uma régua ética: “eu mereço ser respeitado e devo o mesmo respeito aos outros”.

Para além de qualquer investigação acerca do sentido e dos fundamentos da ideia de dignidade humana, quando se conjuga no entendimento do tema analisado a perspectiva teleológica e a sua relacionalidade se conclui que a dignidade da pessoa humana se configura como um verdadeiro pacto coletivo. A dignidade humana é entendida como um acordo que marca avanços civilizacionais de uma dada sociedade e que declara uma tomada de consciência

dessa dada sociedade acerca da necessidade de proteção dos indivíduos e da construção de um leque de garantias que impeça ataques, opressões e violências. A dignidade humana é um valor que sintetiza um marco civilizatório que reconhece o respeito ao respeito para que os abusos cometidos ao longo do desenvolvimento sociológico e institucional de certos povos não se repitam. Ela nasce dessa necessidade de reconhecimento e absorve os anseios que lhe dão impulso.

Dentro do contexto contemporâneo essa assertiva é totalmente comprovável.

Analisando-se a Declaração de 1948 se verifica que ela estabeleceu as balizas de um pacto civilizatório, garantindo-se, por um acordo firmado, um arcabouço protetivo a todo e qualquer ser humano, objetivando não só defendê-lo do arbítrio do Estado, mas possibilitar-lhe a exigência de prestações positivas, tal como o direito à saúde, à moradia, ao mínimo existencial, etc. O princípio da dignidade da pessoa humana funciona como a base e a meta a ser atingida por aquele conjunto de direitos. É que se depreende do preâmbulo daquele documento:

Preâmbulo

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que mulheres e homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum,

Considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão,

Considerando ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos fundamentais do ser humano, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos do homem e da mulher e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

Considerando que os Países-Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do ser humano e a observância desses direitos e liberdades,

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

Agora portanto a Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade tendo sempre em mente esta Declaração, esforce-se, por meio do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Países-Membros quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.¹⁰³

¹⁰³ Assembleia Geral da ONU. (1948). Declaração Universal dos Direitos Humanos. (217 [III] A). Paris. Disponível em <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 09.06.2021

A dignidade da pessoa humana é a regra-síntese de um pacto civilizatório firmado sobre o rescaldo e os traumas da Segunda Guerra Mundial. Representa a culminância de um processo histórico e funciona simbolicamente como uma tomada de consciência geral acerca dos horrores produzidos ao longo do tempo, servindo como um compromisso de se resguardar as conquistas culturais, econômicas, jurídicas e axiológicas das sociedades humanas dentro daquele contexto.

Nas palavras de Sarlet:

O que se percebe, em última análise, é que onde não houver respeito pela vida e pela integridade física do ser humano, onde as condições mínimas para uma existência digna não forem asseguradas, onde a intimidade e a identidade do indivíduo forem objeto de ingerências indevidas, onde sua igualdade relativamente aos demais não for garantida, bem como não houver limitação do poder, não haverá espaço para a dignidade da pessoa humana, e esta não passará de mero objeto de arbítrio e injustiça. A concepção de homem-objeto, como visto, constitui justamente a antítese da noção de dignidade da pessoa humana.¹⁰⁴

É importante esclarecer que quando se menciona “marco civilizacional” ou “pacto civilizatório” não se está utilizando os termos da forma como o etnocentrismo europeu o fazia, no neocolonialismo do Século XIX. O que se quer dizer como uso dessas expressões é que a dignidade humana expressa o atingimento de um patamar social, ético, político e jurídico de uma determinada sociedade no sentido de estabelecer um conjunto de regras que protegem ou tentam proteger os indivíduos dos abusos do Estado e das opressões econômicas e culturais. Civilização não é a civilização europeia, mas uma concepção de sociedade em que se concede um certo nível de garantias aos indivíduos ou grupo de indivíduos.

O binômio finalidade-relacionalidade que se propôs para interpretar a dignidade da pessoa humana e sua fixação como um marco civilizacional serve para entender também a aplicabilidade do conceito em tela fora do círculo cultural do Ocidente, influenciado pela teologia judaico-cristã e pelo humanismo da filosofia iluminista. A chave de leitura apresentada nas linhas anteriores permite compreender que, até mesmo em contextos sociais que não se fundamentam nos mesmos pilares que as sociedades ocidentais, a dignidade da pessoa humana pode ser enxergada como um parâmetro de valores ético-políticos, funcionando como guarda-chuva de conquistas de proteção dos indivíduos contra opressões e violências. Nesse sentido, analise-se o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos no Islã, aprovada pela Organização para a Cooperação Islâmica em 1990:

¹⁰⁴ SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: Uma Teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 104.

CONSIDERANDO que a antiga aspiração humana por uma ordem mundial mais justa, onde as pessoas possam viver, crescer e prosperar num ambiente livre do medo, da opressão, da exploração e da privação, ainda não foi alcançada;

CONSIDERANDO que a Divina Misericórdia para com a humanidade, revelada na concessão de uma subsistência econômica superabundante, está sendo desperdiçada ou injustamente negada aos habitantes da terra;

CONSIDERANDO que Allah (Deus) deu à humanidade, através de Suas revelações no Sagrado Alcorão e na Sunnah de Seu Abençoado Profeta Muhammad, uma estrutura moral e legal permanente para estabelecer e regulamentar as instituições e relações humanas;

CONSIDERANDO que os direitos humanos decretados pela Lei Divina objetivam conferir dignidade e honra à humanidade e que foram elaborados para eliminar a opressão e a injustiça;

CONSIDERANDO que em razão de sua fonte e sanção Divinas tais direitos não podem ser diminuídos, abolidos ou desrespeitados pelas autoridades, assembleias e outras instituições, nem podem ser cedidos ou alienados;

Por conseguinte, nós, como muçulmanos, que acreditamos:

- a. em Deus, o Misericordioso e Clemente, o Criador, o Sustentador, o Soberano, o Único Guia da humanidade e a Fonte de todas as leis;
- b. na vice-gerência (khilafah) do homem, que foi criado para satisfazer a Vontade de Deus na terra;
- c. na sabedoria da orientação Divina trazida por Seus Profetas, cuja missão atingiu seu ápice na mensagem Divina final, que foi transmitida pelo Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), a toda a humanidade;
- d. que a razão por si só, sem a luz da revelação de Deus não pode ser um guia certo nas questões do ser humano nem pode fornecer o alimento espiritual para a alma humana e, sabendo que os ensinamentos do Islam representam a quintessência da orientação Divina em sua forma mais perfeita e acabada, sentimo-nos na obrigação de lembrar ao ser humano de sua condição e dignidade elevadas outorgadas a ele por Deus;
- e. que a mensagem do Islam é para toda a humanidade;
- f. que de acordo com os termos do nosso primeiro pacto com Deus, nossos deveres e obrigações têm prioridade sobre nossos direitos, e que cada um de nós está obrigado a divulgar os ensinamentos do Islam pela palavra, atos e, na verdade, por todos os meios nobres, e torná-los efetivos não só em nossa vida em particular, mas também na sociedade a que pertencemos;
- g. em nossa obrigação em estabelecer uma ordem islâmica:
 1. onde todos os seres humanos sejam iguais e que ninguém goze de privilégios ou sofra prejuízo ou discriminação em razão de raça, cor, sexo, origem ou língua;
 2. onde todos os seres humanos nasçam livres;
 3. onde a escravidão e o trabalho forçado sejam abolidos;
 4. onde as condições sejam estabelecidas de tal forma que a instituição da família seja preservada, protegida e honrada como a base de toda a vida social;
 5. onde os governantes e governados sejam submissos e iguais perante a Lei;
 6. onde a obediência seja prestada somente àqueles mandamentos que estejam em consonância com a Lei;
 7. onde todo o poder mundano seja considerado como uma obrigação sagrada a ser exercido dentro dos limites prescritos pela Lei e nos termos aprovados por ela e com o devido respeito às prioridades fixadas nela;
 8. onde todos os recursos econômicos sejam tratados como bênçãos divinas outorgadas à humanidade, para usufruto de todos, de acordo com as normas e os valores estabelecidos no Alcorão e na Sunnah;
 9. onde todas as questões públicas sejam determinadas e conduzidas, e a autoridade para administrá-las seja exercida após consulta mútua (shura) entre os fiéis qualificados para contribuir na decisão, a qual deverá estar em conformidade com a Lei e o bem público;
 10. onde todos cumpram suas obrigações na medida de sua capacidade e que sejam responsáveis por seus atos pro rata;
 11. onde, na eventualidade da infringência a seus direitos, todos tenham asseguradas as medidas corretivas adequadas, de acordo com a Lei;

12. onde ninguém seja privado dos direitos assegurados pela Lei, exceto por sua autoridade e nos casos previstos por ela;
13. onde todo o indivíduo tenha o direito de promover ação legal contra aquele que comete um crime contra a sociedade, como um todo, ou contra qualquer de seus membros;
14. onde todo empenho seja feito para
 - a. assegurar que a humanidade se liberte de qualquer tipo de exploração, injustiça e opressão;
 - b. garantir a todos seguridade, dignidade e liberdade nos termos estabelecidos e pelos meios aprovados, e dentro dos limites previstos em lei.

Assim, como servos de Deus e como membros da Fraternidade Universal do Islam, no início do século XV da Era Islâmica, afirmamos nosso compromisso de defender os seguintes direitos invioláveis e inalienáveis, que consideramos ordenados pelo Islam [...]¹⁰⁵.

Da leitura do texto acima transcrito se verifica que o documento do Cairo se sustenta na dignidade humana a partir de uma visão islâmica. Do cotejo de ambas as cartas (a da ONU e a islâmica) constata-se que o conteúdo dos direitos estabelecidos é praticamente o mesmo, embora partam de fundamentações totalmente diferentes entre si. Exsurge do conjunto de prescrições das duas declarações o intento protetivo do ser humano e o estabelecimento de um parâmetro ético para se resguardar uma tomada de consciência acerca da importância dessa proteção no próprio desenvolvimento das sociedades. Importante destacar que as análises realizadas na presente dissertação se situam em um plano teórico, não se discutindo a efetividade sociológica da dignidade da pessoa humana ou mesmo a sua força jurídica. Não está no escopo deste trabalho investigar como o princípio em análise incide na realidade. O que importa aqui é a sua colocação teórica como um valor, a discussão de seus sentidos teóricos e como o fenômeno é entendido do ponto de vista filosófico.

Mais do que justificar e proclamar direitos como resultado de um dado essencial da natureza da humanidade, a ideia de dignidade pode ser entendida como um padrão axiológico que abarca um intento de proteção dos indivíduos. Não é preciso haver preocupação em buscar o reconhecimento de sua importância a partir de uma justificativa que ampare o que é essa dignidade e porque ela existe. Simplesmente se concorda, cada qual com os seus motivos próprios, com suas justificativas próprias, com suas fundamentações próprias, que a dignidade da pessoa humana é um valor de proteção que se desdobra num conjunto de garantias, servindo também como norte ético-político na busca pela efetivação dessas mesmas garantias. O que se visa, ao se propor a desvinculação da ideia de dignidade de um fundamento inerente à natureza humana, é que ele funcione como um consenso mínimo acerca de um sistema de proteção dos indivíduos: independentemente do repertório ideológico ou cultural das pessoas, a dignidade da

¹⁰⁵ Organização para a Cooperação Islâmica. (1990). **Declaração Universal dos Direitos Humano no Islã**, Cairo. Disponível em <https://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaoislamica.html>. Acesso em 07 de maio de 2024.

pessoa humana é reconhecida como um parâmetro ético válido, pois diante de todos os acontecimentos havidos ao longo da história da humanidade, prevenir e combater abusos, violências e opressões é uma necessidade. O desenvolvimento sociológico dos diversos povos é marcado por disputas sangrentas de poder, injustiças sociais, ataques às minorias, desigualdades sociais, perseguições religiosas, etc. O sentimento de que esses sombrios aspectos da história não podem se repetir impulsionou o desenvolvimento do conceito de dignidade da pessoa humana e a sua configuração na contemporaneidade é a materialização de uma tentativa de corrigir o que ainda existe nesse sentido e de impedir que os traumas do passado voltem a ocorrer.

Como o princípio em estudo é manejado em diversos contextos e em situações as mais variadas, os agentes se prendem às suas razões pessoais para invocá-lo e esse compromisso partidário faz com que se acredite que a necessidade de sua observância está amparada nessas razões. Mas, no âmago dessa defesa está sempre a citada preocupação protetiva porque se reconhece que essa proteção é importante. O objetivo último de quem procura manejá-lo é a defesa de indivíduos contra violências e arbitrariedades, reconhecendo nele uma aptidão para resguardar a incolumidade da vida, do corpo e da liberdade. Veja-se que o conteúdo dos diversos direitos que tomam a dignidade humana como fundamento e finalidade gravitam em torno desse intento, imaginando-os como escudos contra os múltiplos tipos de atentados que os indivíduos sofreram ao longo da história, havendo até repetições de enunciados em contextos sócios-culturais diferentes, de modo a demonstrar o estabelecimento do consenso que aqui se afirmou. Para tanto, comparem-se os direitos proclamados pela Declaração da ONU e pelo Documento do Cairo.

De toda essa discussão que aqui foi realizada o que é importante de ser fixado é a necessidade de não vincular a dignidade da pessoa humana a um debate sobre o real significado da natureza humana, mas enxergá-la como um conceito representativo de um consenso coletivo. Não funciona ele como uma entidade metafísica que detém vida própria, mas como um norte hermenêutico e axiológico para compreender os desfechos de certos processos históricos, mormente em se considerando o contexto sociocultural vivido atualmente. Desamarrar a dignidade humana do debate ontológico para se buscar o seu entendimento como patamar consensual mínimo e fruto de movimentos históricos desmistifica a sua colocação em uma posição de alta hierarquia e a sua utilização como fórmula mágica para a resolução de conflitos. O princípio em questão é o catalisador de um pacto, uma forma de reconhecer a existência de uma espécie de acordo tácito histórico sobre fatos que não são mais admissíveis em sociedade. Para utilizá-lo como arma argumentativa é preciso ter em mente as suas limitações intrínsecas

como resultado de um processo e não como algo que se impõe como corolário inevitável da constatação da existência de uma dada natureza do homem.

No contexto contemporâneo, essa perspectiva é ainda mais evidente. O espriamento do ideia de dignidade humana como um valor ético, político e jurídico em diversos documentos constitucionais e declarações de direitos mundo afora, servindo como base para as democracias liberais ocidentais, para as novas doutrinas sociais da Igreja Católica, bem como, consoante visto, até mesmo para fundamentar uma teoria jurídica no âmbito do mundo mulçumano, decorre principalmente dos exaustivamente aqui mencionado traumas dos grandes conflitos do Século XX e do imperialismo europeu. Se o princípio ora estudado ganhou tanta relevância no mundo de hoje é porque tudo o que se vivenciou naqueles momentos históricos impôs a necessidade de soerguimento de muros de contenção para se evitar que tudo se repetisse. Só quando se enxerga a dignidade humana dentro de uma ótica finalística e relacional se consegue atentar para essa sua característica de marco civilizacional.

Neste diapasão, observa-se que há um elo entre os três conceitos analisados nesta dissertação: ética da alteridade levinasiana, paradoxo da tolerância popperiano e o princípio da dignidade da pessoa humana como ideias que visam a resguardar a experiencia humana no mundo e estabelecer uma linha de defesa contra os abusos observados. É exatamente por compartilharem esse sentimento subjacente, bem como outros motivos-base, que é possível se propor uma solução para o conflito ventilado no capítulo precedente. Essa é a intenção da última seção deste trabalho.

3.3. Uma proposta de resolução do conflito entre a ética da alteridade e o paradoxo da tolerância

A chave para a resposta do questionamento formulado como objeto da presente pesquisa reside em premissas conceituais compartilhadas pelas três ideias que aqui foram trabalhadas, pois esse fundamento fático-axiológico em comum possibilita a existência de elementos que interseccionam essas três ideias e o conflito descrito no segundo capítulo pode ser solucionado a partir da intermediação do princípio da dignidade da pessoa humana. É bom que se diga, à título de introito, que a propositura da ideia de dignidade como um item mediador, capaz de conciliar as reflexões da ética da alteridade com os alertas do paradoxo da tolerância, não se dá considerando a dignidade como um valor transcendental que se impõe como uma espécie de axioma, cuja força imperativa decorre do primado da razão. Ao se fazer isso, estar-se-ia anulando as contribuições levinasianas e dando azo ao totalitarismo ontológico por elas

criticado. O que se tentará demonstrar é que as perspectivas teleológica e relacional colocam a dignidade da pessoa humana em uma posição diferente da que imaginou Kant e os filósofos iluministas. Propor-se-á pensar o princípio da dignidade da pessoa humana como um consenso ético, construído sobre pilstras sociais e históricas e, por isso, mutável, como se argumentou na seção anterior.

Considerar a dignidade da pessoa humana como um produto cultural da época em que é interpretado e aplicado e pensá-la como o resultado de um verdadeiro acordo civilizacional de proteção da pessoa humana, desromantiza as leituras estabelecidas pelo viés kantiano. A força axiológica da questão em referência não advém de uma ordem metafísica, seja ela exterior ou interior, anterior ou posterior ao homem, mas resulta do influxo de forças históricas que, postas em movimento pelos acontecimentos sociais, econômicos, religiosos e ideológicos, a configuram como um marco referencial, como um parâmetro sócio-político.

A juridicidade atualmente atribuída ao princípio da dignidade da pessoa humana, elevado a um patamar de alta hierarquia enquanto vetor hermenêutico das normas jurídicas, está calcada na sua importância enquanto fundamento da ordem política do pós-guerra, embora os juristas tendam a fazer uma análise a partir de fundamentos kantianos. Entretanto, não foi a dignidade da pessoa humana que permitiu uma abertura das sociedades ao pluralismo (entendido como valor e não como fato social, consoante já esclarecido em momento anterior), ao soerguimento de barreiras de contenção do poder, à instrumentalização da ordem internacional para a solução pacífica dos conflitos e ao desenvolvimento da tolerância no âmbito das democracias liberais. Foi a tomada de consciência das sociedades da importância desses valores que possibilitou uma transação, consubstanciada filosófica e ideologicamente na dignidade da pessoa humana, para a formação de um conjunto de garantias que permitissem sua implantação na realidade concreta. A partir daí, esse pacto formatado é utilizado como razão de ser da tentativa de construção de uma nova ordem internacional e, por conseguinte, de uma nova maneira de interpretar e criar o direito.

Percebe-se, portanto, que a ideia de dignidade não é a gênese da existência de um arcabouço protetivo, mas é a necessidade de criação de um parâmetro ético-político que firma, em torno dessa ideia, um consenso acerca do que seria esse parâmetro. Dentro dessa perspectiva, mesmo os juristas (que tendem a aproximá-la dos ditames kantianos e também jusnaturalistas), aceitam a dimensão cultural da dignidade da pessoa humana (ainda que não a admitindo em sua totalidade), reforçando o que foi afirmado em outro momento acerca da capacidade do princípio em questão para funcionar como uma espécie de consenso abrangente,

onde cada visão em particular sobre a fundamentação da dignidade pode convergir. Conforme Sarlet:

Por outro lado, há quem aponte para o fato de que a dignidade da pessoa humana não deve ser considerada exclusivamente como algo inerente à natureza do homem (no sentido de uma qualidade inata), na medida em que a dignidade da pessoa humana também possui um sentido cultural, sendo fruto do trabalho de diversas gerações da humanidade em seu todo, razão pela qual a dimensão natural e a dimensão cultural da dignidade da pessoa humana se completam e se interagem mutuamente. É justamente neste sentido que assume particular relevância a constatação da pessoa humana é simultaneamente tarefa e limite dos poderes estatais. Na condição de limite da atividade dos poderes públicos, a dignidade necessariamente é algo que pertence a cada um e que não pode ser perdido ou alienado, porquanto deixando de existir, não haveria mais limite a ser respeitado (considerado o elemento fixo e imutável da dignidade). Como tarefa imposta ao Estado, a dignidade da pessoa humana reclama que este guie suas ações tanto no sentido de preservar a dignidade existente ou até mesmo criar condições para o pleno exercício da dignidade, sendo, portanto, dependente (a dignidade) da ordem comunitária, já que é de se perquirir até que ponto é possível realizar, ele próprio, parcial ou totalmente suas necessidades existenciais básicas ou se necessita, para tanto, do concurso do Estado ou da comunidade (este seria o elemento mutável da dignidade).¹⁰⁶

Nessa esteira, a dignidade da pessoa humana é um valor construído a partir do ético e do político e que irradia de volta para o próprio ético e político. Fixado como ponto culminante de um processo cultural, possibilita a formação de um conjunto de valores e normas que regulam a modelagem de instituições políticas, leis, bem como de balizas éticas para a convivência dos indivíduos no exercício da cidadania. Em suma, a partir de tudo que se apresentou, pode-se afirmar que o princípio da dignidade apresenta dois tipos de eficácia: uma vertical, no sentido de que, como paradigma axiológico, serve como uma espécie de instância ética tuteladora da política, estabelecendo-lhes os limites e as finalidades; e outra horizontal, no sentido de ser um mínimo ético esperado das condutas dos particulares entre si, posto que, ao mesmo tempo que estabelece direitos exigíveis desses mesmos particulares e do Estado, impõe o dever de reconhecimento e observância desses mesmos direitos para os demais membros da comunidade.

Quando se pensa nos desdobramentos políticos da ética da alteridade levinasiana e as reflexões do franco-lituano sobre a relação entre a ética e a política, embora essa não tenha sido uma de suas preocupações centrais, constata-se que o quadro evocado não é diferente. Levinas desenvolve uma linha de argumento para admitir a existência de um campo ético que é anterior e fundante do político, de modo que este se submeta àquele, estabelecendo-se marcos regulatórios da política e induzindo à existência de uma finalidade para a sua existência.

Como já dito na seção 1.3 deste trabalho, de acordo com as deduções da filosofia levinasiana, a sociedade não é entendida como a fusão de diversas individualidades em uma

¹⁰⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: Uma Teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 102.

grande massa com identidade própria que se reconhece como submetida a um conjunto de leis e a determinados sistemas e formas de governo. De acordo com o pensamento do filósofo franco-lituano, o individualismo e o coletivismo ainda são ideias absolutamente presas ao denunciado totalitarismo ontológico. O que Levinas intenta é descrever a possibilidade de uma “socialidade” inerente à humanidade sem precisar recorrer ao conceito totalizante de “sociedade”, mas a partir da necessidade de um intersubjetivo, de uma relação de um *eu-para-outro*. Para tanto, o primeiro questionamento colocado é exatamente a indagação acerca da origem do ente político, fazendo um contraponto à ideia hobbesiana e trazendo à ética da alteridade para o centro do debate:

Em que consiste, positivamente, a “socialidade” diferente da sociedade total e adicional? Esta foi a minha preocupação, logo a seguir. [...]. Não se deve deduzir do que acabo de dizer uma menor apreciação da razão e da aspiração da razão à universalidade. Apenas procuro deduzir da necessidade de um social racional exigências de um intersubjetivo, tal como eu o descrevo. É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou, se pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é para o homem. O social, com as suas instituições, as suas leis, resulta de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem?¹⁰⁷

Quem melhor explica a teoria levianasiana neste aspecto é Miguel Abensour que a designa de “hipótese extravagante” em texto de mesmo título. A partir da problematização de Hobbes, Abensour aponta que a alternativa que se coloca, na obra levianasiana, é entre um sistema político-social que se assenta na premissa da limitação da guerra entre os seres humanos e outro que se calca na infinitude da responsabilidade ética. Em suma, a escolha é entre um mundo político fundado no egoísmo e na limitação da violência e um mundo político baseado no altruísmo e na limitação de uma caridade infinita. Mas, qual é a diferença entre as duas alternativas? É a resposta a essa pergunta que aproxima a ética da alteridade do princípio da dignidade da pessoa humana enquanto instâncias axiológicas e éticas metapolíticas orientadoras e regulatórias do político.

Isso porque, entende Abensour, um arcabouço estatal que se origina de uma necessidade de limitação de uma guerra social universal está fadado a se constituir como uma totalidade, pondo em risco a existência do pluralismo. O movimento é de concentração do poder para uma atuação de retaguarda e repressão, legitimando a constituição de uma entidade para a contenção da natureza humana e sua pretensa ferocidade. Por outro lado, uma concepção estatal que tem

¹⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2023, p. 65.

uma origem extravagante, “a generosidade extravagante dos para-outros”, tende a ser descentralizada, resistindo a uma força centrípeta totalizante em favor do reconhecimento da alteridade do Outro. O início da criação do político não seria a contenção de uma intrínseca violência humana, mas o “engarrafamento” do infinito da ética pela necessidade de estabelecimento de regras e formação de instituições. A ideia-base do Estado formado dentro dessa perspectiva não é de repressão, mas de desenvolvimento de uma socialidade fraternal, calcada na solidariedade entre os seres humanos, sempre com vistas a favorecer a materialização de uma responsabilidade assimétrica para acolhimento e defesa do órfão, do pobre, do estrangeiro e da viúva. O ente político hobbesiano é determinista e violento. O Estado da hipótese extravagante levinasiana é voltado para a implantação da sabedoria do amor.¹⁰⁸

Todavia, a principal diferença entre as duas concepções reside no estabelecimento de limites aos poderes e funções estatais. Segundo Abensour, um Estado que se origina de uma suposta necessidade de pôr amarras no homem para inibir a guerra de todos contra todos é um Estado sem limites, concentrando prerrogativas para alcançar o seu intento. Não há nada que possa fazer frente à atuação das instituições políticas porque o que está em jogo é a própria existência e sobrevivência da sociedade. A sociedade existe por causa do Estado, é posterior a ele, posto que ele é quem faz cessar a situação bélica do ser humano na natureza para convertê-lo, pelo monopólio do uso da força, em um indivíduo civilizado.

Mesmo as contribuições liberais e a fixação do Estado de Direito não afastariam a problemática demonstrada acima, pois, para Abensour ocorre uma espécie de fetichização da forma, em que a ideologia da violência e a estrutura repressiva são incorporadas no aparato legal e nas instituições, sendo ofuscadas, ao final e ao cabo, no primado da técnica. Nesta situação, a necessidade do Estado e das suas condutas são julgadas a partir de sua eficiência técnica, sem qualquer reflexão acerca de eventuais fundamentos éticos de sua atuação. É o ente político que justifica a existência do ente político, tornando-o um fim em si mesmo.

Por outro lado, pensar o Estado tomando como ponto de partida a ideia da responsabilidade ética que está no cerne da ideia de alteridade denota uma perspectiva diferente. Entender esse aspecto do pensamento levinasiano pode ajudar na compreensão da relação dele com o princípio da dignidade da pessoa humana, pavimentando-se as respostas aos problemas aventados ao longo deste trabalho. No entender de Abensour, a hipótese extravagante de Levinas, baseada que está na ideia de uma generosidade infinita, é a colocação da responsabilidade ética como ato fundador do Estado e a finalidade a ser perseguida, para a

¹⁰⁸ ABENSOUR, Miguel. **L’extravagante Hypothèse**. Rue Descartes, no. 19, 1998, pp. 55–84. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40978489>. Acesso em 13 de março de 2024. Tradução nossa.

efetivação da justiça (aqui entendida dentro do contexto da obra do pensador judeu, como já foi discutido). O ente político surge como uma forma de coexistência entre os seres humanos, criada para dar vazão à intriga ética que o encontro com o Rosto do Outro denota, fazendo com que o sujeito extravase a si mesmo e busque o contato para a completa formação de sua subjetividade. O fim almejado pelo Estado é a materialização da ética da alteridade, implantando um reino de justiça (que Levinas chama de Estado Davídico, objeto de uma análise mais acurada nas linhas adiante).

Desta forma, estabelece-se para o ente estatal um constante questionamento acerca da sua legitimidade e finalidade, haja vista a construção de uma régua ética metapolítica utilizada para julgar suas condutas, suas instituições e seu arcabouço legal. A ética da alteridade é o critério estabelecido para avaliar se um Estado está cumprindo com os motivos que levaram à sua criação e se está perseguindo a justiça exigida pela responsabilidade ética. É importante lembrar, contudo, que, no entender levinasiano, o Estado não é uma muleta psicológica para isentar os indivíduos dessa mesma responsabilidade. É porque essa é a responsabilidade primordial dos indivíduos que o Estado existe, sendo ele apenas uma decorrência dessa pulsão intrínseca que nasce com a subjetividade do Mesmo.

Em síntese, nas palavras de Abensour:

Em suma, a política seria o momento da transição da assimetria da relação ética para a reversibilidade entre os cidadãos. É legítimo, portanto, argumentar que Levinas, longe de recorrer à ética para descrever o político, inventa uma articulação original entre as duas esferas que visa restituir ao político sua consistência e dignidade e, de certa forma, renovar a questão política. A hipótese levinasiana, em virtude da relação que estabelece com a justiça e, mais ainda, com a proximidade, tem o efeito de relativizar o político, submetendo-o a uma instância, a ética, que surge da responsabilidade pelos outros. Relativizar, nesse caso, não é rebaixar. Um duplo movimento está em ação aqui, pois é paradoxalmente dessa relativização que emerge a especificidade irrefutável do político e o que o torna digno, ou seja, o que o torna incapaz de trocar com qualquer outra dimensão. Essa é a invenção de Levinas, pois ele consegue, na modernidade e de uma maneira moderna que não é estranha à redução fenomenológica, desenvolver um dispositivo próximo ao dos filósofos políticos clássicos que, ao submeter a política à metapolítica - a busca pela vida boa - graças a essa relativização, daria a ela irredutibilidade e dignidade.¹⁰⁹

Tem-se aí uma simetria entre a ética da alteridade e a dignidade da pessoa humana que não é estranha também à filosofia de Popper. Extraí-se do que foi debatido no segundo capítulo da presente dissertação que o pensador austríaco também defende a existência de uma instância ética metapolítica que se traduz como um indutor e regulador do político. Essa instância, na filosofia popperiana, é o princípio da tolerância. Segundo Souza, para Popper:

¹⁰⁹ *Ibid.*

O Estado possui o objetivo de salvaguardar a discussão crítica para que os indivíduos possam alterar ou aperfeiçoar suas opiniões melhorando o planejamento da sociedade em que se encontram. Neste caso uma coisa se faz necessária: a disposição de aprender com o próximo por meio da discussão. Essa disposição inclui o desejo de compreender o que ele diz. Portanto, o valor de uma discussão leva em conta a disparidade das perspectivas e opiniões que se chocam. O liberalismo passa a ser proveitoso pela sua esperança não numa consonância de convicções distintas, mas na fertilidade mútua das opiniões e no seu consequente crescimento.¹¹⁰

Ao se analisar as proposições da filosofia política de Popper se conclui que a sua premissa fundamental é a sua ética da tolerância, até como forma de salvaguardar as suas bases: o Racionalismo Crítico e o método hipotético-dedutivo. A sua atitude de combate ao historicismo e às utopias inerentes às grandes narrativas filosófico-científicas se baseia, como visto, na impossibilidade de os adeptos das doutrinas que as têm como base de se auto-conscientizarem acerca de suas próprias limitações racionais e se cristalizarem nas suas posições doutrinárias a ponto de se fecharem à experiência do diferente e não escutarem as vozes que apresentem pontos de discordância. Para ele, o campo político é um local de exercício do diálogo e do debate entre os contraditórios, possibilitando a construção dialética de soluções que a todos implica. Bons arranjos institucionais para Popper são aqueles em que há as liberdades de expressão, crença e opinião, pois só nessa ambiência de abertura o uso criterioso da razão será capaz de fazer florescer bons frutos como resultado de um compromisso coletivo com os melhoramentos sociais.

Embora não exista um projeto poperiano que descreva as melhores formas de Estado ou governo, as reflexões do pensador anglo-austriaco estabelecem sempre como critério de julgamento dos diversos sistemas e tradições o seu maior ou menor grau de tolerância. Neste norte, para o correto entendimento do que Popper quer propor ao mencionar sociedade aberta, anti-historicismo e engenharia social gradual há que se perceber que o que está em jogo é sempre a observância da tolerância como um parâmetro demarcatório, pois só por meio dela se podem superar as dificuldades inerentes ao trabalho do conhecimento racional e atingir o juízo de verossimilhança acerca das melhores possibilidades de avanço econômico-social das civilizações.

Tal como ocorre com o princípio da dignidade da pessoa humana, a tolerância para Popper também se revela em duas dimensões: uma vertical, que impõe que os Estados se constituam como garantidores e principais exercentes dessa tolerância; e outra horizontal, estabelecendo às pessoas um norte ético para o exercício da cidadania, de modo que, além de

¹¹⁰ SOUZA, Nancy Nunes de & VALLE, Bortolo. **Karl Popper: Conhecimento e Tolerância**. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 254.

exigir que a tolerância os resguarde de atitudes de cerceamento e violação da sua liberdade de crença e posicionamento, impõe o dever de respeitar essa mesmas prerrogativas em relação aos outros.

Desta forma, também não basta às instituições estatais a adoção de modelos de eficiência técnica, a partir apenas dos avanços científicos de um dado momento histórico. Para o filósofo anglo-austriaco se o Estado não estiver alicerçado no princípio da tolerância não estará legitimado em sua atuação, posto que só a tolerância é capaz de garantir um contexto de abertura o suficiente à análise ao julgamento das ações estatais e para a sua eventual correção.

Além do discutido acima, há outro elo entre as três ideias estudadas: como já se adiantou, todo o panorama filosófico apresentado ao longo desta dissertação de mestrado denota que as violações, opressões e conflitos perpetrados no desenrolar do século XX impulsionaram um movimento de reflexão que buscasse, a um só tempo, interpretar os fatos, entender o contexto sócio-histórico e também elaborar medidas para que os traumas observados não tornassem a se repetir. Isso está presente na ideia de ética da alteridade de Levinas, na questão da tolerância aventada por Popper e no conteúdo axiológico do princípio da dignidade da pessoa humana, desaguando na defesa do pluralismo para evitar a construção de Estados totalitários.

É imbuído desse espírito que Emmanuel Levinas procura elaborar toda uma crítica às bases da filosofia ocidental para, reposicionando a ética e a metafísica, dar ao pensamento do Ocidente novos fundamentos que fujam da ideia de um eu absoluto e autocentrado que detém total liberdade e poder para conhecer. Sem necessariamente promover o apagamento do indivíduo em prol de uma pretensa cogência do coletivo, o franco-lituano afirma a existência de uma subjetividade que só se torna completa a partir do seu encontro com o Rosto, deixando a presença da alteridade radical do Outro invadir as entranhas do ente hipostasiado e, sem pedir passagem, arranca-o da vivência em uma interioridade egoística para uma individualidade que se põe em abertura. A partir daí, o antídoto levinasiano para o estado de coisas que levou às sociedades ocidentais aos totalitarismos e às guerras novecentistas é o estabelecimento da ética da alteridade, por meio do qual defende o completo respeito às múltiplas facetas da experiência humana no mundo, à singularidade existencial de cada individualidade e às várias configurações do real. Levinas entende que só com a percepção da ética como filosofia primeira se derruba o primado do conceito que uniformiza e cala o diferente, permitindo-se um diálogo onde a todos é dado falar, evitando-se a violência de um conhecer unilateral, conquistado sem ouvir a voz do outro. Em síntese: o pensamento levinasiano declara a importância da diversidade, a riqueza do diferente e a necessidade de respeitar esses valores como algo constitutivo da própria subjetividade humana em sua relação com outra subjetividade.

Já Karl Popper, como destacado no segundo capítulo deste trabalho, também reconhece a importância do pluralismo, estando presentes nas raízes de seu pensamento uma atitude de análise e combate aos dogmatismos epistêmicos e às ideologias totalitárias. Todavia, a postura popperiana de defesa da liberdade de pensamento e da diversidade teórica, embora partindo das mesmas questões históricas que motivaram Levinas, traça caminhos argumentativos diferentes para defender o valor da diversidade e o respeito ao diferente. O ponto chave das contribuições do pensador anglo-austriaco é uma atitude de humildade intelectual ao declarar a falibilidade da razão humana e a precariedade de todo o conhecimento, esvaziando-se por completo qualquer comportamento dogmático ou sistema de pensamento que não se abra à análise crítica. O pluralismo no viés popperiano é uma necessidade, antes de tudo, epistêmica, sendo a teoria política que ele argumenta apenas uma consequência dessa premissa conceitual.

A partir desse prisma analítico, o filósofo em referência tece uma série de fundamentos para invalidar e inviabilizar os totalitarismos políticos, enfatizando os diversos erros lógicos e os aspectos pseudocientíficos que o marxismo, principalmente, mas também o nazifascismo cometem e a sua relação com a intolerância, a violência e o cerceamento da liberdade de opinião e crítica. O dogmatismo dessas ideologias tolhe a autonomia do ser humano e cria justificativas políticas para o estabelecimento de ambientes onde não é possível o exercício do diálogo na busca do saber, o que leva necessariamente a erros, distorções e sofrimentos.

Converge o princípio da dignidade da pessoa humana para o mesmo caminho e é justamente em razão dessa constatação que se propôs analisar tal conceito deixando de lado as preocupações acerca de seus fundamentos e de seus sentidos. A configuração histórica da ideia de dignidade consubstancia sempre um intuito de proteção, isto é, a construção de um conjunto de garantias para resguardar a incolumidade do objeto digno. No contexto da contemporaneidade, a dignidade humana se materializa como resposta a tudo o que se presenciou na primeira metade do século XX, firmando-se um acordo coletivo sobre um quadro de valores, direitos, deveres e garantias para impedir a utilização das instituições de Estado como forma de eliminação de seres humanos e apagamento das diversidades, sejam elas éticas, religiosas ou culturais.

Esses pontos de interseção entre Levinas, Popper e a dignidade humana miram um alvo que não é objeto confessado dos três fundamentos conceituais analisadas na presente pesquisa, mas que, tomando-se as ideias a partir de suas premissas e de seus postulados, pode-se afirmar que é o fim pretendido por todas elas: no pano de fundo das consequências ético-políticas dos conceitos estudados se encontra um projeto de sociedade, não como as doutrinas totalitaristas o fazem ou ainda as filosofias políticas tradicionais. A ética da alteridade, a tolerância

popperiana e o seu paradoxo e o princípio da dignidade da pessoa humana visam ao estabelecimento de Estados que sejam a antítese dos paradigmas que forjaram as experiências dolorosas dos dois grandes conflitos bélicos. Não à toa que a três ideias em questão induzem um argumento de crítica ao *status quo* que gerou os fatos motivadores de seu delineamento, servindo como baliza argumentativa para analisar os antecedentes históricos, políticos e filosóficos das guerras mundiais e das experiências totalitárias. Há um intuito de demolição dos paradigmas e consequências do período anterior para erguer no terreno limpo um novo edifício, estabelecendo-se um projeto diferente. Se a ética da alteridade levinasiana, a tolerância de Popper e a hodierna configuração da dignidade da pessoa humana enquanto parâmetro ético-político não trazem postulações de filosofia política como fórmulas de como as instituições devem ser ou métodos de interpretação da sociedade ou de tomada do poder, visam, por outro lado, o estabelecimento de formas de exercício político que reflitam suas premissas éticas e materializem o pluralismo que buscam proteger e efetivar.

Dessarte, Levinas, ao pensar a formação do ente estatal a partir da perspectiva da hipótese extravagante, colocando-o como uma espécie de mediador entre a intriga ética, a responsabilidade infinita e a realização da justiça, abre espaço para uma instância metapolítica para o julgamento das ações do Estado. Essa concepção implica situar os fins perseguidos pelas condutas estatais em um tempo fora dele mesmo, sempre pautado pelas margens que a ética da alteridade impõe. Do mesmo modo que a ontologia levinasiana desenha uma subjetividade voltada ao infinito e que não é capaz de opor resistência à invasão do Rosto do Outro, estando sempre em uma situação de abertura, o Estado levinasiano se abre à escatologia da paz e da justiça, absorvendo a sua legitimidade na realização da utopia messiânica, anunciada pelos profetas judaicos. Nesse sentido, Carrara afirma:

Os tempos messiânicos anunciados pelos profetas apontam para um tempo em que nem o Estado e nem a política serão eliminados já que eles devem favorecer essa libertação total que não se realiza sem a ordem política. Entendemos aqui porque Levinas não despreza a ação política como frequentemente se é levado a crer por alguns de seus críticos. A ordem política não pode é perder de vista a ordem escatológica. Não se verifica necessariamente uma contradição entre o mundo político e o mundo ideal. A ação política, no entanto, não deve perder de vista o Absoluto. Ela deve levar ao fim todas as guerras e todas as formas de violência causadas por problemas políticos, assegurando o domínio da paz e da felicidade. O fim da opressão política dos grandes Estados, da fome, das desigualdades, da pobreza e da injustiça seria um dos sinais da chegada dos tempos messiânicos.¹¹¹

¹¹¹ CARRARA, Ozanan Vicente. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. São Paulo: Ideias e Letras, 2010, p. 219.

O projeto de Estado na perspectiva de Emmanuel Levinas é a concretização das promessas do advento do Messias que a teologia judaica anuncia, instaurando-se a justiça entre os seres humanos com a implementação do Reino de Israel. Essa estrutura política não é um Estado no sentido material da palavra ou um sistema de governo monárquico fundamentado em uma visão teocrática de legitimidade. É o exercício da política fora da lógica da totalidade ontológica para que, garantindo-se concretude à variabilidade do real, tal como concebido por Deus, seja implantada a fraternidade entre os homens e extinga-se as violências e todas as formas de dominação. A isso ele dá o nome de Estado Davídico. Assim, percebe-se que a obra do pensador franco-lituano em matéria de filosofia política não está desconectada de uma resposta às demandas da realidade, mas importa em uma tentativa de intervenção, fazendo-o a partir de parâmetros diversos daqueles que o pensamento ocidental está acostumado a utilizar. A transposição do compromisso levinasiano com a impossibilidade de fixação de limites à ética da alteridade para o campo político, como visto na seção 1.3, não implica ausência de preocupação com a ação política. Para Levinas há um sentido neste tipo de ação: a materialização da escatologia messiânica. Embora não o faça, ou aparentemente não de forma direta, essa sinalização dada ao político abre margem à correção das arestas para que a ética da alteridade e a busca do Estado Davídico se acomodem dentro do pensamento do filósofo judeu.

Do mesmo modo, o princípio da tolerância e o paradoxo que dele decorre, tal como desenvolvido por Karl Popper, estão na base da ideia de sociedade aberta defendida pelo escritor anglo-austriaco. A sua filosofia política tem sempre em vista a finalização do processo de transição da sociedade fechada para a sociedade aberta, concretizando a saída de uma civilização tribal e mágica para uma civilização democrática e racional. Tenta a obra popperiana fazer com que as experiências sócio-políticas humanas deixem de se calcar em justificações místicas, irracionais ou dogmáticas para se assentarem numa atitude constante de aperfeiçoamento por meio do uso da razão e dos métodos científicos. É bom que se diga que isso não significa apologia a um sistema político cientificista. Um Estado tecnocrata é um Estado “apolítico”: substitui-se o debate político na construção e adoção de condutas estatais por uma discussão técnica, esvaziando-se o diálogo público para transformá-lo numa conversa de cientistas e de apresentação de dados. O aprofundamento dessa questão extrapola os objetivos da presente pesquisa. O importante, contudo, é ter em mente que a posição de Popper não se confunde com a defesa de uma “tecnocracia”, mas do seu Racionalismo Crítico. As escolhas e atitudes do Estado são coletivamente construídas, sendo ampla a discussão. O que ocorre é que essa dialética é feita com base no exercício do pensamento crítico e com a exigência de um compromisso de responsabilidade ética para com o conhecimento e o debate.

As reflexões popperianas para o campo da política, então, pensam a concretude da ação política, desenvolvendo uma proposta de sociedade, embora também desamarrada nos lugares-comuns da filosofia ocidental. Abandona-se a ideia de sistemas totalizantes e universais para focar na constatação da falibilidade humana e, por isso, ideologias globalizantes sobre sociedades ideias não fazem sentido. Caminha-se devagar através de proposições factíveis e, utilizando-se da tentativa e erro, evitam-se rompimentos revolucionários que dão margem às violências e à relativização do ser humano. A questão primordial que se deve destacar é que, a despeito de intentar romper paradigmas e buscar uma nova forma de fazer filosofia política, Karl Popper não mira utopias, mas antes visa a combatê-las. Apesar de o ponto de chegada ser a sociedade aberta, esse fim não está encerrado em uma ideia pronta e acabada. Ele detalha o que seriam as características dessa sociedade e o que a sua efetivação implicaria, mas em nenhum momento há a normatização de uma fórmula. É justamente por isso que o paradoxo da tolerância, colocado nesse trabalho como um dispositivo de proteção do princípio da tolerância, é tão importante: sem proteger a sociedade tolerante da sanha dos intolerantes não é possível se obter os resultados esperados para a sociedade aberta.

Nesta esteira, o estudado princípio da dignidade da pessoa humana, analisado pelo prisma de sua finalidade protetiva e seu inseparável caráter relacional, capaz de fazê-lo ser interpretado a partir da sua aplicabilidade horizontal e vertical, busca a concretização de um Estado de Direito fora dos moldes puramente liberais ou daqueles imaginados pelos jusnaturalistas ou juspositivistas¹¹². As diversas camadas de garantias de proteção ao ser humano estabelecem um projeto de sociedade de respeito à liberdade dos indivíduos; a implantação de uma igualdade material entre os seres humanos, para além de uma isonomia puramente formal, estabelecida como igualdade de tratamento perante a lei; e a busca da fraternidade universal, estabelecendo-se uma civilização da solidariedade, sem guerras e tendo por norte o fim da opressão de pessoas e de Estados. Sarlet resume os pontos acima ao afirmar que o arcabouço axiológico englobado pela ideia de dignidade da pessoa humana tem em vista a construção de instituições políticas para possibilitar

a garantia de isonomia de todos os seres humanos, que não podem ser submetidos a tratamento discriminatório e arbitrário, razão pela qual são intoleráveis a escravidão, a discriminação racial, perseguições em virtude motivos religiosos, etc. Também a

¹¹² Jusnaturalismo e juspositivismo são correntes da filosofia jurídica que tratam da origem e legitimidade do Direito. Os jusnaturalistas defendem que as normas jurídicas são enunciados da razão que apreende as leis naturais e as trazem para a experiência concreta. O Direito retiraria sua legitimidade do fato de estar escudado em dados da natureza. Os juspositivistas, por outro lado, negam essa instância metafísica como fonte do Direito. Defendem que as leis são fruto da produção estatal e só nelas, nas leis escritas, há a interpretação da ordem jurídica e a regulação da sociedade. Não integra o escopo da pesquisa o detalhamento dessa dicotomia. O panorama apresentado já esclarece as eventuais obscuridades do uso dos termos neste ponto do trabalho.

garantia de liberdade (no sentido de autonomia e integridade psíquica e intelectual pessoal do indivíduo constitui uma das principais expressões do princípio da dignidade da pessoa humana, concretizando-se, dentro outros aspectos, na liberdade de consciência, de pensamento, de culto, na proteção da intimidade, da honra, da esfera privada, enfim, de tudo o que esteja associado ao livre desenvolvimento da personalidade, bem como à autodeterminação sobre os assuntos que dizem respeito à sua esfera particular, assim como à garantia de um espaço privado no âmbito do qual o indivíduo se encontra resguardado contra ingerências na sua esfera pessoal. Na medida que o exercício do poder constitui ameaça permanente para a dignidade humana, há quem considere a limitação do poder como uma exigência diretamente decorrente desta, acarretando, dentro outras coisas, a necessidade de se tolerarem ingerência na esfera pessoal apenas com base na lei e desde que resguardado o princípio da proporcionalidade.¹¹³

O caminho teórico percorrido até aqui demonstra que há grandes pontos de interseção entre as três ideias que são os centros de gravidade do presente trabalho e é justamente em razão dessas razões fundamentais em comum que o princípio da dignidade da pessoa humana é capaz de dar ao paradoxo da tolerância critérios de aplicação, bem como fazer com que a transposição da ética da alteridade levinasiana para a política esteja assentada em bases factíveis aptas a realizar as promessas do Estado Davídico. Sendo a culminância axiológica de um processo histórico e objetivo a ser alcançado para a implantação de civilizações justas e pacíficas, a dignidade da pessoa humana é a garantia de um pacto civilizatório que concilia os valores da ética da alteridade de Levinas e a rede de proteção exigida pelo paradoxo da tolerância popperiano, tendo em vista salvaguardar o pluralismo.

Por isso à pergunta que se lançou na introdução desta dissertação (como conciliar o conflito entre as consequências da ética da alteridade com os alertas do paradoxo da tolerância, sem que se esvazie a importância ético-política de uma sociedade plural?), apresenta-se como resposta que toda e qualquer expressão da diversidade cultural, existencial, ideológica só pode ser livremente vivida se respeitar o princípio da dignidade humana porque é ele quem permite essa expressão. Considerando-se que a dignidade da pessoa humana é um parâmetro ético-político surgido de um processo civilizacional que tem como cerne a defesa do pluralismo e o combate às violências dos totalitarismos, estabelece-se ela como o ponto de partida do campo dialógico onde a diversidade pode se manifestar, atuando como um muro de retaguarda do acordo civilizacional que criou essa possibilidade de manifestação do próprio pluralismo. A dignidade da pessoa humana é a ponte conceitual que resolve os problemas práticos da transposição da ética da alteridade para a política ao mesmo tempo que estabelece formas objetivas de incidência do paradoxo da tolerância.

¹¹³ SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: Uma Teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 104.

É bom que se diga, a esta altura, que não se trata de realizar, através dos dispositivos do paradoxo da tolerância, uma limitação da alteridade levinasiana pela ideia de dignidade da pessoa humana. Como demonstrado no capítulo 1, a limitação da alteridade é uma ideia impossível para o filósofo franco-lituano e propor fazê-lo neste momento implica uma anulação de tudo o que se afirmou acerca da filosofia de Emmanuel Levinas. O que está em discussão é a conciliação das consequências políticas da ética da alteridade (apresentadas no tópico 1.4 deste texto) com o paradoxo da tolerância, levando-se em consideração os riscos e as dificuldades da falta de critério objetivos de aplicação que a ideia de Popper apresenta. Como visto, justamente porque o pensador franco-lituano não admite, no plano teórico, uma limitação da alteridade, há o problema prático dos que utilizam o pluralismo e a manifestação da diversidade que a alteridade proporciona para atentar contra esse pluralismo por meio de doutrinas e posições políticas extremistas. A leniência e a impossibilidade dos arranjos institucionais das democracias liberais de lidarem com as ideologias políticas extremas e criar mecanismos de defesa dos direitos e garantias individuais foram alguns dos pressupostos que possibilitaram a vitória dos regimes nazista e fascista, como alertou Hannah Arendt. O que o presente trabalho defende é que a dignidade da pessoa humana, enquanto paradigma ético-político da contemporaneidade, é a chave para a resolução da questão sem que haja um atentado às contribuições do pensador franco-lituano.

Como se demonstrou anteriormente, a “filosofia política” de Emmanuel Levinas está assentada na premissa da hipótese extravagante, isto é, ao invés da teoria de Hobbes da limitação da violência, parte-se da ideia levinasiana da limitação da infinitude da responsabilidade ética. Desta forma, se há uma teoria política do pensador judeu ela se estabelece como a institucionalização da assimetria da relação entre o Mesmo e o Outro, como a tentativa de se “envazar” a ética da alteridade em uma garrafa compreensível e factível para uma socialidade humana na vida real. A transposição dos corolários da ética levinasiana para o campo da política implica na realização desse procedimento e esse procedimento deve dar origem a sistemas políticos que 1) estão sob a constante avaliação da própria ética, sendo limitadas por ela; 2) expressem o pluralismo e variabilidade do real e; 3) materializem a escatologia da paz e da justiça.

A descrição das camadas construtivas e de entendimento acerca do princípio da dignidade da pessoa humana realizadas nos tópicos anteriores e a sua fixação como uma espécie de pacto civilizacional ou consenso axiológico resultante de um processo histórico demonstram que as proposições política do filósofo franco-lituano desaguam na ideia em questão, funcionando como um dos resultados almejados por Levinas. Cediço, por tudo o que já se

debateu na presente dissertação, que a dignidade da pessoa humana também visa a: 1) servir de instância metapolítica, tuteladora e avaliadora do político; 2) garantir o pluralismo como um valor humano, impedindo violências contra o diferente; 3) e ser indutora de uma ordem internacional de solução pacífica dos conflitos, de extinção da guerra e de proteção dos indivíduos.

Se a filosofia de Emmanuel Levinas representa um manifesto contra os parâmetros do pensamento ocidental, questionando o totalitarismo ontológico; e se a subsunção de suas ideias ao campo da política visam a estabelecer novos paradigmas de compreensão e formação de um novo tipo de política, fixada em uma nova metafísica que gera o infinito de uma responsabilidade de todos para com todos, então a dignidade da pessoa humana é o instrumento que comunica essa mensagem na realidade concreta, servindo como uma ponte que possibilita a incidência dessas contribuições no mundo real. Há uma relação intrínseca entre as duas ideias, estabelecendo-se uma influência mútua e que possibilita um cabal enriquecimento conceitual de ambas. A ética da alteridade tem na dignidade da pessoa humana uma ferramenta de factibilidade política, gerando, por um lado, uma chave hermenêutica para que os intérpretes não se percam em mundo de abstrações não desejado por Levinas e, por outro, dá corpo às propostas que dela recorrem, tornando-as passíveis de observância. Ademais, partir da ética da alteridade para analisar a caracterização conceitual do princípio da dignidade da pessoa e suas implicações teóricas permite o não enviesamento da perspectiva de análise para uma ótica eminentemente eurocentrista, dissociando a investigação do prisma de povos, nações e culturas que possam não se sentir representadas pela Declaração Universal de 1948, por exemplo. Nessa trilha há que se considerar as reflexões de Rosillo:

[...] direitos humanos fundamentados a partir da alteridade devem ser compreendidos como ferramentas de luta dos que são vítimas do sistema e por esta razão, mais que elementos conservadores do sistema, devem ser subversivos, transformadores e revolucionários. O face a face com o outro inequívoco obriga a repensar constantemente direitos humanos, pois direitos humanos não são parte do sistema.¹¹⁴

É importante frisar que a perspectiva do princípio da dignidade da pessoa humana que se propôs neste trabalho, notadamente em sua relação com a ética da alteridade de Levinas, não significa capitulação ao idealismo e, em decorrência, ao totalitarismo ontológico. A questão da dignidade humana como pacto civilizatório, isto é, como um arcabouço de proteção de valores

¹¹⁴ ROSILLO, Alejandro M. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação**. Tradução: Ivone Fernandes Morcilo Lixa e Lucas Machado Fagundes. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015. (Coleção direitos humanos e democracia), p. 68.

resultante de processos históricos, faz com que a sua caracterização não se encerre em pressupostos estanques, como enunciados racionais extraídos do mundo da natureza. Como ela se apresenta como o resultado de embates sócio-históricos e como construção cultural que materializa uma certa tomada de consciência sobre a necessidade de se erguer muros de contenção de abusos e violências, sua natureza é mutável, acompanhando os novos ditames das sociedades. A dignidade da pessoa humana só será enxergada como um imperativo da razão se o analista se preocupar em fundamentá-la a partir de uma dada visão sobre a natureza do homem, o que não é o caso do presente trabalho. Neste norte, não se verifica nenhuma incompatibilidade com o que propõe Levinas, podendo tranquilamente o conteúdo axiológico da dignidade da pessoa humana demonstrado nesse trabalho complementar as deficiências apontadas na transposição da ética da alteridade para o campo da filosofia política.

Da mesma forma, é a partir de uma análise sobre o princípio da dignidade da pessoa humana pelos termos descritos pela presente dissertação que as dificuldades de aplicação do paradoxo da tolerância podem ser resolvidas. Rememore-se que, embora Popper tenha desenvolvido o seu paradoxo como uma espécie de dispositivo de defesa das sociedades tolerantes contra os ataques e a falta de compromisso dos intolerantes com as democracias, não estabeleceu critérios para sua incidência, ocasionando, portanto, muitas dúvidas acerca da sua utilização. Os principais questionamentos residem sobretudo na falta de objetividade, isto é, de um parâmetro para determinar: 1) o que é um comportamento intolerante; e 2) em que momento se justifica a repressão do intolerante. Responder a tais problematizações é de suma importância tanto no que diz respeito a manter a coerência do pensamento popperiano, como em razão de todo o contexto de fragilização mundial dos sistemas políticos e aumento exponencial dos discursos de ódio. À míngua da existência de critérios objetivos, o paradoxo da tolerância pode servir de arma para favorecer aquilo que ele procura combater: os intolerantes podem manejá-lo para fazer calar a dissidência e tornar hegemônicas ideologias políticas que não permitem o contraditório e a manifestação da diversidade.

Quando se toma como paradigma a interpretação axiológica de dignidade da pessoa humana enquanto um pacto civilizatório, pode-se encontrar um caminho para satisfazer a necessidade de objetividade do paradoxo da tolerância. Subjaz ao princípio da dignidade todo um conjunto de valores reconhecidos como importantes e que fixam marcos para a avaliação ético-política das condutas estatais para com os indivíduos e também um conteúdo ético esperado dos particulares entre si. O princípio em questão induziu à formatação de um conjunto de direitos e garantias fundamentais que servem para resguardar a incolumidade física e psíquica do cidadão e para possibilitar o livre exercício da crítica e do pensamento. Só há essa

liberdade porque um longo processo histórico, eivado de muitos fatos de violência e opressão às correntes minoritárias e às manifestações da diversidade cultural, étnica e religiosa, teve como ponto de culminância uma tomada de consciência acerca da necessidade de se proteger essa liberdade. O estabelecimento de um consenso ético-político em torno da dignidade da pessoa humana é fruto de um longo caminhar histórico das sociedades e é isso que garante a sua legitimidade. O sentimento gritante acerca da importância do pluralismo foi o que impulsionou as sociedades contemporâneas para o fechamento de um acordo sobre valores essenciais das civilizações em torno da dignidade da pessoa humana. Assim, é ela o parâmetro a ser observado no exercício dos direitos dela decorrentes.

Neste sentido, parafraseando Karl Popper: o intolerante não deve ser tolerado porque a leniência com a intolerância atenta contra o acordo axiológico inserto no conteúdo do princípio da dignidade da pessoa humana, ideia esta que possibilita, do ponto de vista político, a existência da própria tolerância. O exercício da tolerância deve ocorrer dentro dos padrões fixados pela dignidade da pessoa humana, pois ela é o parâmetro objetivo que se espera de todos os que vivem em sociedade. Gozando todos os indivíduos dos privilégios da vida social e das garantias que lhe são inerentes, a contrapartida mínima esperada é que se respeitem os mesmos direitos nos demais. Não se podem justificar discursos e comportamentos extremos utilizando como bandeira as liberdades quando esses mesmos discursos e comportamentos apregoam o fim dessas liberdades. O princípio da dignidade da pessoa humana atua, então, como uma baliza, fixando-se os limites aonde as liberdades podem chegar com vistas a se evitar que as grandes tragédias que a humanidade presenciou voltem a se repetir. Sem isso, há um grande perigo de se jogar no lixo um trabalho feito após penosos processos históricos, desconsiderando-se as conquistas das gerações passadas.

Conclui-se de tudo que foi apresentado na presente seção que o princípio da dignidade da pessoa humana se compatibiliza conceitualmente com as consequências políticas da ética da alteridade de Emmanuel Levinas e com o paradoxo da tolerância de Karl Popper. E justamente por haver uma consonância de fundamentos e objetivos entre as três ideias estudadas, é que se considera como resolvido o conflito colocado na segunda parte deste trabalho: a transposição da ética da alteridade para o campo da política fundamenta a livre expressão da diversidade como um valor importante das sociedades contemporâneas, mas encontra na dignidade da pessoa humana os parâmetros de aplicação na realidade concreta e esses mesmos parâmetros são utilizados para que não se permitam os discursos de ódios, as posições extremistas, a tentativa de se pôr fim ao pluralismo com base na permissibilidade do pluralismo.

É preciso dar voz e legitimidade a todo tipo de expressão cultural e ideológica dos seres humanos (isso é a essência da vida do homem). Não reconhecer a riqueza do diferente e tentar parametrizar a experiência individual e social das pessoas e coletividades em rótulos e conceitos abstratos foi a maior causa de guerras e sofrimentos que a história presenciou. Perceber o outro, ouvi-lo, respeitá-lo, acolhê-lo é imprescindível para que haja uma mudança de rumos e os erros exaustivamente cometidos não o sejam mais uma vez. Enxergar em cada indivíduo a possibilidade de manifestação da variabilidade do real é uma grande medida de profilaxia a tudo o que de ruim já foi experienciado. Todavia, é preciso ter em vista que construir todas as nuances e possibilidades dessa meta é um longo processo e que toda a consciência acerca da importância do pluralismo não pode ser perdida por atitudes políticas extremas e discursos radicais. A dignidade da pessoa humana é o fundamento, o escudo e o norte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo passa por uma grande ebulição nesse primeiro quartel do Século XXI. As premissas geopolíticas fixadas após Segunda Guerra Mundial e consolidadas com o colapso da União Soviética no final dos anos 1980 estão em crise. Há todo um movimento de questionamento e ruptura da ordem política que dá sustentação às democracias liberais ocidentais, provocando uma cada vez maior descrença no sistema e no quadro de valores que ele busca materializar. De fato, sobre os escombros das cidades arrasadas pelas bombas incendiárias e atômicas, com a população mundial estarecida diante das imagens e depoimentos dos que sobreviveram aos campos de concentração da Alemanha Nazista, os governos ocidentais buscaram construir um novo rumo para a política internacional e os filósofos, atordoados que estavam com os fatos históricos, tentaram refletir as causas e consequências daquelas atrocidades. O resultado desse processo foi uma crítica aos paradigmas da filosofia política do Ocidente e uma tentativa de reaproximá-la das reflexões éticas, questionando uma política descolada de uma teoria dos valores e buscando estabelecer parâmetros éticos para as condutas estatais. Esse contexto histórico impulsionou a filosofia a erguer a ideia do pluralismo como um valor ético e político importante, passando a ser ele uma base importante dos diversos ordenamentos jurídicos.

O presente trabalho procurou descrever, a partir da perspectiva de Emmanuel Levinas e de Karl Popper, essa onda de questionamentos e de construção da importância axiológica do pluralismo. Cada um à sua maneira, os dois autores apresentaram um conjunto de argumentos que tentaram justificar a adoção de uma atitude de valorização da diversidade, da prática de aceitação das diferenças e de repúdio a posturas de intolerância e ódio para com culturas alheias e para com o pensamento divergente. Tais filósofos, saindo dos traumas que presenciaram enquanto judeus, miraram o delineamento de uma política e de uma sociedade comprometidas com a abolição da violência para com o outro, notadamente os ataques ao outro por sua diferença de pensar, crer e se expressar no mundo. Levinas tomou como local inicial do seu pensamento a metafísica e a fenomenologia; já Popper calçou seu posicionamento político nas suas reflexões epistemológicas. Todavia, mesmo trilhando caminhos diferentes, foi possível traçar, ao longo das páginas da presente dissertação, diversas linhas de convergência entre ambos os pensadores, tendo em mente sempre aquilo que é o ponto de interseção entre eles: a defesa do pluralismo e os reflexos dessa postura axiológica na formatação de princípios éticos e políticos capazes de resguardar esse valor como medida de profilaxia aos regimes destruidores que o Século XX experimentou.

No primeiro capítulo desta dissertação explicou-se as premissas filosóficas utilizadas por Emmanuel Levinas para construir a sua ideia de ética da alteridade, bem como se demonstrou as principais consequências políticas de suas reflexões. Tomando-se como ponto de partidas a descrição das influências de Rosenzweig, Husserl, Heidegger e o Talmude para a filosofia levinasiana, apontou-se que Levinas delineou suas teorias sobre bases extraídas da fenomenologia e da teologia judaica. O seu pensamento é uma crítica à filosofia ocidental, na esteira do entendimento de que ela gerou uma racionalidade que causou a objetificação dos indivíduos e o distanciamento do ser humano dos valores éticos, possibilitando os horrores do Holocausto e dos regimes totalitários novecentistas.

As reflexões levinasianas se fundamentaram na justificação da importância da relação Eu-Outro, pensando o sujeito e o mundo a partir do Outro e não de si mesmo. No contexto do pensamento de Levinas, a ética é entendida como a categoria inicial da filosofia, antecedendo a qualquer outra disciplina. Assim, a consequência principal das postulações do pensador em referência está relevância dada ao pluralismo, estabelecendo sempre a necessidade do diálogo e do valor da relação intersubjetiva com o diferente. Há o chamamento para a vivência de uma ética baseada no reconhecimento da riqueza existencial da diferença e o exercício de uma responsabilidade assimétrica perante o Outro, consignando a importância de uma sociedade que pratique um humanismo focado no respeito integral ao ser humano e suas infinitas possibilidades de expressão. Contra a força esmagadora de totalitarismos vários, a ética da alteridade proclama o valor intrínseco de cada pessoa, instando todos ao exercício de uma responsabilidade para além da satisfação de interesses pessoais.

Descreveu-se os elementos que formaram o conceito de alteridade, demonstrando que Levinas o fixou a partir de um novo entendimento acerca da ideia de sujeito: a transformação de uma subjetividade egoísta que frui o mundo para uma subjetividade dotada de uma sensibilidade ética que se abre ao Outro e se torna por ele responsável. O ponto inicial da teoria levinasiana reside na sua reinterpretação acerca da natureza humana e como ela é constituída diante da realidade. Buscando se contrapor à racionalidade cartesiana e ao sujeito heideggeriano, Levinas construiu o seu conceito de subjetividade como sensibilidade ética formada por completo a partir da transformação de um indivíduo puramente frutivo que, ao ter contato com as diversas formas de alteridade, abriu-se à recepção da experiência com o Outro. No entender do pensador franco-lituano, a constituição da individualidade é um processo de diversas etapas que só se efetiva quando o ente, mergulhado na existência como hipóstase de uma realidade caótica e feito interioridade, entra em relação com elementos de alteridade que o fazem dar um salto para fora de si mesmo, transbordando de seu cerne egoístico. Nesse

momento, o indivíduo, cuja percepção estava voltada apenas para a satisfação do instinto de conservação pelo consumo das coisas do mundo, transmuta-se em um repositório dos fenômenos ocasionados pela ruptura provocada pelo Rosto do Outro e todas as suas consequências.

Assim, trilhados os caminhos reflexivos das postulações de Levinas, buscou-se fazer uma dedução de suas contribuições no âmbito da filosofia política. Em que pese se ter estabelecido que o pensador judeu não formatou uma filosofia política propriamente dita, é inegável as inúmeras possibilidades que a ideia de alteridade abriu para esse campo. Demonstrou-se então que os corolários do pensamento levinasiano para a política residem na percepção de que ela (a política) se origina de um microssistema relacional (ética da alteridade) que provoca a necessidade de construção de um macrossistema que materialize essa ética primeira e, conseqüentemente, implante a paz e a justiça. O foco primordial de tudo o que se discorreu nesse momento foi fazer a transposição dos argumentos de Levinas de uma teoria ética para formação de uma teoria política dela decorrente, principalmente em se considerando o problema investigado na presente pesquisa e os objetivos que com ela se almejou atingir.

Apesar de todo esse quadro de contribuições levinasianas, apontou-se, ainda no primeiro capítulo, alguns problemas que geram desconfiança sobre a factibilidade de seus postulados. Alguns questionamentos foram levantados: 1) Se, a despeito da insistência no exercício da responsabilidade assimétrica, o outro não quer ser ajudado, recusa a mão que a ele se estende e obsta qualquer possibilidade de cooperação, o que fazer? 2) Se o diálogo é incessantemente buscado, mas o outro não quer exercê-lo, como resolver o impasse? 3) Se o outro utiliza seu espaço garantido de fala para apregoar não a paz, mas a guerra, como solucionar o problema? 4) Se outrem se vale da expressão que o pluralismo lhe proporciona para atacar a importância do pluralismo, como responder a esse ataque? As teorias levinasianas têm dificuldade de responder a esses questionamentos, haja vista, essencialmente, os paradigmas da assimetria da relação ética e do homem messiânico que compõem o cerne das reflexões políticas que se podem extrair do pensamento do filósofo franco-lituano e é nesse ponto que a presente dissertação adentrou no estudo da obra popperiana e do famoso “paradoxo da tolerância”, objeto de análise do segundo capítulo.

A partir do contato de Popper com a militância marxista, com as ideias do Círculo de Viena e sua admiração com o sistema político inglês foi possível entender como tal filósofo construiu sua epistemologia e, tomando-a como base, deduziu suas teorias políticas em defesa da sociedade aberta e do princípio da tolerância para a construção e manutenção de uma

sociedade plural. Verificou-se que os fundamentos do pensamento popperiano, tanto epistemologicamente quanto politicamente, assentaram-se em uma premissa fundamental: a falibilidade da razão humana e a impossibilidade que ela tem de atingir a verdade absoluta acerca da realidade.

De fato, como visto ao longo deste trabalho, o filósofo anglo-austriaco tomou como pressuposto o fato de que o conhecimento é formado por juízos de verossimilhança, dada às limitações intrínsecas à condição humana. O desenvolvimento das ciências e do saber em geral, para Popper, é o resultado de um trabalho coletivo dos cientistas e pensadores, dentro de um ambiente de liberdade da crítica e do debate de posições contraditórias. É no exercício de uma dialética de teses e antíteses que novas teorias surgem, explicações defasadas são abandonadas e vão se corrigindo as falhas e suprimindo-se as lacunas das diversas hipóteses postas à análise. Demonstrando as falhas do método indutivo, Karl Popper procurou substituí-lo pelo método hipotético-dedutivo, por considerá-lo também mais condizente com essa liberdade de crítica epistêmica necessária ao constante avanço do conhecimento.

Dentro desse contexto, a epistemologia de Popper acabou por desaguar numa ética e também numa teoria política. Isso porque, explicou-se ainda no segundo capítulo, que o pensador anglo-austriaco desenvolveu um argumento acerca da postura necessária ao cientista para promover um ambiente epistêmico favorável ao diálogo aberto e ao exercício do contraditório. Ele entendeu como imprescindíveis, primeiramente, uma atitude de humildade intelectual que possibilita uma conduta de abertura às críticas e à disposição de reconhecer as limitações e falhas teóricas e buscar uma correção de rumos; e, em segundo lugar, a prática da tolerância, evidenciando a possibilidade de qualquer indivíduo pode estar errado ou certo nos seus posicionamentos, sendo importante a contribuição de todos para que se chegue o mais próximo possível da verdade. Assim, apontou-se que Popper é contrário ao dogmatismo e à intolerância por representarem um bloqueio ao diálogo, bem como obstarem o debate crítico e a livre circulação das ideias. Para o filósofo em questão, quem adota essas condutas acaba por se arrefecer numa falsa ideia de verdade absoluta que obnubila seu pensamento e o impede de perceber as eventuais fragilidades de suas ideias, ocasionando, como consequência, uma teoria deficiente que não pode ser verificada e tenta se impor pelo uso da força.

Neste ponto, demonstrou-se que a passagem da obra de Popper da epistemologia para a filosofia política foi um movimento inevitável, posto que suas proposições políticas resultaram da estrutura de sua teoria epistemológica e de suas reflexões em torno da importância do princípio da tolerância.

O fio condutor dessa transposição de reflexões epistemológicas para o campo da filosofia política foi o Racionalismo Crítico, conceito popperiano que defende uma postura de abertura ao diálogo para possibilitar a construção dialética de consensos em busca de atingir melhores juízos e resolução aos problemas científicos e filosóficos. A partir de tais parâmetros, Popper articulou suas ideias políticas, calcadas em três conceitos: sociedade aberta, combate ao historicismo e engenharia social parcelar.

Explicou-se, assim, como a filosofia política popperiana tem por intuito o combate aos totalitarismos através da promoção do princípio da tolerância, da autonomia do indivíduo e da conscientização de seu grau de responsabilidade na formatação de instituições estatais que preservem um ambiente de liberdade de pensamento. Popper procurou, como visto, refletir sobre a origem dos sistemas políticos que apregoam uma moral rígida, próprias de sociedades fechadas, bem como tentou, com as suas teorizações, criar um muro de contenção para impedir que as experiências totalitárias (que buscam a implantação dessas sociedades fechadas) voltassem a se repetir. Para tanto, apesar de calcar seu argumento na importância e na observância de uma ética da tolerância, demonstrou-se que Popper, atento aos fatos e elementos que possibilitaram a criação e tomada do poder pelo nazifascismo, desenvolveu o seu paradoxo da tolerância, de modo a não permitir que o intolerante se valha do espaço criado por um ambiente de tolerância para pregar e agir pelo fim da própria tolerância.

A partir daí a pesquisa passou a descrever os contornos conceituais inerente ao paradoxo acima mencionado, bem como o seu alcance dentro da obra popperiana. Através das várias concepções de tolerância que foram desenvolvidas ao longo da história, concluiu-se, então, dentro desse contexto, que Karl Popper imprimiu ao paradoxo da tolerância duas dimensões: a primeira deles é que ser tolerante não significa compactuação com o erro; a segunda se relaciona com os limites da tolerância, isto é, não se pode admitir que a tolerância seja utilizada como escudo de ideias que contrariam a sua essência, visando a justamente eliminar o que ela procura defender: a diferença.

Contudo, apesar de conter importantes reflexões, a pesquisa apontou algumas dificuldades de aplicação do paradoxo da tolerância, resumindo-as em três questionamentos primordiais: 1) não há uma contradição aparente ao se estabelecer uma linha limítrofe para o valor do pluralismo, isto é, para o respeito às diferenças? 2) Quem ou o que, a partir da perspectiva do paradoxo popperiano, define o que é a intolerância? 3) A fluidez do conceito de “intolerância” não pode permitir que, a pretexto de se utilizar da ideia do paradoxo, acabe-se por se reforçar o pensamento hegemônico, calando as vozes das correntes minoritárias?

Buscando cotejar os pensamentos levinasiano e popperiano, o trabalho demonstrou que Levinas, mesmo que inconscientemente, captou os problemas acima elencados. A preocupação do filósofo franco-lituano com a afirmação e reafirmação do pluralismo se fundamentou também na desconfiança que ele possuía com a mera possibilidade de implantação de balizas limitadoras à ética da alteridade, pois aquilo que inicialmente havia sido concebido para a incidência em determinados casos acabaria por servir como justificativa ideológica para a aplicação em experiências totalmente diferentes. Estabeleceu-se aí o conflito entre a ética da alteridade e o paradoxo da tolerância, a exigir a apresentação de uma resposta que supra os problemas de factibilidade das consequências políticas do pensamento de Levinas e responda as questões de aplicação do paradoxo popperiano. Em resumo, tratava-se de solucionar o problema formulado como objeto da presente dissertação: como resolver o conflito entre as consequências da ética da alteridade e os alertas do paradoxo da tolerância, sem que se percam as conquistas da sociedade plural?

Para tanto, no terceiro capítulo do presente trabalho investigou-se se o princípio da dignidade humana poderia servir como um parâmetro axiológico capaz de distensionar o conflito apresentado acima, possibilitando a transposição para a realidade concreta tanto corolários políticos da ética da alteridade quanto da barreira protetiva que o paradoxo da tolerância procura construir. Todavia, na realização desse intento já se constatou um problema importante que é a utilização da ideia de dignidade humana como uma panaceia filosófica. Realmente, verificou-se que uma das principais questões da análise da dignidade é a constatação de sua utilização como poção mágica argumentativa, servindo para fundamentar posições ético-políticas muito díspares entre si. O fato de tal ideia estar em evidência na contemporaneidade faz com que políticos, juristas e ativistas em geral a manejem sem critério, como forma de dar peso aos seus argumentos e sem preocupação com a precisão. Assim, buscou-se explicitar os elementos do princípio da dignidade da pessoa humana também para fugir dessa abordagem comum, trazendo parâmetros mais seguros para a investigação que foi proposta.

Apresentou-se, então, uma linha do tempo que possibilitou o entendimento de como a temática da dignidade foi sendo justificada e aplicada, fixando-se três distintas formas para sua interpretação: 1) dignidade como *status* dos indivíduos; 2) dignidade como valor inerente à existência de um núcleo transcendente das pessoas e; 3) dignidade atrelada a comportamento digno. A descrição de cada uma dessas óticas permitiu um panorama sobre o desenvolvimento histórico do princípio da dignidade da pessoa humana, indo desde a Antiguidade Clássica, passando pelo estoicismo e ainda as contribuições de Pico della Mirandola, Kant e Schiller.

Dessa incursão se extraiu uma conclusão importante para a sustentação teórica dos argumentos que vieram em seguida: o grande problema envolvendo a busca da fundamentação teórica em torno da dignidade da pessoa humana é que as diversas hipóteses se apresentam carregadas dos compromissos filosóficos de seus autores. Assim, têm-se explicações ambíguas e equívocas tanto no que diz respeito à conceituação, como no que é exposto como justificativa. Em milênios de história da filosofia ocidental um consenso em torno do que é a natureza humana, o sentido da vida, a ética, a política, etc. está longe. Essas divergências desagüam também no trabalho de delinear a essência da dignidade.

Essa constatação possibilitou estabelecer um novo olhar sobre a ideia de dignidade. Desvinculou-se o conceito de dignidade de uma preocupação acerca da natureza humana. Mais preciso para o seu correto entendimento é enxergar a dignidade como uma ideia representativa de um consenso coletivo. Ela não é uma entidade metafísica que detém vida própria, mas um vetor hermenêutico e axiológico para compreender os desfechos de certos processos históricos. O princípio da dignidade da pessoa humana é o catalisador de um pacto, uma forma de reconhecer a existência de uma espécie de acordo tácito histórico sobre fatos que não são mais admissíveis em sociedade.

Está inserto no princípio da dignidade um arcabouço de valores que fixam marcos para as condutas estatais e para ações éticas dos particulares entre si. A partir dele, formatou-se um conjunto de direitos e garantias fundamentais como resultado de um longo caminhar histórico das sociedades e é isso que garante a sua legitimidade. O sentimento gritante acerca da importância do pluralismo foi o que impulsionou as sociedades contemporâneas para o fechamento de um acordo sobre valores essenciais das civilizações em torno da dignidade da pessoa humana. Assim, ela é o parâmetro a ser observado no exercício dos direitos dela decorrentes.

Estabelecido esse paradigma de entendimento e a partir da articulação dos elementos em comum entre as três ideias que foram objetos desta pesquisa, quais sejam, ética da alteridade levinasiana, paradoxo da tolerância popperiano e o princípio da dignidade da pessoa humana, fixadas foram as bases conceituais para a resolução do problema apresentado. De tudo o que foi exposto, concluiu-se que o princípio da dignidade da pessoa humana está em consonância com os reflexos da ética da alteridade na política e com o paradoxo da tolerância, em razão da harmonia de fundamentos e objetivos. Neste norte, a transposição da ética da alteridade para o campo da política fundamenta a livre expressão da diversidade como um valor importante, mas tem na dignidade da pessoa humana os parâmetros de aplicação na realidade concreta e esses mesmos parâmetros são utilizados para que não se permitam os discursos de ódios, as posições

extremistas, a tentativa de se pôr fim ao pluralismo com base na permissibilidade do pluralismo. Deu-se, portanto, como resolvido o conflito apresentado como o objeto de estudo deste trabalho.

Toda e qualquer expressão da diversidade cultural, existencial, ideológica só pode ser livremente vivida se respeitar o valor da dignidade humana porque é ela quem permite essa expressão. A dignidade da pessoa humana é o ponto de partida do campo onde a diversidade pode se manifestar. Existindo movimentos, ideias, doutrinas que ataquem direta ou indiretamente o princípio apresentado, devem ser acionados os dispositivos do paradoxo da tolerância.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

ABENSOUR, Miguel. **L'extravagante Hypothèse**. Rue Descartes, no. 19, 1998, pp. 55–84. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40978489>. Acesso em 13 de março de 2024.

ARAÚJO, Ricardo Corrêa de. **Os paradoxos (solúveis e insolúveis) da tolerância**. Ética: Revista Internacional de Filosofia da Moral, v. 18, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2019v18n1p61>. Acesso em 20 de março de 2024.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Assembleia Geral da ONU. (1948). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. (217 [III] A). Paris. Disponível em <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 09.06.2021

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

CARRARA, Ozanan Vicente. **As Raízes do Totalitarismo segundo Levinas**. Revista de Ética e Filosofia Política. v. I, n. XXII, pp. 57-77, junho de 2019.

_____. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. São Paulo: Ideias e Letras, 2010

CASTELLS, Manuel. **Ruptura: A crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CONSTANT, Benjamin. **A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos**. Revista Filosofia Política, n. 2. Porto Alegre: L&PM, 1985. Disponível em <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>. Acesso em 22 de abril de 2024.

CURCIO, Rafael. **A Escolha pela Ciência é uma Escolha pela Sociedade Aberta – A relação entre a epistemologia e filosofia política de Karl Popper**. Polemos, Volume 10, nº. 10, pp. 28-54.

ESPADA, José Carlos. **Prefácio à Edição Portuguesa in: POPPER, Karl. A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020.

_____. **Sociedade Aberta e Neoliberalismo**. Análise Social, vol. XXIX, pp. 153-159. 1994.

FERREIRA, Alexandre Valério; RIOS, José Riverson Araújo Cysne. **Filtro bolha, câmara de eco e a formação de opiniões extremas**. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIA DA

COMUNICAÇÃO, 40., 4-9 set. 2017, Curitiba (PR). Anais... São Paulo: Intercom, 2017. Tema: Intercom 40 anos: comunicação, memórias e historicidades. Acesso em 5 de setembro de 2023.

FRANCISCO. Declaração “*Dignitas Infinita*” Sobre a Dignidade Humana. 2024. Disponível em:

https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html#:~:text=Na%20verdade%2C%20conclui%20Papa%20Francisco,n%C3%A3o%20agir%20em%20consequ%C3%Aancia%C2%BB.%5B. Acesso em 09 de abril de 2024.

KANT, Immanuel. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **A Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LEÃO XIII. Carta Encíclica “*Quod Apostolici Munieris*” Sobre o Socialismo e o Comunismo. 1878. Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/quod-apostolici-muneris-leao-xiii-28-12-1878/>. Acesso em 15 de abril de 2024.

LEVITSKY, S. & ZIBLATT. **Como as Democracias Morrem**. Tradução: Renato Aguiar. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Deus, a Morte e o Tempo**. Tradução: Fernando Bernardo. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 2021.

_____. **Ética e Infinito**. Tradução: João Gama. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 2023.

_____. **Socialité et Argent**. Tijdschrift Voor Filosofie, vol. 50, no. 3, 1988, pp. 415–21. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40885668>. Acesso em 12 de março de 2024.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2020.

LIMA, Keiti; PAVANI, Niegi; CORADI, Paula. **O tempo das nossas vidas é agora: a luta pela legalização do aborto como luta por dignidade humana**. 2023. Disponível em: <https://psol50.org.br/o-tempo-das-nossas-vidas-e-agora-a-luta-pela-legalizacao-do-aborto-como-luta-por-dignidade-humana/>. Acesso em 09 de abril de 2024.

Lima, Raimundo de. **O conceito e prática da tolerância**. Revista Espaço Acadêmico, ano III, n.26, 2003. Disponível em: <file:///C:/Users/J%C3%BAlio%20Farias/Downloads/52683-Texto%20do%20artigo-751375194235-1-10-20200407.pdf>. Acesso em 22 de março de 2024.

MACHADO RODRIGUES, T.; BELLATO, C. **A Crise da Democracia Liberal no Início do Século XXI: Duas Abordagens da Teoria Política**. Agenda Política, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 253–279, 2022. Disponível em:

<https://www.agendapolitica.ufscar.br/index.php/agendapolitica/article/view/592>. Acesso em 8 de março de 2023.

MENEZES, Paulo. **Filosofia e Tolerância**. Síntese: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 23, n. 72, 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1081>. Acesso em 22 de março de 2024.

MILLER, David. **Sir Karl Raimundo Popper**. Tradução: Robinson Guitarri e Caetano Enersto Plastino. Kronos: Revista de História da Ciência, Número 1, São Paulo: Humanitas, 2008.

MIRANDOLA, Pico Della. **Discurso Sobre a Dignidade do Homem**. Tradução: Elaine Cristine Sartorelli. 1 ed. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

NASCIMENTO, Abimael F. **Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Bubber e Levinas**. Último Andar, [S. l.], n. 30, p. 035–058, 2017.

Organização para a Cooperação Islâmica. (1990). **Declaração Universal dos Direitos Humanos no Islã**, Cairo. Disponível em <https://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaoislamica.html>. Acesso em 07 de maio de 2024.

PFEFFER, Renato Somberg. **Raízes judaicas do humanismo de Lévinas**. Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, v. 9, n. 16, p. 162–177, 2015.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Tradução: J. Guinsburg, et al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. 9 ed. Tradução: Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2001.

_____. **A Miséria do Historicismo**. Tradução: Octany S. da Mota & Leonidas Hegenberg. São Paulo: EDIUSP, 1980.

_____. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Primeiro Volume: O Sortilégio de Platão**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020.

_____. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos – Segundo Volume: Hegel e Marx**. Tradução: Miguel Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2020.

_____. **Em Busca de um Mundo Melhor**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLÜSS, David. **Emmanuel Lévinas. Pensador do Messiânico**. Teocomunicação, v. 36, n. 153, pp. 565-582, setembro de 2006.

RIBEIRO, Luciene Martins Ribeiro. **A Subjetividade e o Outro – Ética da Responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

RIBEIRO, Nilo Junior. **Sabedoria da Paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Sabedoria de Amar: a ética do itinerário de Emmanuel Levinas.** São Paulo: Loyola, 2005.

ROSA, P. O., ÂNGELO, V. A. de, & BRAGA, T. (2021). **Novíssimas direitas e a política na era da pós-verdade: uma análise da guerra cultural.** Simbiótica. Revista Eletrônica, 8(2), 187–216. <https://doi.org/10.47456/simbitica.v8i2.36384>.

ROSEN. Michael. **Dignidade: sua história e seu significado.** Tradução: André de Godoy Vieira. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2015.

ROSILLO, Alejandro M. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Liberdade.** Tradução: Ivone Fernandes Morcilo Lixa e Lucas Machado Fagundes. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015. (Coleção direitos humanos e democracia).

RUSSEL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental.** Edição especial, Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2016, p. 378.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista de Direitos Humanos.** 2 ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Dignidade da Pessoa Humana na Constituição Federal de 1988.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

_____. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: Uma Teoria Geral dos Direitos Fundamentais na Perspectiva Constitucional.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SEBBAH, François. **L'éthique du survivant: Levinas, une philosophie de la débâcle.** Presses universitaires de Paris Nanterre. 2018. Tradução nossa.

SERPA, Luiz Gustavo Martins. **A Sociedade Aberta e Seus Amigos: o conceito de sociedade aberta no pensamento político de Popper, Schumpeter, Hayek e Von Mises.** 2007. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SILVA, Francismary Alves da. **O prelúdio da querela internacionalismo versus externalismo: debates entre sociólogos e filósofos do conhecimento científico de 1920 a 1962 .** Revista Ágora, [S. l.], n. 11, 2010.

SOUZA, Nancy Nunes de & VALLE, Bortolo. **Karl Popper: Conhecimento e Tolerância.** Curitiba: Editora CRV, 2017.

SOUZA, Romário Neres Rodrigues de. **O Sentido da História: Considerações Sobre o Historicismo em Karl Popper.** Intelligere, Revista de História Intelectual, nº 12, pp. 103-129. 2021.

UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.** Paris: UNESCO, 2002.

VASCONCELOS-SILVA, P. R., & CASTIEL, L. D. (2022). **As *fake news* e os sete pecados do capital: uma análise metafórica de vícios no contexto pandêmico da COVID-19.** *Cadernos De Saúde Pública*, 38(5), e00195421. <https://doi.org/10.1590/0102-311XPT195421>. Acesso em 5 de setembro de 2023.

WILLIAMS, Bernard. **Tolerância: uma questão política ou moral?** Novos estudos CEBRAP. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000200004>. Acesso em 25 de março de 2024.