

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

E84

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

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

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00045-0

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

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

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

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

Apresentação

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

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

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

O REFUGO MODERNO: A IRRUPÇÃO TRAUMÁTICA DO OUTRO NA PÓS-MODERNIDADE

THE MODERN WASTE: THE TRAUMATIC IRRUPTION OF THE OTHER IN POSTMODERNITY

André Simões Chacon Bruno ¹
Felipe Rodolfo de Carvalho ²

Resumo

Da modernidade à pós-modernidade, este artigo procura realçar os traços que distinguem o projeto moderno e que o conduzem dialeticamente para um quadro de crise aguda. Objeto das modernas pretensões ordeiras e purificadoras, Outrem aparece como figura estranha cuja ambivalência carece de ser eliminada. Encarado como refugio, irrompe traumáticamente, no entanto, na pós-modernidade, colocando a própria modernidade em questão. Tudo isso é recuperado por intermédio da colaboração das perspectivas de Zygmunt Bauman e de Emmanuel Levinas, cujo encontro oferece uma possibilidade outra de compreender os tempos moderno e pós-moderno, bem assim de re-pensar o sentido do humano diante do futuro.

Palavras-chave: Modernidade, Refugio, Outro, Pós-modernidade

Abstract/Resumen/Résumé

From modernity to postmodernity, this article seeks to highlight the distinguishing traits of the modern project which dialectically lead it into a frame of acute crisis. Object of modern orderly and purifying pretensions, the Other appears as a strange figure whose ambivalence needs to be eliminated. Seen as waste, it breaks out traumatically, however, in postmodernity, putting modernity itself in question. All this is recovered through the collaboration of the perspectives of Zygmunt Bauman and Emmanuel Levinas, whose encounter offers another possibility on understanding modernity and postmodernity, as well as to re-think the meaning of the human towards the future.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Modernity, Waste, Other, Postmodernity

¹ Mestre e Doutorando em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela FD/USP.

² Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela FD/USP. Professor da UFMT (Graduação e Mestrado). Membro efetivo do CEBEL.

1 Introdução

Este artigo tem como tema duas épocas: a moderna e a pós-moderna. Suas particularidades e suas mútuas relações buscam ser identificadas não só nas suas singularidades mas também nas suas mútuas e intrincadas relações. Quais traços caracterizam a modernidade? Como ela é dialeticamente conduzida para um quadro pós-moderno de crise aguda? Como a pós-modernidade pode ser concebida? Os desafios da atualidade, aguçados pelo remorso do passado, pelo tédio que chafurda o presente e pela desorientação diante do futuro, demandam um olhar crítico para a arquitetura moderna e uma capacidade de enxergar no abismo uma semente ética de esperança.

Tal é o objetivo deste trabalho, que, para tanto, se organiza em três partes: na primeira, revolve às raízes da modernidade, com o intuito de resgatar sua promessa emancipatória e a contradição na qual redundou; na segunda, descreve as pretensões ordeiras e purificadores da modernidade, ante as quais o Outro aparece como figura estranha cuja ambivalência carece de ser eliminada; na terceira, apresenta o contexto da pós-modernidade enquanto momento de crise e de inquietação, em que a figura do Outro, até então encarado como refugio, irrompe traumáticamente, colocando a própria modernidade em questão. Tudo isso é recuperado por intermédio da colaboração das perspectivas de Zygmunt Bauman e de Emmanuel Levinas, cujo encontro oferece uma possibilidade outra de compreender os tempos moderno e pós-moderno, bem assim de re-pensar o sentido do humano.

2 Modernidade: uma promessa emancipatória

No sentido de associá-la a um período temporal e a uma localização geográfica, a modernidade refere-se ao estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram relativamente mundiais em suas influências.¹ Ela designa o período histórico pós-renascentista, o qual foi marcado pela ânsia de superação dos dogmas e limitações medievais e no qual haveria de ser plantada a insígnia da *liberdade* e da *racionalidade*, permitindo, assim, o florescimento de uma nova dimensão social e econômica, especialmente na Europa, a qual viria a apresentar a ideia de *progresso* como motor e espírito da modernidade.

É o tempo que, imerso profundamente na crença na razão, e tendo como molas propulsoras o anseio de liberdade (comercial, intelectual, científica e religiosa), trouxe consigo uma avalanche de transformações históricas que fizeram ruir o mundo medieval em suas

¹ Cf. Giddens, **As consequências da modernidade**, 1991, p.11.

diversas dimensões. Como consequência, a *fé religiosa* foi sendo paulatinamente suplantada por uma *fé na razão*, processo que teve como consequência a inclinação para a laicização cultural do mundo ocidental. Dessa forma, lastreado por sua “nova fé”, o homem moderno vira seus olhos para a natureza, a qual deixa de ser vista como algo estático, para assumir-se como algo que deve ser testado, colocado sob o foco da ciência e dos saberes técnicos. Passível de se pode apropriar, usar, tirar proveito, o meio natural é colocado a serviço da descoberta, do progresso da vida e da intensificação dos modos de dominação do homem.²

Diversos fatores colaboraram para a construção das ideias que deram forma à modernidade, repercutindo em diferentes modificações nas relações sociais da época.³ É o momento, afinal, em que o pensamento sofre um giro pela visão antropocêntrica renascentista e a ciência pelo empirismo de Bacon, donde a inversão na polaridade da relação entre o homem e a natureza, em que o primeiro se erige como senhor da segunda. Mediante a absolutização dos processos técnico-científicos, chega-se a uma situação em que o “processo de dominação da natureza, estendido à dominação do homem, leva ao exaurimento da natureza, ao esvaziamento das relações, à desumanização e à pilhagem do mundo natural”.⁴

Essa profunda mudança no mundo ocidental ocorreu, a um só tempo, no plano dos fatos e no plano das ideias. O que se denomina modernidade é, em verdade, o resultado de um longo processo histórico, o qual trouxe consigo os nódulos do desenraizamento e da laicização, da autonomia e da liberdade, da racionalização e da mecanização, bem como da instrumentalização e da industrialização. Pode-se afirmar, portanto, que a modernidade envolve aspectos do ideário *intelectual* (científico e filosófico) associados a outros aspectos *econômicos* (Revolução Industrial e ascensão da burguesia) e *políticos* (soberania, governo central, legislação), os quais forneceram os materiais *infraestruturais* que vieram a servir como pilares de estruturação da “arquitetura da modernidade”,⁵ guiada sempre pelo sonho iluminista da soberana noção de *progresso*.

Essa é, afinal, a idade da *Aufklärung*. O *Iluminismo* nasceu e se desenvolveu a partir da valorização da “luz natural” ou “razão”, a qual seria a base de um projeto que prometia o

² Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, ps. 29-31.

³ Para Cornelius Castoriadis, este é o momento da emergência (ou constituição) do Ocidente, que vai do séc. XII ao começo do séc. XVIII, no qual há “A autoconstituição da protoburguesia, a construção e o crescimento das cidades novas (ou a mudança de caráter daquelas que já existiam), a reivindicação de uma espécie de autonomia política (indo dos direitos comunais até o autogoverno completo, conforme os casos e as circunstâncias) acompanham-se de novas atitudes psíquicas, mentais, intelectuais, artísticas, atitudes estas que preparam o terreno para os resultados explosivos da redescoberta e da recepção primeiro do direito romano, em seguida de Aristóteles, e depois do conjunto da herança grega subsistente. A tradição e a autoridade perdem gradualmente seu caráter sagrado” (Castoriadis, **As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado**, 2006, p. 19).

⁴ Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, ps. 31-32.

⁵ Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, p. 34.

conhecimento da natureza através da ciência, o aperfeiçoamento moral e a emancipação política.⁶ A consciência dessa época se reconhece, afinal, perfeitamente na metáfora da luz, em oposição à obscuridade da Idade Média, o que se reflete de maneira imediata em sua própria nomenclatura: *Aufklärung*; *Enlightment*; *Ilustración*; *Iluminismo*; *Esclarecimento*; todos termos que remetem a um mundo inteiramente “iluminado”, ou seja, a um mundo no qual nada permanece velado ou coberto, cujo conhecimento está fundado numa razão emancipada, porque esclarecida.⁷ Em suma, a *Aufklärung* significava, acima de tudo, de acordo com Immanuel Kant, a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio era culpado,⁸ pois, “Como seres dotados de razão, devemos nos valer de nosso próprio entendimento, sem a tutela do outro. A razão esclarecida é a razão em estado de maioridade. O lema do Iluminismo kantiano é: ‘ousa saber’”.⁹

O que se passa na modernidade, destarte, é o fato de que o homem se iguala ao Deus criador enquanto espírito ordenador, na medida em que ambos atuam como soberanos da natureza.¹⁰ Havia, porém, nesse processo, uma cifra oculta, extremamente negativa: a natureza assolada, transformada em mero objeto, despossuída de outro sentido, passa a servir como substrato de dominação, sendo paulatinamente apropriada pelo homem, promovido pelas engrenagens do que Adorno e Horkheimer denominaram de “*Dialética do Esclarecimento*”. Tal processo, em seguida, se intensificará e trará resultados catastróficos,¹¹ impondo somente a dominação – não só da natureza, mas, perversamente, do próprio homem – onde antes havia a promessa da emancipação. De modo mais claro, o que a *Dialética do Esclarecimento* descreve é a dialética entre de uma razão que foi concebida em sua trajetória originalmente como processo emancipatório que conduziria a civilização em direção à autonomia e à autodeterminação, mas que se transformou em seu contrário, e terminou por conduzir os rumos

⁶ Vale destacar, nesse sentido, o papel predominante da razão: “Esse desterro da razão a uma posição subordinada contrasta agudamente com as ideias dos pioneiros da civilização burguesa, os representantes espirituais e políticos da classe média ascendente, que foram unânimes em assinalar o papel de destaque da razão no comportamento humano, talvez mesmo o papel predominante. Eles definiram uma legislatura sábia como aquela cujas leis estão de acordo com a razão; as políticas nacional e internacional eram julgadas segundo o prisma de seguirem ou não as diretrizes da razão. Presumia-se que a razão regulasse as nossas preferências, nossas relações com os outros seres humanos e com a natureza. Pensava-se nela como uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem. *Este poder era considerado o supremo arbítrio, ou mais ainda, a força criativa que estava por trás das ideias e coisas às quais devíamos dedicar nossas vidas*” (Horkheimer, **Eclipse da razão**, 2002, p. 15, grifo nosso).

⁷ Cf. Matos, **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**, 1993, p. 33.

⁸ cf. Kant, **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?**, 1985, p. 100).

⁹ Matos, **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**, 1993, p. 33.

¹⁰ Cf. Adorno e Horkheimer, **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**, 1985, p. 21.

¹¹ A leitura de seu tempo permite os autores afirmarem: “Mas a terra esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno e Horkheimer, **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**, 1985, p. 17).

da modernidade na marcha de um crescente processo de industrialização, dominação, homogeneização e repressão do homem.¹²

3 Modernidade: ordem, pureza e eliminação da ambivalência

A modernidade, portanto, portadora do ideário da supremacia da razão, fez da ordenação racional o sistema que a tudo penetra, determinando as condições para a preeminência do projeto moderno. Desse modo, submeteu o mundo das coisas à lógica do exercício métrico da razão, definindo o processo arquitetural e ordenador que marca a passagem da pré-modernidade à modernidade.¹³ Na consecução desse processo, atribuiu-se uma série de tarefas, relacionadas à exploração da natureza, a busca do preciso ao invés do impreciso, a prescrição da homogeneidade em detrimento da heterogeneidade. Dentre elas, uma se sobressaiu: a *imposição da ordem*, como um verdadeiro arquétipo das demais tarefas, que termina por tornar as demais meras metáforas de si mesmas, conforme sugere Zygmunt Bauman.¹⁴ Da ordem, constata-se, pois, o seu caráter *não-natural*, ou seja, o seu caráter inteiramente artificial. Para Bauman, inclusive, “A descoberta de que a ordem *não* era *natural* foi a descoberta da *ordem como tal*”.¹⁵ Reconhece-se, assim, que a “inaturalidade da ordem” é uma declaração que solenemente já traz consigo a apresentação de uma violência, a do *processo ordeiro*, que saía do esconderijo e que viria a se tornar a regra durante a modernidade.

Um mundo dominado pela ordem é um mundo que não tem muito apreço pelo acaso, pelo desconhecido, pelo imprevisível;¹⁶ é um mundo que tenta a todo o momento dirimir as causalidades imprevistas, no qual se sabe sempre como proceder, no qual se sabe como calcular e aumentar a probabilidade de ocorrência de alguns eventos e de tornar outros virtualmente impossíveis; é um mundo, enfim, que *detesta a ambivalência*, pois esta “confunde o cálculo dos eventos e a relevância dos padrões de ação memorizados”.¹⁷ Nesse sentido, a luta pela ordem configura-se como a “(...) luta da determinação contra a ambiguidade, da precisão semântica contra a ambivalência, da transparência contra a obscuridade, da clareza contra a confusão.”¹⁸

¹² Cf. Freitag, **A teoria crítica: ontem e hoje**, 2004, p. 34.

¹³ Cf. Bittar, **O direito na pós-modernidade**, 2014, p. 42.

¹⁴ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 12.

¹⁵ Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, ps. 13-14.

¹⁶ A volição da modernidade pela ordem reside no fato de que ela “significa um meio regular e estável para os nossos atos; um mundo em que as probabilidades dos acontecimentos não estejam distribuídas ao acaso, mas arrumadas numa hierarquia estrita – de modo que certos acontecimentos sejam altamente prováveis, outros menos prováveis, alguns virtualmente impossíveis. Só um meio como esse nós realmente entendemos” (Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1988, p.15).

¹⁷ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 10.

¹⁸ Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 14.

Entende-se, logo, que o referencial da modernidade é guiado pela *inclinação à ordem*, para a *purificação da multiplicidade semântica* e pelo *fim das ambiguidades*. A existência é moderna na medida em que é produzida e sustentada pelo projeto, pela manipulação, pela administração e pelo planejamento, tudo realizado por agentes capazes e soberanos, dotados de conhecimento, habilidade e tecnologia, os quais reivindicam e defendem com sucesso o direito de gerenciar e administrar a existência, ou seja, o direito de definir a ordem e, por conseguinte, execrar o caos como refugio indefinível.¹⁹ Trata-se, em suma, da imposição da ordem, a qual implica, para sua própria afirmação, na *contínua e violenta eliminação da ambivalência*.

Mas a modernidade, por outro lado, em toda a sua predatória busca pela ordem, carrega, também dentro de seu campo semântico, a noção de *pureza*.²⁰ Esta, por sua vez, é um ideal, uma visão sobre algo que necessita ainda ser criado, ou que demanda ser vorazmente protegido contra as infinitas disparidades, genuínas ou imaginadas. Sem esse direcionamento, seu conceito esvazia-se, e mesmo a distinção entre a pureza e a impureza deixa de ser bem delineada.²¹ A pureza traduz a visão das coisas colocadas em lugares diferentes do que elas ocupariam, caso não fossem levadas a se mudar para outro, e esse é justamente um preceito característico da ordem, ou seja, a ideia de que cada coisa se acha em seu justo lugar e em nenhum outro. Há uma impossibilidade de se pensar sobre a pureza sem ter uma imagem carregada e moldada pela ordem, sem essa força imperativa que atribui às coisas seus lugares “justos” e “convenientes”. Tem-se, desse modo, que o outro da pureza é a impureza, o “*sujo*”, o “*imundo*”, representados por tudo aquilo que está “*fora do lugar*”. Contudo, nada é puro ou impuro somente por suas próprias características intrínsecas; isso é definido pela localização das coisas em um devido contexto, mais precisamente sua localização na ordem de coisas idealizada pelos que procuram a pureza.²²

O interesse pela pureza, que surge como corolário da pretensão de organização e de eliminação da multiplicidade semântica emitidas pelos processos ordeiros, relaciona-se justamente com a fragilidade destes últimos, ou seja, com uma situação em que se sabe não poder confiar na ordem cuidando de si mesma, sobrevivendo à nossa complacência. Isso porque

¹⁹ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 15.

²⁰ Nesse sentido, conforme observa Sigmund Freud, “Beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar especial entre as exigências culturais. Ninguém dirá que elas são importantes para a vida como o domínio das forças naturais e outros fatores que ainda veremos, mas ninguém as porá em segundo plano, como coisas acessórias. O fato de a civilização não considerar apenas o que é útil já se mostra no exemplo da beleza, que não desejamos ver excluída dos interesses da civilização. A vantagem da ordem é evidente; quanto à limpeza, devemos considerar que é também requerida pela higiene, e podemos conjecturar que esse nexos não era inteiramente desconhecido antes da época de prevenção científica das doenças. Mas a utilidade não explica de todo esse empenho; algo mais tem de estar em jogo” (Freud, **O mal-estar na civilização**, 2011, ps. 38-39).

²¹ Cf. Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1998, ps. 13-14.

²² Cf. Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1998, p. 14.

existem infundáveis coisas para as quais não há “lugar certo”, para as quais não existe assento em qualquer fragmento de ordem preparada pelo homem. Essas coisas ficam “fora de lugar” em toda parte, ou seja, em todos os locais tocados pelo toque da pretensão de pureza.²³ Como o mundo puro é pequeno demais para acomodá-las, não é suficiente que se as movam de lugar: “[...] será preciso livrar-se delas uma vez por todas – queimá-las, envenená-las, despedaça-las, passá-las a fio de espada”.²⁴

Tendo isso em mente, pode-se afirmar que manter a ordem, procurar a pureza e expulsar os corpos estranhos e sujos são comportamentos que bem parecem naturais e comuns aos seres humanos. Pode-se até dizer que os modelos de pureza e os padrões a serem conservados variam de uma época para outra, de uma cultura para outra; contudo, encontram-se sempre presentes, existindo inevitavelmente um certo modelo de pureza e um padrão ideal que se mantém intacto e incólume às disparidades. O problema reside no fato de que uma explicação em termos de tão largo espectro, universais e extratemporais, não contribuem para a avaliação das várias formas de busca da pureza do ponto de vista de suas *significações político-sociais* e da gravidade de suas *consequências para o convívio humano*.²⁵

Complexa se torna ainda mais a questão quando se passa a entender que, dentre as numerosas coisas que são corporificadas e embaladas pelo manto da sujeira, dentre essas coisas que são expulsas pela ordem para a garantia da pureza, dentre essas coisas que não possuem “lugar certo” em nenhum espaço, dentre esses estranhos..., localizam-se também nada menos que *seres humanos*. Se o foco for direcionado para as consequências que tais processos possuem para o convívio humano, poder-se-á notar que, em meio as diversas corporificações da “sujeira”, um caso cresce exponencialmente em importância, em termos sociológicos: quando *Outros seres humanos* são concebidos como entraves para a adequada “organização do ambiente”, “em que, em outras palavras, é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna ‘sujeira’ e é tratada como tal”.²⁶ Outrem, que procede de fora, ou eventualmente situado dentro, mas diferente, sem se encaixar perfeitamente dentro dos compartimentos planejados pelas duras mãos destruidoras e modeladoras da ordem e da pureza, fica condenado ao posto de *refugio*, ou seja, de *sujeira*. E, enquanto sujeira, torna-

²³ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 15.

²⁴ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 14.

²⁵ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, ps. 16-17.

²⁶ Cf. Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 1988, p. 17.

se a própria efígie dos esforços atuantes contra a mola propulsora do destino à *redundância*,²⁷ mais especificamente da luta contra o reducionismo à condição de lixo.²⁸

Em síntese, o impulso para a ordem, impregnado na modernidade, e contundente em seu horror à ambiguidade, fez sua cruzada contra a *eliminação da ambivalência*. Bauman denomina de “*razão legislativa*” essa mentalidade que imperou durante toda a era moderna, cuja política, por sua vez, está baseada no paradigma de um “*Estado jardineiro*”, que, na ambição de construir uma “*sociedade racionalmente planejada*”, precisou dividir a população “(...) em plantas úteis a serem estimuladas e cuidadosamente cultivadas e ervas daninhas a serem removidas ou arrancadas.”²⁹

A modernidade, portanto, está intimamente ligada aos problemas da produção da ordem e o seu duplo necessário: a *ambivalência*. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que a *ambivalência* seja o *refugo* da modernidade, pois esta cresce em força a cada novo sucesso dos poderes modernos, e o seu fracasso é que a própria atividade ordenadora se constrói como ambivalência. Ordem e ambivalência são igualmente produtos da prática moderna e compartilham da mesma contingência e falta de fundamento.³⁰ Ressalta-se, em consequência, a *violência* produzida pela ordenação, a partir das suas pretensões de pureza e de eliminação da ambivalência, isto é, do *Outro*. As pretensões de limpeza e de ordem que se situam no campo semântico da modernidade acarretam uma violência intrínseca, a qual é subjacente à própria ordenação, devido à sua *inaturalidade*, corporificada pela *eliminação da ambivalência* e na *produção de refugos*, principalmente *refugos humanos*.³¹

4 Pós-modernidade: crise, inquietação e irrupção traumática da alteridade

Em face dos resultados desastrosos do projeto iluminista moderno, qualquer *balanço* que se faça hoje é obrigado a reconhecer: o momento é indubitavelmente de crise. Uma má-

²⁷ Pois, como afirma Bauman, “Ser declarado redundante significa ter sido dispensado *pelo fato de ser dispensável* – tal como a garrafa de plástico vazia e não retornável, ou a seringa usada, uma mercadoria desprovida de atração e de compradores, ou um produto abaixo do padrão, ou manchado, sem utilidade, retirado da linha de montagem pelos inspetores de qualidade. ‘Redundância’ compartilha o espaço semântico de ‘rejeitos’, ‘dejetos’, ‘restos’, ‘lixo’ – com *refugo*” (Bauman, **Vidas desperdiçadas**, 2005, p. 20).

²⁸ Cf. Bauman, **O mal-estar da pós-modernidade**, 1998, p. 19.

²⁹ Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 29.

³⁰ Cf. Bauman, **Modernidade e ambivalência**, 1999, p. 23.

³¹ “Quando se trata de projetar as formas do convívio humano, o refugo são seres humanos. Alguns não se ajustam à forma projetada nem podem ser ajustados a ela, ou sua pureza é adulterada, e sua transparência, turva: os monstros e mutantes de Kafka, como o indefinível Odradek ou o cruzamento de gato com ovelha – singularidades, vilões, híbridos que desmascaram categorias supostamente inclusivas/exclusivas. Nódoas numa paisagem sob outros aspectos elegante e serena. Seres inválidos, cuja ausência ou obliteração só poderia beneficiar a forma projetada, tornando-a mais uniforme, mais harmoniosa, mais segura e ao mesmo tempo mais em paz consigo mesma” (Bauman, **Vidas desperdiçadas**, 2005, p. 42).

consciência assola a humanidade... e ela é definitivamente uma consciência de crise³². O império da razão universal, da razão gloriosa, da razão triunfante, desembocou em lutas fratricidas, em políticas sangrentas, em imperialismo, em desprezo da pessoa humana, em exploração³³. Isso, para não falar dos desastres do século XX: “duas guerras mundiais, a opressão, o genocídio, o Holocausto, o terrorismo, o desemprego, a miséria cada dia maior do Terceiro Mundo, as cruéis doutrinas do fascismo e do nazismo, até o supremo paradoxo da defesa da pessoa que degenera em stalinismo.”³⁴ Levinas, numa crítica direta a Immanuel Kant, questiona: Será que “a razão convenceu, efetivamente, as vontades?”³⁵ É todo um ideal de civilização que é posto, neste momento, em questão. O filósofo da alteridade, conquanto reiteradamente excluído do debate em torno da pós-modernidade, entende muito bem o seu significado. Embora não use, em seus textos, a expressão “pós-modernidade”, optando por falar ainda de uma modernidade “atual”, “incerta” e “titubeante”³⁶, tem plena consciência de que os tempos vigentes estão a lidar essencialmente com a crise da modernidade.

Este momento, se bem que possa, de fato, ser descrito de diferentes maneiras, pode também ser compreendido como um instante marcado por uma má-consciência desconfortante, de uma inquietude sem par, de uma agitação inédita no seio do social. O homem que, pelos avanços da ciência e da tecnologia, conseguiu romper as linhas mais altas do céu não foi capaz, entretanto, de encontrar o infinito próximo do rosto do Outro homem. Com isso, o que se tem é uma civilização alardeada por ameaças apocalípticas que prenunciam o próprio fiasco do humano. Se, por um lado, a crise atinge as crenças do homem moderno-ocidental no progresso da história, no poder da razão e no seu ideal de paz, por outro, é o próprio humano, antes de tudo, que é colocado em questão. Pois, como assevera Luiz Carlos Susin, “é no *humano* que se decide o resto”, e “onde o humano perde significação cresce a violência”³⁷.

Com a crise, porém, chega a inquietação... Como sintetiza Eduardo C. B. Bittar, “Boaventura de Souza Santos se utiliza do termo ‘desassossego’ para se referir à atmosfera do tempo presente, enquanto Agnes Heller e Ferenc Féher preferem se valer da ideia de ‘incerteza’, e Zygmunt Bauman, por sua vez, menciona a ideia de insegurança.”³⁸ Quanto a Levinas, parece

³² “Esta consciência da crise, esta má consciência (...)” (Levinas, **La ética**, 1990, p. 5).

³³ Cf. Levinas, **La ética**, 1990, p. 5.

³⁴ Levinas, **La ética**, 1990, p. 5.

³⁵ Levinas, **La ética**, 1990, p. 5.

³⁶ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 132.

³⁷ Susin, **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**, 1984, p. 11.

³⁸ Bittar, **Justiça e emancipação: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas**, 2011, p. 105.

distinguir, numa tal estado de desajustamento, embora sem recorrer exatamente a esses termos³⁹, entre uma *inquietude do Eu* e uma *inquietude do Outro*.

A *inquietude do Eu* manifesta-se numa má-consciência que se ressentente diante da não realização do projeto almejado, diante da “contradição entre um projeto de cultura cômoda e tranquila e a insuficiência dos resultados obtidos”⁴⁰. Ela empurra a humanidade para um estado de ceticismo, de desconfiança e de niilismo, que desemboca, finalmente, numa preguiça de pensar e também no medo de morrer. Uma certa *inquietude do Outro*, no entanto, ao lado da primeira, igualmente se coloca. Trata-se, nas palavras de Levinas, de “uma espécie de horror dos mortos, uma tomada de consciência de todo o horror dos mortos, desse matar cotidiano o Outro.”⁴¹ Ela se traduz enquanto inquietude diante da ilegitimidade do sofrimento infligido a alguns com amparo numa suposta lógica das coisas; inquietude diante de uma razão que pode justificar o sofrimento e mesmo organizar a sua melhor forma de execução; inquietude diante daquilo que pode ser lógico, mas não deixa de ser horrível. Tal inquietude, que acossa os homens da pós-modernidade, é a inquietude daqueles que sobreviveram ao genocídio praticado durante a Segunda Guerra, mas também é a inquietude daqueles que podem comer num mundo repleto de pessoas passando fome. A inquietude do Outro é a inquietude de uma responsabilidade que me incumbe pelos eventos aterradores que a humanidade vivenciou ao longo do século XX, mas também pela indiferença com que se continua a tratar o Outro. A inquietude se dá na forma de uma vergonha inevitável, na forma de uma consciência de que se está vivo enquanto há tantos Outros mortos, na forma de uma consciência de que somos culpados por tudo e por todos. Para Levinas, é essa inquietude que marca a experiência de hoje, ainda que se tente de toda forma silenciá-la. Segundo o filósofo, “o temor de cada qual pela sua própria mortalidade não consegue calar o escândalo da indiferença ao sofrimento alheio.”⁴² Há algo que insiste em afligir a consciência, a torná-la uma má-consciência, a converter-se em inquietude do Outro. É “uma espécie de escrúpulo de sobreviver ao perigo que ameaça ao Outro, como se todos e cada um (...) tivessem de responder pela fome e pelos homicídios.”⁴³

³⁹ Em *Paz e proximidade*, texto muito semelhante ao artigo *A ética*, que venho citando, Levinas procura distinguir entre *terror (effroi)* e *angústia (angoisse)*, palavras que poderiam muito bem ser utilizadas no lugar de *inquietude do Eu* e *inquietude do Outro*. O fato, no entanto, é que Levinas procura sempre evitar termos que possam causar uma qualquer confusão com termos empregados por Heidegger (filósofo do ser, da ontologia). Isso acontece no artigo *A ética*, onde Levinas recorre menos ao termo “angústia”, valendo-se, em seu lugar, de “inquietude”, e onde também aparece uma distinção implícita entre uma “inquietude por ser” e uma inquietude que provém do Outro e que já é inquietude pelo Outro.

⁴⁰ Levinas, **La ética**, 1990, p. 10.

⁴¹ Levinas, **La ética**, 1990, p. 10.

⁴² Levinas, **La ética**, 1990, p. 11.

⁴³ Levinas, **La ética**, 1990, p. 11.

Enquanto a *inquiétude do Eu* se dá na qualidade de frustração, de mal-estar diante do fracasso de um projeto que prometia emancipação, mas que era, em si mesmo, “indiferente às guerras, aos assassinatos e aos sofrimentos”, a *inquiétude do Outro* se verifica como “consciência de uma imoralidade imediata de uma cultura e de uma história”⁴⁴. Para Emmanuel Levinas, o futuro da humanidade se encontra, destarte, diante da seguinte alternativa: ou nos infundimos de vez nessa inquietude do Eu que nos leva a descreer em tudo, mergulhando num relativismo absoluto que chega a recusar qualquer forma de humanismo, ou, impelidos por essa inquietude do Outro, devemos nos esforçar para cavar no momento presente uma saída que nos leve em direção a um plano outro de convivência comum. Pode-se dizer, assim, que Levinas procura encontrar um *sentido ético* para a crise pós-moderna. Referindo-se ao cenário contemporâneo, em especial ao europeu, mas que a ele não se reduz, faz menção ao “momento ético da nossa crise de Europa”⁴⁵. O filósofo parece surpreendentemente notar, na situação crítica atual, uma estrutura eminentemente ética, que reproduz, no plano da humanidade como um todo, o encontro entre Eu e Outrem, descrito, em termos levinasianos, de maneira *traumática*.

Outrem me traumatiza. O seu modo de me concernir é me *traumatizar*, me *pôr em questão*, me *pôr em crise*. O rosto que me traumatiza questiona a minha liberdade, o direito que tenho certo por ser meu, “o meu lugar ao sol”, como diria Pascal⁴⁶. Outrem abala as minhas certezas, instala em mim uma crise: o sujeito que resta desse abalo é um *eu* com letra minúscula, um “Eu” que já é a expressão da própria crise do ser porque interroga a si mesmo se o seu ser se justifica, se já não é usurpação do lugar de alguém⁴⁷. Ora, desde o Holocausto, (“Auschwitz”, diz Levinas, “foi uma crise profunda”⁴⁸), sente-se um *traumatismo ético*, um questionamento

⁴⁴ “Esta má consciência não exprime, com efeito, somente uma contradição entre um certo projeto de cultura e seus resultados. Ela não é feita unicamente de seduções de uma paz que asseguraria a cada um a tranquilidade da sua felicidade, uma liberdade de possuir o mundo e, também indubitavelmente, a possibilidade mesma de possuir sem que nada viesse a perturbar. Não se trata do fracasso de um projeto especulativo ou dialético de estilo hegeliano – projeto indiferente às guerras, aos assassinatos e aos sofrimentos enquanto necessários ao desenvolvimento do pensamento racional que é também uma política, enquanto necessários na formação dos conceitos cuja lógica e cujo acabamento são as únicas coisas que importam. Não se trata da decepção intelectual de um sistema desmentido pelas incoerências do real que é o drama da Europa. Não se trata nem mesmo simplesmente do perigo de morrer que aterroriza cada um. O que há é a angústia [*inquiétude*] de cometer crimes mesmo quando os conceitos concordam entre si. O que há é a angústia [*inquiétude*] da responsabilidade que incumbe a cada um pela morte e pelo sofrimento de Outrem. O temor da morte de cada um por si na mortalidade de cada um não consegue *absorver* a gravidade do assassinio cometido e o escândalo da indiferença ao sofrimento de Outrem. Por detrás do perigo que cada um corre à sua custa num mundo sem segurança, desperta-se a consciência da imoralidade imediata de uma cultura e de uma história” (Levinas, **Paz y proximidad**, mar./2006, p. 145).

⁴⁵ Levinas, **Paz y proximidad**, mar./2006, p. 146.

⁴⁶ “Não posso esquecer o pensamento de Pascal: ‘Meu lugar ao sol. Eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra’” (Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 296).

⁴⁷ Levinas, **Éthique comme philosophie première**, 2015, ps. 96-97.

⁴⁸ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 274.

do projeto do Eu moderno pelo Outro que sofre. Outrem coloca a própria modernidade em questão, fá-la desaguar num estado de crise, que é o seu próprio reconhecimento como arbitrária. Consentânea com o diagnóstico de Emmanuel Levinas é por isso a descrição da pós-modernidade como momento reflexivo da modernidade, como a modernidade consciente de si, atordoada pela questão do Outro. Trata-se da modernidade que se contesta em face da contestação que o Outro lhe faz. A modernidade que se questiona já é a própria modernidade colocada em questão⁴⁹. “Os pontos de interrogação”, afirma David Harvey, “dizem tudo.”⁵⁰

Levinas pergunta: “Não teríamos nós ouvido, na nossa vocação de homem na Europa, de um ponto mais alto ainda que a ‘boa-nova’ do conhecimento verdadeiro que disporia de nossas vontades sem as coagir e as orientaria em direção à paz, o imperativo do Decálogo (...)?”⁵¹ Não estaríamos nós, homens modernos, mais do que nunca, a ouvir, por todos os cantos, a ordem “Não matarás!” e a suplica “Não me deixes morrer!”? Não estaríamos confrontados inevitavelmente com uma interpelação que procede do rosto do Outro a nos chamar por uma responsabilidade infinita, intransigente e irrenunciável? O que mais pode significar, para além de uma indiferença que insiste em perseverar, a defesa da alteridade que começa a se espalhar pelo mundo? Será por acaso que a pós-modernidade, enquanto tempo de crise da modernidade, ao se voltar contra os efeitos gerados pela perspectiva egocêntrica moderna, tenha erigido, entre as suas principais preocupações, o problema do *Outro*? Não é, agora, como nota David Harvey⁵², a *dignidade do Outro* que volta a preocupar? A ponto mesmo de que a alteridade seja considerada “o aspecto mais libertador e, portanto, mais atraente do pensamento pós-moderno”?⁵³

Como assevera Bruno Forte, “a inquietude que a todos indistintamente toca é a inquietude da alteridade. Se o protagonista da modernidade é o eu, (...) a questão da emergente e inquieta pós-modernidade é o *outro*.”⁵⁴ Quem quer que sinta a inquietude da pós-modernidade, encontra-se diante do problema do *Outro* e de sua irrupção⁵⁵. Assim, se a modernidade representa um projeto cultural da *antidiferença*, pode-se dizer que a pós-modernidade, justamente por colocar como centro o Outro, numa espécie de rebelião contra as

⁴⁹ “A Europa tem má consciência e se contesta ao ponto de questionar sua centralidade e a excelência da sua lógica, ao ponto de exaltar – no ápice de suas universidades – pensamentos que outrora passavam por primitivos quando não por selvagens. Contestação pela própria Europa do seu privilégio filosófico que devia assegurar a paz” (Levinas, **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade, 2004, p. 243).

⁵⁰ Harvey, **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, 2006, p. 46.

⁵¹ Levinas, **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade, 2004, p. 244.

⁵² Harvey, **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, 2006, p. 19.

⁵³ Harvey, **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, 2006, p. 52.

⁵⁴ Forte, **À escuta do outro**: filosofia e revelação, 2010, p. 7.

⁵⁵ Forte, **À escuta do outro**: filosofia e revelação, 2010, p. 8.

formas abstratas, as regras gerais e o homem universal⁵⁶, assume-se progressivamente como o tempo da diferença.

Não se trata de negar o diagnóstico da *crise do humanismo* devida à “experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições.”⁵⁷ De fato, o quadro inegável de que tem de partir qualquer filosofia contemporânea é o da dialética do esclarecimento: “contrassenso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que as norteiam –”⁵⁸. Noutras palavras, inconsistência do ideal de homem moderno, que agora se descobre, na expressão de Levinas, como mero “jogo das suas obras.”⁵⁹

Eis que, no entanto, a despeito da indiferença, da apatia, da inércia..., “o humano surge e pode desconcertar. Por muito tempo? Por um momento? O humano é um escândalo no ser”⁶⁰ Outrem, no interior da condição pós-moderna, está aí: na minha frente, na minha porta, na minha cidade, no meu país, no meu mundo, na minha tela. Cada vez mais próximo. Numa ausência cada vez mais presente, penetrante, inquietante. É essa inquietação do Outro que me desperta, que me retira do meu assento, do meu mundo à parte: “Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável; em outros termos, alguém que pode falar [*parlant*]. Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave.”⁶¹ Sim... Paradoxalmente, a tentação de permanecer na indiferença é muito grande. O prazer que o mundo do consumo oferece permite ao Eu esquecer não só da *tragicomédia do ser*⁶² mas também de suas responsabilidades para com Outrem. De qualquer forma, resta, ainda, o egoísmo que persevera como remordimento do projeto fracassado. É a inquietude do Eu que pretende ocupar o espaço da inquietude do Outro: trata-se da angústia do fracasso próprio que não deixa lugar para o desconcerto alheio. Ocorre que, enquanto o Eu se lamenta do seu malogro, desacreditando a si mesmo, decretando o fim da subjetividade, das instituições e da própria humanidade (para não falar da morte de Deus...), Outrem não cessa de o interpelar, como que a apontar para um sentido novo que ainda remanesce, uma fissura que pode ser cavada, uma brecha que leva ao infinito.

⁵⁶ Pierucci, **Ciladas da diferença**, 2013, p. 152 e 163.

⁵⁷ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 71.

⁵⁸ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 71.

⁵⁹ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 71.

⁶⁰ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 157.

⁶¹ Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 85.

⁶² “(...) nada é mais cômico que o cuidado que um ser destinado à destruição tem para consigo; (...) Nada há de mais cômico, ou nada há de mais trágico. Pertence ao mesmo homem o fato de ser figura trágica e cômica” (Levinas, **Humanismo do outro homem**, 2012, p. 88).

5 Considerações finais: uma modernidade além da modernidade

O que parece caracterizar, em suma, a pós-modernidade é uma situação de crise da modernidade que chama a humanidade a decidir o seu destino, mas também, e antes de tudo, o destino do Outro. A pós-modernidade não é, aos olhos de Levinas, um *pós* que vem suceder o tempo anterior, instaurando, apesar da divisão espaço-temporal, uma continuidade cronológica. O filósofo de Kaunas parece estar de acordo com o fato de que se trata, antes, de um momento de *transição*: uma *passagem*. Outrem chega de um tempo desconhecido e abala o tempo maciço do Eu. O encontro dos tempos implica já uma convocação a um novo tempo. O Eu, é certo, insiste em perseverar no seu tempo, em que “tudo se absorve, se deturpa pouco a pouco e se enclausura no Mesmo.”⁶³ Nesse tempo, que não é senão a eternidade da presença que não passa⁶⁴, onde tudo, no final das contas, é igual, o tédio é inevitável. Como no dito de Fernando Pessoa: “A monotonia de tudo não é, porém, senão a monotonia de mim.”⁶⁵ Dito este ao qual Emmanuel Levinas não hesitaria em acrescentar: “em toda parte, recaída sobre nós mesmos, como após o êxtase da droga. Com exceção de Outrem que, em todo esse tédio, não podemos abandonar.”⁶⁶ Eis, portanto, que, apesar da inquietude do Eu, Outrem chega para inquietar. “Não matarás!” “Não me deixes morrer!” Retirando-me do meu próprio tédio, exige de mim responsabilidade. Como se o destino dele e de todos os Outros, de toda a humanidade, estivesse nas minhas mãos. Outrem não instala, por si só, a novidade; aparece, porém, para abrir o caminho, estabelecer a passagem, a fissura por onde o Eu pode aceder ao *novum*. A travessia, no entanto, está a depender dele próprio, de um esforço, de um trabalho individual. Outrem, na sua miséria, pode apenas alimentar no Eu o desejo do Outro, um desejo de sair de sua casa e partir para uma terra estrangeira, para um outro lugar, para um outramente: para uma modernidade *além* da modernidade.

Não se trata, pois, para Levinas, de abandonar o barco da modernidade⁶⁷. Tampouco se trata, no entanto, tal qual na percepção de Habermas, de concebê-la como um projeto incompleto, inacabado, ainda por se realizar. O fato é que a brecha que abre para uma *outra margem* só se deu plenamente para a humanidade no contexto da crise do projeto do Eu

⁶³ Levinas, **De Deus que vem à ideia**, 2008, p. 31.

⁶⁴ Levinas, **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**, 2004, p. 157.

⁶⁵ Pessoa, **Livro do desassossego**, 2016, p. 400.

⁶⁶ Levinas, **De Deus que vem à ideia**, 2. ed., 2008, p. 31.

⁶⁷ “Indubitavelmente, o filósofo de Kaunas realiza uma fascinante tentativa de conduzir o seu pensamento para além do êxito niilista que pervadem nossa cultura contemporânea (...) Antes de tudo, o fato de desenvolver o discurso em termos de pós-modernidade significa posicionar-se e definir-se com relação àquela modernidade que se quer contestar, nesse modo de afirmá-la, por assim dizer, *sub contrario*. (...) Tratar-se-ia, ao contrário, de pensar de *outra* maneira, de elaborar um pensamento *outro*, não em contraposição” (Casalone, **Levinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno**, 1993, ps. 353-354).

moderno. Neste instante traumático que é a pós-modernidade, Outrem cava, no entanto, a possibilidade de um tempo inédito no próprio seio da modernidade. A modernidade, que parecia ser expressão do próprio Eu, se depara, agora, com a irrupção do Outro que ela não pode ignorar, que ela não pode deixar sem respostas, que ela não pode abandonar. Assim como Eu que, ao encontrar o Outro, se contrai e se reinventa (constitui-se efetivamente como *eu para o Outro*), a modernidade que se depara com Outrem é interpelada a se refazer, a se revirar, a se fazer melhor pelo Outro que não Eu. A contribuição de Levinas para a modernidade é justamente a de demonstrar que ela pode ir para além dela mesma, que ela pode, no seu próprio interior, atravessar a passagem pós-moderna que a leva a Outrem. Entre o otimismo e o pessimismo diante do futuro, Levinas opta pela responsabilidade, isto é, uma espécie de aventura “mais radical e mais consequente que qualquer projeto”: “uma partida que não pensa no retorno.”⁶⁸

6 Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. **Modernidade e ambivalência**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Revisão técnica Luís Carlos Friedman. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BITTAR, Eduardo C. B. **Justiça e emancipação**: reflexões jusfilosóficas a partir do pensamento de Jürgen Habermas. 2011. 968f. Tese (Prof. Titular) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BITTAR, Eduardo C. B. **O direito na pós-modernidade**. 3. ed. modificada e atualizada. São Paulo: Atlas, 2014.

CASALONE, Carlo. **Levinas**: ética e filosofia no pensamento pós-moderno, Tradução de Nilo Ribeiro Júnior e Marcelo Perine, **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 341-354, 1993.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto, III**: o mundo fragmentado. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

FORTE, Bruno. **À escuta do outro**: filosofia e revelação. Tradução de Mário José Zambiasi. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

⁶⁸ Hayat, **La liberté investie**, 2014, p. 121.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. 1 ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 15. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HAYAT, Pierre. **La liberté investie**. Paris: Kimé, 2014.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: **Textos seletos**. Edição Bilingue. Tradução do original alemão por: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Ed. Vozes, 2ª edição, Petrópolis, 1985.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Coordenação e revisão de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Rivages Poche, 2015.

_____. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. La etica. In: CASADO, Josefina; AGUDÍEZ, Pinar. (Comps.) **El sujeto europeo**. Tradução de María Luisa Feliú e Santiago Jorán. Madri: Pablo Iglesias, 1990.

_____. Paz y proximidad, tradução de Francisco Amoraga Montesinos e Andres Alonso Martos, **Revista Laguna**, n. 18, p. 143-154, mar./2006.

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

PESSOA, Fernando. **Livro do desassossego**. Rio de Janeiro: Tinta-da-china Brasil, 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. 3. ed. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP; Editora 34, 2013.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.