



A Obrigação Antecede ao Direito. Esboço para uma declaração dos deveres para com o outro ser humano

Obligation as a Precursor of Law. Outlining a declaration of duties regarding others.

Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹

Resumo: O discurso moderno dos direitos humanos é tributário do marco filosófico que originou o discurso racionalista do estado de natureza e dos direitos naturais inerentes a esse estado de natureza. Desse modo, os direitos humanos estão presos na própria noção de direito, sem perceber, em muitos casos, que a vida humana vai muito além do direito. O discurso moderno dos direitos naturais consolidou a noção de direito como sendo uma espécie de condição metafísica do ser humano, que por sua vez estabeleceu a noção de eu individual como essência natural do humano. Nesta equação discursiva, o eu existe primeiro com direitos naturais e os outros são uma condição secundária para sua existência, com obrigações para com ele. Propomos, neste ensaio, apresentar os argumentos para uma proposta filosófica que pense a obrigação como fundamentação do direito. Para tanto analisaremos, inicialmente, as teses de Simone Weil a respeito. Posteriormente, apoiando-nos no pensamento de Emmanuel Levinas, entre outros, desenvolveremos as principais categorias que fundamentam os argumentos da responsabilidade e obrigação como precursora do direito. O objetivo desta inversão epistêmica é contribuir para que o discurso dos direitos humanos consiga ressignificar as abordagens da defesa na vida humana com novos horizontes éticos e não meramente jurídicos.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Obrigação. Direito. Vida Humana. Alteridade.

Abstract: The modern human rights discourse is a tributary of the philosophical framework that give rise to the rationalist discourse of the state of nature and of the natural rights inherent in that state of nature. In this way, human rights are trapped in the notion of law, without realizing, in many cases, that human life goes far beyond

¹ Professor de Filosofia da UNISINOS. Doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto (Espanha).



the law. The modern discourse of natural rights consolidated the notion of law as being a kind of metaphysical condition of the human being, which in turn established the notion of the individual self as the natural essence of the human. In this discursive equation, the self exists first with natural rights and the other are a secondary condition for its existence, with obligations towards it. We propose, in this essay, to present the arguments for a philosophical proposal that thinks of obligation as a foundation of law. To this end, will initially analyze Simone Weil's theses on this subject. Subsequently, based on the thought of Emmanuel Levinas, among others, we will develop the main categories that support the arguments of responsibility and obligation as a precursor of law. The objective of this epistemic inversion is to contribute so that the human rights discourse is able to reframe the defense approaches in human life as a new ethical and not merely a legal horizon.

Keywords: Human rights. Obligation. Right. Human life. Alterity.

1. A obrigação antecede o direito

O objeto da obrigação, na área das coisas humanas, é sempre o ser humano como tal. Há obrigação para com todo ser humano, pelo simples fato de ele ser humano, sem que nenhuma outra condição precise intervir, mesmo que ele não reconhecesse nenhuma (WEIL, 1949, p. 9).

Na esteira do estado de natureza e dos direitos individuais, considerados naturais, facilmente se deslizaram para a noção de apropriação. O indivíduo no estado de natureza teria como direito natural básico o direito da apropriação, considerando ser proprietário de si para poder se apropriar das demais coisas como uma condição natural que fundamenta o conjunto dos direitos naturais. Não por acaso, Locke define o estado de natureza dizendo: "é um estado de perfeita liberdade para regular as suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem" (LOCKE, 2001, p. 382). Ainda, no



capítulo V, *Sobre a propriedade*, dirá: “Todo homem tem em propriedade a sua pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo” (LOCKE, 2001, 409).

Estamos tão imersos na cultura do individualismo, com sua correspondente derivação dos direitos individuais-naturais, que até nos parece natural e óbvio que a noção de direito subjetivo seja o princípio filosófico que deva fundamentar o discurso dos direitos humanos, que por isso mesmo incorporou o conceito de direito à defesa da vida humana. O conceito de vida humana extrapola a noção de direito, por isso a realização da vida humana plena, a felicidade, existe em plenitude além do direito.

Há de se reconhecer que o esforço que os pensadores dos séculos XVII e XVIII fizeram para consolidar a noção de direitos subjetivos, a partir da noção filosófica de estado de natureza, teve muitos aspectos positivos. Entre eles, há que destacar que, graças a esse construto filosófico, foi possível desconstruir o edifício feudal da dignidade estamental, que estratificava as pessoas por estamentos sociais desde o nascimento. Concedendo que historicamente o discurso dos direitos naturais cumpriu uma função emancipadora dos discursos legitimadores das servidões estamentais, a nossa geração enfrenta o desafio de sofrer os impactos de uma cultura extremamente individualista, fundamentada sobre a metafísica da apropriação, que está conduzindo o modelo civilizatório a um limiar crítico de insustentabilidade, com base no direito natural à apropriação (e espólio) ilimitada dos recursos. No século XXI, o discurso dos direitos humanos tem novos desafios, e para poder dar resposta adequada à defesa da Vida no planeta terra, talvez tenha que se desvencilhar de algumas amarras conceituais que se arrastam desde o século XVII.

Simone Weil foi uma pensadora que se confrontou criticamente com a noção de direito recebida na modernidade, como sendo uma categoria natural da condição humana. Para Weil “a noção de obrigação ultrapassa a noção de direito, que lhe é subordinada e relativa” (WEIL, 1949, p. 6). Não por acaso, Weil subtitulou



a esta obra “*Prelúdio de uma declaração dos deveres para com o ser humano*” (1949, tradução nossa). A tese de Weil é a de que qualquer direito se fundamenta, primeiro, numa obrigação. A obrigação para com o outro antecede o direito, de tal modo que existe o direito porque se fundamenta na obrigação. Para Weil, “um direito não é eficaz por si próprio, mas somente pela obrigação à qual corresponde” (WEIL, 1949, p. 6). Invertendo o princípio racionalista de que o direito é constitutivo da noção de indivíduo no estado de natureza, Weil propõe que “a realização efetiva de um direito provém daquele que o possui, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a alguma coisa para com ele” (WEIL, 1949, p. 6). Nesta hipótese, o direito não é algo que exista em si mesmo num estado de natureza, ele só existe a partir da obrigação para com o outro. Se existem direitos é porque, primeiro, se reconhece a obrigação para com o outro, que tem esses direitos. Neste sentido, a obrigação antecede o direito. O direito existe através do reconhecimento da obrigação, senão tivéssemos a obrigação como categoria primeira, os direitos seriam, simplesmente, irreconhecíveis.

O que Simone Weil propõe é uma inversão do princípio individualista de que primeiro existe o eu, com seus direitos, e os outros existem numa relação consuetudinária para com o eu. Se pensamos que a obrigação é primeira, haveremos de reconhecer que a relação com o outro é condição necessária para a constituição da própria subjetividade. Desde esta perspectiva, o eu é o resultado da relação, e não uma entidade natural que emerge casualmente num ato biológico, do empírico naturalmente reconhecido. O eu não é algo natural, senão um processo complexo de constituição da subjetividade, que só se realiza através da relação com o outro. Desde esta perspectiva, a relação antecede à constituição do eu. A relação é a condição de possibilidade através da qual se constitui toda subjetividade. Mas, a subjetividade é o resultado histórico das relações que ela mantém ao longo de sua existência. Por isso, se a relação é primeira, o outro antecede como condição necessária da constituição da subjetividade. É neste contexto da filosofia da



alteridade que devemos compreender a tese de Simone Weil de que a obrigação antecede o direito. Para Weil, não tem sentido falar em deveres decorrentes de direitos. Inclusive ela enfatiza que: “Um homem considerado em si mesmo, tem somente deveres, entre os quais se encontram certos deveres para consigo próprio” (WEIL, 1949, p. 7). Na realidade, os outros são os que têm direitos, considerados a partir da perspectiva do eu. O eu só tem direitos a partir da perspectiva da obrigação que os outros têm para com ele, pois é a obrigação que antecede e constitui os direitos.

Cabe perguntar-se, em que argumentos se fundamenta a tese de que a obrigação é primeira e dela derivam os direitos? Os argumentos para esta fundamentação da obrigação para com o outro, como fundamento do direito, nos remetem ao desenvolvimento da análise de uma filosofia do Outro, um pensamento da Alteridade. Entre os vários pensadores que assumiram a responsabilidade de pensar uma filosofia da alteridade destacamos, para este estudo, a obra de Emmanuel Levinas.

Entendemos que a perspectiva que melhor pode nos ajudar a desenvolver os argumentos de uma fundamentação da obrigação como condição primeira do direito, é estudar o sentido da justiça em Levinas e como esta se relaciona com o direito. Para Levinas, a justiça acolhe a plenitude do sentido da obrigação para com o Outro. Particularmente quando pensamos a justiça a partir dos injustiçados, das vítimas da injustiça.

2. Alteridade & totalidade

Para adentrar-nos do difícil emaranhado conceitual construído por Levinas, propomos socorrer-nos do estudo das principais categorias utilizadas por este pensador, e através delas percorrer os principais argumentos através dos quais



podemos pensar a obrigação como fundamentação do direito. Iniciamos pela tensão bipolar entre alteridade e totalidade na obra do autor. A pretensão de universalidade das categorias do indivíduo natural, encerrar uma tentação de totalização do ser humano num conceito universal *a priori*, que o captura numa forma de violência ontológica.

Levinas pensou a alteridade como metafísica primeira. Seu pensamento recolocou um novo sentido da metafísica em culturas pós-metafísicas. A alteridade como metafísica não é uma nova categoria lógica nem ontológica a partir da qual podemos extrair princípios formais de pensamento ou ação. Pelo contrário, a alteridade metafísica (ou a metafísica da alteridade) proposta por Levinas é o princípio da diferença. É uma metafísica que impede a universalização do humano e exprime a radical singularidade de cada sujeito. Poderíamos dizer que, até certo ponto, é uma metafísica paradoxal. Afina-se com uma parte importante do pensamento crítico contemporâneo que vê nos imperativos da razão uma forma de totalidade conceitual arbitrária, que com facilidade deriva em totalitarismos políticos. A metafísica da alteridade proposta por Levinas é inconciliável com as metafísicas transcendentais, lógicas ou ontológicas, que reduzem o ser humano a uma forma de totalidade universal.

A filosofia de Levinas é uma crítica a todas as formas de ontologia que reduzem o ser da alteridade à objetividade dos entes. Levinas entende que uma grande parte do pensamento ocidental está marcado pelo caráter ontológico que assimila a singularidade dos sujeitos às categorias gerais da ontologia. Como ocorre com a teoria do estado de natureza, que fundamenta os direitos naturais universais. A ontologia restringe a alteridade ao conceito impondo a totalidade sobre a diferença. A redução ontológica da alteridade a totalidade é a primeira forma de violência. O outro, reduzido a uma categoria ontológica, é negado no conceito. Como consequência, queda exposto à instrumentalização e à violência. Inicialmente essa é uma violência filosófica que nega a alteridade no conceito e reduz o ser do outro



ao mesmo do eu. Mas a violência filosófica se desliza rapidamente para violência física e histórica.

O pensamento de Levinas é uma tentativa de negação da violência. Ainda que seja um pensamento metafísico, e talvez por isso, os princípios filosóficos da sua genealogia tencionam a criação de uma nova filosofia não violenta que venha a neutralizar a matriz violenta da ontologia. Levinas se propõe substituir a totalidade da ontologia do eu pelo infinito do outro. Daí o título dado a sua principal obra: *Totalidade e infinito* (2000a).

A filosofia que reduz o outro ao mesmo e outorga ao eu o primado do conhecer, conduz inevitavelmente à ontologia, à totalidade. Esta filosofia é criticada por Levinas como violência contra o outro. A violência se acomete na forma de subordinação do outro ao eu, que representa “o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber)” (LEVINAS, 2000a, p. 32). O conhecimento que assimila o outro ao mesmo se torna uma forma de poder sobre ele, “<eu penso> redundando em <eu posso> (...) a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LEVINAS, 2000a, p. 33). Um poder que se manifesta como saber na forma de totalidade.

A totalidade é o fim perseguido pela ontologia. Seu objetivo é reduzir a singularidade dos entes à totalidade do ser. O ser torna-se a essência assimiladora das singularidades, exprimindo aquilo que todos têm em comum e pelo qual se unificam como essência. O ser se expressa como totalidade. Esta vigora como categoria universal que reduz a singularidade dos entes à universalidade da essência comum. A totalidade do ser se torna um totalitarismo contra a alteridade.

Para Levinas, as instituições sociais baseadas no princípio ontológico da totalidade reproduzem, em maior ou menor medida, a tentação autoritária: “Estado e a não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que se vive essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado” (LEVINAS, 2000a, p. 33). A totalidade se constrói como ontologia. Ela tem por princípio que o



ser é anterior e, conseqüentemente, capta o que lhe é exterior. A captura da exterioridade pelo ser, assimila o ser da alteridade ao conceito. O conceito, resultado da operação lógica, sempre um universal, perfaz o sentido da totalidade. Seguindo o princípio da ciência moderna de que só se domina aquilo que se conhece, a alteridade reduzida à totalidade do conceito está exposta à dominação:

O idealismo levado até o fim reduz toda a ética à política. Eu e Outrem funcionam como elementos de um cálculo real, recebem desse cálculo o seu ser real e assimilam-se mutuamente sob o domínio das necessidades ideais que os atravessam de todos os lados (LEVINAS, 2000a, p. 194).

Toda totalidade é uma forma de dominação pelo conhecimento. E, ainda que nem toda totalidade derive em formas políticas totalitárias, todos os totalitarismos requerem como pressuposto filosófico, categorias ontológicas de totalidade que legitimem suas instituições (SUCASAS, 2011, p. 115-150). Sem uma totalidade ontológica, o totalitarismo perde sua base fundadora e legitimadora. Des/fundamentado de uma totalidade lógica que o legitime, o totalitarismo, reduzido ao mero arbítrio de um tirano, fica fragilizado e de curta duração. Contudo, os totalitarismos fundamentados em categorias ontológicas de totalidade se apresentam como lógicos, necessários ou naturais. A totalidade confere ao totalitarismo a legitimação racional necessária para conseguir o assentimento social e, como consequência, uma maior estabilidade. Esta cumplicidade entre totalidade e totalitarismo leva Levinas a caracterizar a ontologia como uma “filosofia do poder, da egologia e da injustiça à alteridade do outro” (LEVINAS, 2009, p. 31).

Levinas opõe à totalidade do eu a diferença da alteridade. A alteridade não é o momento segundo da subjetividade, mas sua condição de possibilidade. A alteridade não é uma opção da vontade do eu, mas a condição de possibilidade do eu se tornar sujeito histórico. A alteridade é prioritária na existência do sujeito, é sua possibilidade de ser sujeito. Tal primazia torna a alteridade uma dimensão



necessária ao ser humano e não uma decisão da vontade livre do sujeito. A liberdade e a vontade não podem escolher se abrir ou não para a alteridade, elas existem necessariamente em relação com a alteridade. A abertura é condição necessária para sua existência enquanto faculdades e práticas do sujeito. É neste sentido que Levinas afirma que a alteridade é metafísica (LEVINAS, 2000a, p. 29).

A relação metafísica da alteridade inverte a ontologia. Nesta prevalece o princípio ontológico da redução do outro ao ser, naquela a relação que se estabelece com o outro preserva a diferença, respeita a sua singularidade. Eis por que toda metafísica (da alteridade) é uma relação ética. A ética, para Levinas, é a metafísica primeira. A ética não se identifica com um código a cumprir, nem com princípios abstratos a serem observados. Ética, para Levinas, é o modo como se realiza a relação com o outro. A alteridade, que é condição necessária do sujeito, só existe como relação com o outro, ou seja, como ética. A ética como metafísica primeira condiciona as outras dimensões do sujeito, como a vontade, o desejo, a liberdade, os valores, etc.

3. Questionamentos aos direitos do eu e à justiça procedimental

Para avançarmos na argumentação que fundamenta o princípio da obrigação sobre o direito, é conveniente abordar o modo como os direitos naturais construíram a teoria da justiça procedimental.

A noção de direitos naturais desdobrou-se num conjunto de teorias da justiça como procedimento para implantar esses direitos. A justiça procedimental é, essencialmente, uma criação das sociedades modernas. Ela decorre do marco filosófico e antropológico que pensou a sociedade a partir da categoria (simbólica) do *estado de natureza*. Hobbes foi um dos primeiros pensadores a formular esta hipótese, que posteriormente seria assumida como simbolismo gerador em outros



importantes pensadores da modernidade, desde Locke a Rousseau, com notáveis influências contemporâneas, entre outras, na *Teoria da Justiça* de John Rawls (1985a). O estado de natureza é um símbolo entorno do qual se articulou toda a teoria contratualista da sociedade.

O símbolo do estado de natureza pensa as pessoas como indivíduos naturais, iguais em natureza, auto-suficientes na vontade e espontaneamente livres. Igualdade, vontade e liberdade seriam inerentes à natureza individual, existentes por natureza antes de qualquer relação com o outro. A relação com o outro seria um momento segundo decorrente da decisão voluntária do indivíduo. O indivíduo existe como dado da natureza e a relação com o outro seria uma consequência contingente de sua liberdade.

Das três faculdades anteriores, a igualdade natural seria o pressuposto formal da justiça. O estado de natureza uniformiza ontologicamente a igualdade de todas as pessoas, pensando cada ser humano como desdobramento de um todo, a natureza. Tal uniformidade padroniza os indivíduos num conceito de igualdade formal. O princípio de que todos são formalmente iguais por natureza foi constituído no pressuposto filosófico da justiça procedimental. A igualdade formal é pensada como axioma jurídico decorrente da natureza humana. Todos somos iguais por natureza.

A redução da igualdade a um princípio formal, a uma forma de ontologia, desconhece, por princípio, as diferenças reais que atravessam os sujeitos sociais. No melhor dos casos, as diferenças são apresentadas como acidentais, enquanto os indivíduos são igualados pela essência universal da natureza. É sintomático que a justiça procedimental escolhesse como representação simbólica a figura de uma mulher com os olhos vendados representando a sua imparcialidade, e uma balança equilibrada símbolo da isonomia procedimental. Tal símbolo mostra, também, que essa justiça é cega porque não consegue ver as diferenças históricas dos sujeitos. Não percebe que a injustiça histórica se perpetua além do tempo



sincrônico. Não enxerga as diferenças reais que interferem no sentido histórico da justiça.

A justiça procedimental tem os olhos vendados e não consegue ver o rosto daqueles que carregam as injustiças históricas como parte do seu presente (MATE, 2011, p. 104-158). Para estes, o ponto de partida não é o da igualdade natural, mas o da injustiça histórica. A cegueira da justiça procedimental desconhece, por princípio, a situação histórica dos injustiçados². Não percebe que a desigualdade real desequilibra, de fato, a balança do procedimentalismo formal. A cegueira sobre as vítimas naturaliza sua condição histórica de injustiçados. A naturalização das vítimas e de seu sofrimento, as torna invisíveis para a justiça. Os dispositivos legais procedimentais não se sentem interpelados nem responsabilizados pela injustiça histórica dos excluídos. Sua condição de vítimas da injustiça histórica é parte de um passado que não é reconhecido (consequentemente não existe) como componente dos procedimentos de justiça no presente³.

O princípio procedimental da justiça contém, sem dúvida, um aspecto muito importante que viabiliza a aplicação formal isonômica da justiça. Se não existisse um procedimento justo de imparcialidade, se cairia na arbitrariedade subjetiva e no jogo da força. Porém, esse mesmo procedimento contém uma limitação grave, inerente ao símbolo do estado de natureza. O estado de natureza, ao desconhecer as condições históricas dos sujeitos, (im)põe uma igualdade formal que nunca é real. A igualdade formal (pro)posta pelo estado de natureza constrói, de fato, um véu de ignorância sobre as desigualdades reais dos sujeitos sociais. Na

² Walter Benjamin apresenta também uma perspectiva da história a partir das vítimas, uma vez que a noção de progresso tende a considerar as vítimas da história um efeito colateral. “O anjo da história deve ter esse aspecto. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés” (BENJAMIN, 2012, p. 14).

³ Neste sentido é que W. Benjamin alerta que “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer” (BENJAMIN, 2012, p. 12).



prática nunca se dá uma igualdade real, os sujeitos sempre partem de desigualdades históricas.

O véu de ignorância que o estado de natureza estende sobre os sujeitos, afeta diretamente a sua condição histórica. A história aparece como um elemento secundário da justiça procedimental. Em muitos casos é percebida como um componente perturbador da verdadeira justiça (procedimental)⁴.

A modernidade definiu que o justo da justiça depende do procedimento que administra a justiça. Deste modo, o justo da justiça se desloca para o procedimento da administração da justiça. É o que denominamos de justiça procedimental. Num segundo momento, a modernidade pensou a justiça procedimental como uma categoria universal, “ontologizou” a justiça para universalizar seu sentido. As injustiças e as vítimas são julgadas por um princípio universal que as uniformiza no procedimento comum da justiça (RABINOVICH, 2003, p. 69).

Este deslocamento de sentido da justiça para o procedimento, legitima o judiciário como origem da justiça outorgando às vítimas um papel secundário no teatro do procedimento. Para a modernidade, justiça e procedimento se equiparam. Justiça, então, é correção procedimental⁵. Por sua vez, os procedimentos se consideram corretos se respeitam os princípios universais da justiça formal. Esta, então, deriva seu sentido do justo de princípios formais, de caráter universal a serem observados como regra geral por todos os procedimentos: “Ao elaborar a justiça como imparcialidade, uma das tarefas principais é claramente a de determinar que princípios de justiça seriam escolhidos na posição original” (RAWLS, 1985a, p.31).

⁴ É interessante constatar que Rawls (1985a, p. 167) já compreendeu que a figura simbólica do *véu da ignorância* que ele elaborou, é também uma categoria epistemológica, antropológica e ética implícita nas principais éticas modernas: “A *noção de véu da ignorância me parece estar implícita na ética de Kant (...)*”.

⁵ Rawls (1985a, p. 163), que é um autor contemporâneo digno representante desta perspectiva, afirma numa frase usada logo que inicia a seção 24 da Teoria da Justiça, descrita assim: “O *objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria*”.



Nessa lógica, o procedimento é que define a justiça ou injustiça de um ato. Um ato que não observe com correção escrupulosa todos os procedimentos da justiça, será considerado, imediatamente, um ato falho de justiça ou um ato injusto. Na perspectiva procedimentalista, a justiça se identifica com o procedimento justo.

O procedimentalismo tende a identificar o justo com o legal, equiparando a legalidade instituída e os procedimentos corretos com a justiça *estricto senso*. A justiça identificada com a legalidade é sinônimo de ordem. Este silogismo faz da justiça (procedimental) o principal símbolo legitimador da ordem estabelecida⁶.

Para a justiça procedimental a injustiça se comete, em primeiro lugar, ao transgredir a lei. A transgressão dos procedimentos é avaliada como uma injustiça contra a ordem estabelecida. Na justiça procedimental, a pessoa da vítima da injustiça ocupa um lugar secundário, em muitos casos quase que acessório, visto que o sofrimento da injustiça cometida contra ela não é o referente primeiro da justiça⁷. Conseqüentemente, a restauração do sofrimento da vítima também não será um objetivo prioritário da justiça, mas um efeito colateral da preservação da ordem.

Na lógica do procedimentalismo, a justiça se identifica com a lei, e a injustiça é definida como a transgressão da lei. A vítima não é relevante pela injustiça sofrida, senão que existe em relação à transgressão da lei. É a lei que define a condição da vítima e determina os critérios pelos quais se reconhece a sua condição de injustiçada. Se por ventura a injustiça cometida contra alguém não estivesse tipificada num ato legal, a injustiça não existiria ainda que existisse o

⁶ Benjamin entende que se deve revisar criticamente a noção de ordem social legitimada legalmente pelos vencedores da história, para fazer surgir a condição daqueles que foram vítimas da história. Por isso, devemos: “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012, p. 13).

⁷ Para Benjamin, a “invisibilização” das vítimas da história é semelhante a: “Aqueles que, até hoje, saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é de praxe, são levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural” (BENJAMIN, 2012, p. 12).



injustiçado. Ou seja, a justiça procedimental considera que não houve injustiça quando não há lei ou procedimento legal transgredido. Para o procedimento, sem lei não há injustiça, ainda que tenha vítimas.

A redução da justiça à legalidade traz como consequência o esquecimento (consciente ou não) da injustiça sofrida pela vítima como critério principal para definir o que deve ser justo⁸. Ao identificar a justiça com o procedimento, a modernidade deslocou a pessoa da vítima do foco central da justiça colocando em seu lugar o procedimento legal.

A figura jurídica por excelência da justiça procedimental é o contrato. O contrato parte do princípio de que todos os indivíduos, em todas as situações, vivem um estado de igualdade natural. A igualdade, despojada dos condicionamentos históricos, é transformada numa abstração metafísica que regula o sentido da justiça. A igualdade natural é uma ficção filosófica da justiça procedimental. Ela possibilita a legitimação da ordem social vigente como juridicamente justa, já que todos são reconhecidos como iguais pela lei.

Na figura do contrato, uma vez mais, o procedimentalismo desconhece a realidade da injustiça histórica e suas vítimas. As vítimas da injustiça são apagadas sob a percepção formal de que todos são iguais perante a lei. A declaração universal de igualdade jurídica ofusca o fato da desigualdade social. Historicamente, as vítimas da injustiça histórica encontram-se em condição de desigualdade real perante um suposto contrato social fundador da sociedade. Não há igualdade de oportunidades reais, nem igualdade de direitos efetivos. O contrato social se funda num suposto ponto zero a partir do qual começa uma nova sociedade, como se a história não mais tivesse existido e as consequências da injustiça histórica fossem apagadas por decreto jurídico. O contrato, nestas condições,

⁸ Apontando para as consequências do esquecimento das vítimas da história, Benjamin entende que o que denominamos cultura: “deve a sua existência não apenas ao esforço de grandes gênios que a criaram, mas também à escravidão anônima dos seus contemporâneos. Não há um documento de cultura que não seja também um documento de barbárie” (BENJAMIN, 2012, p. 13).



se torna o modo de legitimação da ordem dos vencedores e o meio de ignorar a realidade dos injustiçados. A alteridade das vítimas da história é negada sob a ontologia da igualdade formal do contrato.

A crítica que esboçamos não impede de reconhecer que a justiça procedimental contenha muitos elementos positivos que ajudaram a aprimorar a equanimidade das decisões judiciais e a discernir com mais clareza a aplicabilidade de um ato justo ou injusto. Porém, também é necessário apontar algumas limitações da justiça procedimental, uma vez que este sentido de justiça se tornou hegemônico em nossas sociedades. A nossa crítica diz respeito à sua insuficiência para pensar um sentido histórico de justiça. Principalmente a justiça a partir das vítimas.

4. A alteridade da vítima uma obrigação para a justiça

Para conseguirmos articular o princípio da obrigação que antecede ao direito no discurso da justiça, a partir das vítimas, haveremos de desconstruir o marco ontológico do eu moderno e sua autossuficiência natural. Propomos analisar uma série de argumentos e princípios para a fundamentação da obrigação que antecede o direito, tomando a justiça como eixo da obrigação. A justiça é sempre uma obrigação para com o outro!

Iniciamos retomando o pensamento de Levinas, para o qual o eu moderno é uma ficção. A alteridade é primeira: ela é a condição de possibilidade do eu. A alteridade é o referente primeiro e necessário, a partir do qual a subjetividade do eu se constrói como realidade histórica. O eu só existe em relação de abertura para o outro. “A relação com o Outro (*autrui*), me questiona, me esvazia de mim mesmo e não cessa de me esvaziar ao descobrir em mim recursos sempre novos. Não me sabia tão rico, pois não tenho direito a me guardar nada” (LEVINAS, 1993, p. 56). O deslocamento que Levinas (pro)põe da primazia do eu para a alteridade



tem implicações profundas sobre as outras categorias, entre elas sobre o sentido da justiça.

Se a alteridade é a relação primeira, o justo da justiça é correlativo à alteridade do outro vitimado e não em relação aos interesses do eu; o sentido da justiça deriva da injustiça sofrida e não ao procedimento ou ordem estabelecidos. O outro, na condição de vítima, é o referente da justiça. A justiça (re)clamada pelo outro vitimado não é um ato formal para restaurar a ordem transgredida, mas a exigência de reparação de uma alteridade negada⁹. Neste sentido, a obrigação exige o direito. A alteridade da vítima se torna a perspectiva ético-epistemológica que define, em primeiro lugar, o sentido do justo. Justo é devolver a dignidade negada ao injustiçado. Justiça é restaurar a alteridade humilhada da vítima. A obrigação para com a vítima antecede o direito, por isso o procedimentalismo deve estar a serviço da justiça restaurativa e não o contrário. O procedimento correto deriva da obrigação para com a vítima da injustiça, por isso deve servir para reparar o mal feito à vítima (ZAMORA; REYES, 2011). A lei e a ordem são instrumentos derivados da obrigação de servir à justiça, aqueles, como o próprio direito, derivam da obrigação de justiça devida. Eles servem para reparar a injustiça cometida contra as vítimas. Caso não cumpram esta função, perderão sua legitimidade e deverão ser modificados. A alteridade do injustiçado não é um referencial secundário do procedimento, mas a referência principal e primeira da justiça. Ela estabelece a obrigação (da justiça) como referente para qualquer direito:

O outro enquanto outro é Outrem. Requer-se a relação do discurso par ‘deixar-ser’; o ‘desvelamento’ puro onde ele se propõe como tema, não o respeita suficientemente para isso. Chamamos de justiça ao acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge

⁹ Desde a perspectiva histórica, Benjamin entende que a alteridade das vítimas continua nos interpelando desde a injustiça do passado que exige reparação no presente, naqueles que ainda sofrem as sequelas dessa injustiça, por isso: “Tal como as flores se voltam para o sol, assim também, por força de um *heiotropismo* secreto, o passado aspira a poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história” (BENJAMIN, 2012, p. 11).



na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça (LEVINAS, 2000a, p. 58).

O justo, como interpelação que obriga, supera o procedimento e remete à restauração histórica da injustiça cometida contra a vítima. Por isso, restaurar torna-se uma categoria da justiça que obriga. Restaurar a injustiça, no possível, é a condição (obrigatória) do que se denomina justiça. A justiça restaurativa é uma obrigação devida à vítima. A justiça tem por obrigação reparar o possível. Sem a reparação da injustiça, a justiça pode se converter em artifício ideológico, reduzido a mera aplicação de procedimentos formais, para legitimar a ordem vigente. E ainda, no pior dos casos, salvaguarda os interesses das classes dominantes.

5. O olhar da vítima interpela o “véu da ignorância”

A injustiça se manifesta de forma contundente através do que Levinas denominou de *rostos*. O rosto a que se refere Levinas não são as feições físicas do sujeito, mas o modo como ele se revela a nós. Quando referido à justiça, a rosto do outro injustiçado revela sua alteridade negada. O rosto é diferente da mera face. A face mostra a superficialidade do indivíduo, o rosto revela a sua condição humana. Enquanto a face permanece superficial, o rosto seria o modo através do qual, o outro nos revela na sua singularidade humana. O rosto se revela através do olhar. O olhar do outro é diferente da mera visão da face, o olhar do outro representa o modo como o outro se revela na sua intimidade, desse modo conheço o outro pela sua revelação de si, que é o rosto. O ser humano revela a sua condição através do rosto. Por isso, ela é irredutível às conceituações dialógicas e aos procedimentos formais.



O rosto injustiçado da vítima revela sua condição de sofrimento desumanizado, por isso transcende qualquer ficção de igualdade formal pensada sob a figura do estado de natureza. O rosto da vítima coloca em questão a validade de uma igualdade formal que desconhece, na realidade, a desigualdade concreta da injustiça histórica. O rosto é nudez do outro, é epifania da alteridade que se manifesta de forma aberta, gratuita. “Uma nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo –e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (LEVINAS, 2000a, p. 61). O rosto interpela sempre, na interpelação se estabelece o princípio da obrigação do interpelado.

A justiça procedimental fica interpelada quando confrontada com o *olhar do outro vitimado*. O olhar da vítima revela um sofrimento fruto da injustiça. O rosto dilacerado pelo sofrimento interpela por justiça e abre para o sentido da obrigação. A interpelação nos responsabiliza pela sua condição de injustiçado, nos obriga a dar resposta. O olhar do injustiçado, em Levinas, é uma epifania da condição humana. Só pelo olhar do rosto podemos ir além da mera exterioridade:

O terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. Não que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro (LEVINAS, 2000a, p. 190).

Quando desconhecemos o rosto do outro ou ignoramos seu olhar, o outro é facilmente reduzido a um conceito; nesse caso, é padronizado, assimilando-o a uma categoria normalizadora da ontologia. O rosto e o olhar revelam a singularidade de cada pessoa e sua condição de Infinito que habita no *sem fundo humano*.



O olhar é uma categoria epistemológica que excede qualquer conhecer racional. O olhar do outro ultrapassa o modo funcional de entendê-lo e a classificação utilitarista da sua pessoa. O outro, através do seu olhar, revela a dimensão insondável de sua humanidade, e interpela, responsabilizando-nos. A responsabilidade interpelada deriva da condição metafísica da alteridade que cria a obrigação para com o outro como relação necessária. Se o outro fosse despojado de seu olhar e de seu rosto, ele ficaria oculto, desconhecido ou reduzido a uma categoria formal:

A visitação de um rosto não é, portanto, o desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato e nu. Ele é despido de sua própria imagem. É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo (LEVINAS, 1993, p. 59).

O olhar do injustiçado excede o procedimentalismo da igualdade natural. A dimensão ética do rosto interpela a abstração a que foi reduzido pelos procedimentos abstratos da justiça. O rosto, ao revelar o sofrimento, demanda justiça, interpela e responsabiliza obrigando. A revelação é inerente à alteridade. Não se pode conhecer o outro pelo mesmo. Qualquer conceito que fizermos sobre o outro, sem acolher o que ele nos revela de si mesmo, será uma imposição totalitária nossa. O conhecimento do outro é revelação de si. Ao revelar-se, a alteridade da vítima mostra a sua in/conformidade com o universalismo da justiça procedimental. O universalismo reduz a alteridade da vítima à abstração, a revelação do seu rosto singulariza a injustiça que a condenou a sua condição de vítima. A justiça procedimental é impotente para captar a singularidade da injustiça. Contudo, a vítima existe como alteridade injustiçada. Essa condição se revela no rosto do seu ser único, que interpela, responsabiliza e obriga. A justiça só pode ser justa se levar em conta o olhar da vítima e a obrigação decorrente da singularidade da injustiça sofrida. Caso contrário, a justiça abdicará de sua missão principal para



se tornar um mero instrumento legal a serviço da ordem social. A justiça que emerge do olhar do outro é uma interpelação que obriga ao revelar sua condição de injustiçado, por isso excede a lei e fundamenta o direito. Ela é um reclamo por ética. É uma justiça primeira ou, se quisermos, a condição principal da relação ética que se põe como princípio que obriga o direito:

O tu não matarás é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem, há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto primeira pessoa, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo. (LEVINAS, 2000a, p. 80).

A interpelação do olhar da vítima não pode ser ignorada, sob pena de nos tornar cúmplices da injustiça que sofre. A interpelação ética que se revela no olhar do outro injustiçado é uma acusação contra o véu de ignorância que pretende encobrir a injustiça que padece. Ocultar a condição singular da vítima, e sua interpelação que obriga, sob uma abstração universal, pode ajudar a pensar um procedimento comum para o judiciário agir, mas não faz justiça às vítimas. O véu da ignorância universalista comete, em primeiro lugar, a injustiça de negar a alteridade da vítima em sua condição singular da injustiça sofrida. Todo universalismo reduz a alteridade à ontologia, o ser da vítima ao conceito jurídico, a injustiça sofrida à categoria criminal ou modo procedimental. Pela ontologia, o consenso do procedimento ocupa o lugar da vítima na definição do justo. A figura do véu de ignorância produz um universalismo abstrato que se confronta com o olhar interpelante do rosto da vítima¹⁰. O olhar revela a injustiça primeira que existe

¹⁰ Há de se reconhecer em J. Rawls (1985b, p. 20) uma boa intenção e grandes contribuições ao rigor procedimental, na sua teoria da justiça. Contudo, registramos a insuficiência de sua proposta para pensar uma teoria que leve em conta a alteridade das vítimas, tomando inclusive como referência o princípio, de inspiração kantiana, por ele formulado no início da obra que destaca a prioridade de cada pessoa sobre qualquer teoria da justiça, pois: “cada pessoa possui uma



na condição histórica das vítimas; uma injustiça que põe a obrigação para com o outro injustiçado como condição de justiça; uma justiça originária que restaure a alteridade da vítima, a sua dignidade humana negada pela injustiça padecida.

O rosto da vítima e seu olhar interpelador são o princípio da obrigação que demandam uma justiça primeira, aquela que faz uma opção preferencial, assimétrica, em favor dos injustiçados. A igualdade formal tem sentido num segundo momento, quando a alteridade das vítimas é restaurada por um ato de justiça e o outro vitimado perde a sua condição de vítima reerguendo-se na plenitude de sua humanidade. A justiça procedimental é um segundo momento da justiça, podemos dizer que é uma justiça secundária porque a justiça primeira é aquela que deve ser feita para restaurar a injustiça cometida contra as vítimas.

O ponto de referência da justiça não é o procedimento senão a injustiça histórica. O procedimento deve ser um meio para restaurar, mediante um ato de justiça, a injustiça cometida contra as vítimas. A justiça procedimental, para poder fazer justiça, deve ter um senso de obrigação e de di-simetria em favor das vítimas e de seu clamor de justiça. A condição do outro vitimado deve oferecer os critérios reais da justiça para os procedimentos formais. “O que deverei fazer com a justiça? É uma questão de consciência. É necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos (...)” (LEVINAS, 1987, p. 237). Um procedimento que não consiga reparar a injustiça cometida contra as vítimas, apagando a própria condição de vítima e restaurando a sua alteridade, esse procedimento, ainda que seja consensualmente formulado e com validade universal, é um procedimento eticamente viciado e conseqüentemente injusto.

O rosto desfigurado das vítimas invalida qualquer justiça procedimental que ignore a sua condição de injustiçados. A interpelação ética do

inviolabilidade fundamentada na justiça que inclusive o bem-estar da sociedade como um todo não pode atropelar”.



olhar do injustiçado é uma demanda por justiça que interpela o formalismo jurídico ou político e a ficção da igualdade natural de todos os afetados.

6. A condição de proximidade demanda a justiça como obrigação

A elaboração de uma fundamentação da obrigação que antecede ao direito envolve várias categorias da própria justiça, entre elas a de proximidade. Enquanto a justiça formal prioriza a abstração formal como método do justo, a concepção da obrigação de justiça da vítima exige proximidade à injustiça acontecida. Sem a aproximação à injustiça e à vítima que a sofreu, não será possível pensar o sentido do justo nem fazer justiça efetiva.

A igualdade tem que ser histórica ou não é igualdade! Esta é a grande máxima que se deriva da obrigação de justiça às vítimas. A igualdade procedimental é válida enquanto serve para restabelecer a igualdade histórica, caso contrário se torna um símbolo incorporado ao aparato simbólico que legitima os dispositivos de dominação social.

A igualdade formal, ao fazer do rosto das vítimas uma abstração ontológica, nos desculpa de qualquer responsabilidade ou obrigação sobre a injustiça do outro. A interpelação ética do rosto da vítima a cada um de nós desaparece sob as categorias formais. Num primeiro momento, pela abstração, somos pessoal e socialmente desobrigados da interpelação ética da injustiça sofrida pelas vítimas. No nosso modelo procedimental, deslocamos toda a responsabilidade e obrigação da justiça para os procedimentos estabelecidos e para as pessoas incumbidas de fazê-lo. Num segundo momento, a própria justiça formal sobrepõe o valor da aplicação do método a qualquer interpelação proveniente da vítima. Contudo, a proximidade do olhar do outro injustiçado interpela e obriga para além das abstrações. Quando somos confrontados com o



olhar da vítima, seu rosto da injustiça desconstrói qualquer abstração ontológica e nos translada ao espaço da interpelação ética, da obrigação de justiça. O sofrimento do outro nos aproxima de sua condição de vítima, traz para nossa intimidade a injustiça sofrida, nos torna responsáveis pela procura de justiça. “Dentro da proximidade do outro, me interpelam todos os outros do outro e a interpelação clama já justiça, reclama medida e sabe; é consciência. O rosto me interpela e se mostra entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade.” (LEVINAS, 1987, p. 236). A interpelação do injustiçado desconstrói a justiça formal pela qual o eu auto-legitima a sua indiferença. Quando o eu interpelado se abre para a acolhida do outro injustiçado, se produz a aproximação. O outro, ao que era indiferente pelo procedimentalismo formal da justiça, se torna o meu próximo. Sua injustiça me interpela para além do véu de ignorância que a ontologia estendeu sobre ele. A proximidade do outro vitimado me possibilita compreender sua demanda por justiça como obrigação. “A significação significa na justiça mas também – a justiça perpassa a justiça e minha responsabilidade para com o outro, na minha desigualdade para aquele de quem eu sou refém”. (LEVINAS, 1987, p. 237). A vítima, que é o meu próximo, me faz ver os limites de uma justiça que espera só pelos processos, em contrapartida, sua proximidade apela para minha capacidade ética de justiça, que é a obrigação. Esta, por sua vez, interpela o formalismo dos processos para olharem a demanda por uma justiça que restaure a injustiça sofrida e não a mera transgressão da ordem.

A justiça formal é cega, por princípio, para poder ser justa. Porém a cegueira procedimental lhe impede de enxergar o olhar do injustiçado. Não se sente interpelada pelo rosto do outro vitimado, para ela, a vítima é parte de um aparato objetivado. A alteridade da vítima fica diluída numa rede simbólica de instituições e procedimentos de justiça. A justiça formal só poderá ser interpelada se ocorrer uma aproximação da condição de vítima. O outro injustiçado é o meu próximo. Quando vivencio essa experiência da proximidade, estou apto a compreender as limitações



e carências do procedimentalismo da justiça. É a proximidade do injustiçado que abre a epistemologia para novos horizontes da ética e para inovadoras demandas de justiça como obrigação para com o outro.

A proximidade é muito mais que um valor moral, é uma dimensão antropológica que institui a condição ética da justiça. A proximidade do outro extrapola a dimensão ética até se transformar em interpelação, em obrigação por justiça. A justiça da proximidade só se resolve no compromisso histórico para restabelecer a dignidade para o outro injustiçado:

O outro é de golpe o irmão de todos os homens. O próximo que é a minha obsessão é já um rosto, comparável ou incomparável ao mesmo tempo, rosto único e em relação com os outros rostos, precisamente visível na sua preocupação pela justiça (LEVINAS, 1987, p. 237).

A condição histórica da vítima é um contrassenso de justiça para o procedimentalismo. Uma justiça que desconhece, por princípio, a situação histórica dos injustiçados comete, de início, uma segunda injustiça contra eles. Ao desconhecer a condição histórica dos injustiçados, o procedimentalismo comete a injustiça de considerar como naturalmente iguais àqueles que são historicamente desiguais. O procedimento legal não pode ministrar justiça equitativa, a partir de uma condição histórica de desigualdade pela decretação formal da isonomia procedimental. Quando a justiça procedimental desconhece a condição histórica dos vitimados para estabelecer uma igualdade formal, ela é, simplesmente, injusta. A igualdade formal desconhece a injustiça histórica que as vítimas carregam na sua condição de vítima.

7. A Justiça exige a responsabilidade que obriga como condição primeira



Uma outra dimensão da justiça das vítimas é a interpelação e a responsabilidade. A responsabilidade é uma consequência necessária da abertura ao outro. A abertura para a alteridade faz do outro o momento primeiro do eu. Antes de eu ser, o outro me precede. Nessa relação primeira, a presença necessária do outro é sempre uma interpelação. O outro me interpela antes de eu poder impedi-lo. A interpelação é inerente à relação. Interpelar é sinônimo de relacionar-se. A liberdade, uma vez mais, não é primeira, ela não pode evitar ser interpelada. Eis por que toda liberdade é sempre uma liberdade interpelada pelo outro. A interpelação traz consigo a responsabilidade. Ao ser interpelado sou responsabilizado, de alguma forma ou de todas as formas. A responsabilidade é prévia a minha liberdade. A relação com o outro coloca perante mim uma interpelação responsável que condicionará o ser da minha liberdade. A liberdade que eu exerço será sempre uma liberdade interpelada e responsabilizada. A relação com a alteridade é a condição histórica de sua existência e sua realização como prática, será sempre como resposta às interpelações. A liberdade, para Levinas, será o modo como eu respondo às interpelações do outro. Por isso a verdadeira liberdade se realiza como justiça.

O outro põe fim à liberdade arbitrária do eu, investindo-a como uma liberdade obrigada a dar resposta, ou seja, uma liberdade que é responsável pelo outro. O outro julga a liberdade exaltando-a à responsabilidade. Quando se produz o encontro com o outro, não tenho como me omitir à resposta da interpelação. O outro desperta o sujeito de sua ingênua espontaneidade, de sua ilusão de auto-suficiência e de sua ideia de liberdade arbitrária, ilimitada, instrumento de poder. A relação com o outro investe a liberdade como responsabilidade e moralidade, anterior a quaisquer certezas absolutas ou provas. A relação com o outro é ética, sua integridade sinaliza que a liberdade é sempre uma forma de justificar a resposta, e se realiza plenamente na justiça. A alteridade é sempre inexaurível, vem como infinito, pois a presença do outro “indica o fim dos poderes. Se já não posso ter



poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente a ideia que dele posso ter” (LEVINAS, 2000, p. 74), por sua dimensão infinita que chega e retira a soberania do eu, exige uma resposta, suplica em sua miséria e me torna responsável por ele; ela é uma responsabilidade que surge dentro de mim como exigência, como o verdadeiro imperativo categórico que se sobrepõe a minha liberdade e a condiciona a tal extremo que a minha liberdade não é mais livre para se eximir de dar resposta (BARTOLOME RUIZ, 2008. p 147).

Sou responsabilizado pela interpelação e qualquer que seja a escolha que eu fizer, minha liberdade é sempre interpelada. Sou livre para a indiferença ou para o acolhimento. Posso, como Caim, responder até clamar por meu direito à indiferença dizendo: “o que eu tenho que ver com a vida do meu irmão?”, mas não posso deixar de responder, pois quando me torno indiferente faço da indiferença a minha resposta. A minha liberdade sempre é interpelada e se exerce como resposta. Não é uma categoria ontológica, senão uma prática histórica. Não existe como categoria pura do estado de natureza, mas se exerce como prática da relação histórica. Liberdade é o tipo de resposta que dou à interpelação do outro. Sou livre para decidir a resposta, mas não para evitar a interpelação da responsabilidade. A liberdade investida confunde-se, pois, com a resposta ao outro (LEVINAS, 2000, p.75). O sentido originário da liberdade não remete à espontaneidade da vontade no sujeito, mas tem sua origem primeira na interpelação do outro. Ela se realiza como liberdade quando atende à responsabilidade pelo outro, encontrando aí sua justificação, no sentido de tornar-se justa, tornando-se liberdade ‘para’ justiça, para o outro.

A liberdade que provém da alteridade como relação primeira não é como a proveniente da autonomia, descompromissada. A liberdade, a partir da relação com o outro, é liberdade que, longe de ser uma espontaneidade natural, é resposta à alteridade do outro, resposta à súplica do sofrimento do outro que grita



e pede por justiça. “No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la mas torná-la justa” (LEVINAS, 2000, p.70).

A relação com o outro, para ser plena, há de ser uma forma de justiça. A liberdade existe em relação à prática da responsabilidade. Consequentemente, a verdadeira liberdade é aquela que se realiza como justiça. Ou seja, o sentido pleno da liberdade, aquele que a torna livre, é a que a realiza como uma prática histórica de justiça. A liberdade contra a justiça é um esvaziamento da liberdade, um formalismo ontológico que nega o sentido de ser livre. A liberdade existe como justificação de nossa prática. Somos livres porque podemos, devemos, justificar as nossas ações. Mas a justificação verdadeira da liberdade é aquela que a realiza na forma de justiça. A liberdade se justifica pela justiça. Fora dela, a liberdade se torna uma prática vazia da abstração ontológica ou um meio egocêntrico de existir. Justiça é o modo como o sujeito realiza em plenitude sua liberdade na forma de responsabilidade do outro:

A responsabilidade é o que, de forma exclusiva, me incumbe e que, humanamente, eu não posso rejeitar. Essa carga é uma suprema dignidade do único. Eu não posso me trocar, eu sou na medida que sou responsável (LEVINAS, 1991, p. 95).

O sentido da justiça a partir das vítimas, questiona o sentido da liberdade moderna. A modernidade exaltou um modelo de liberdade natural, ontológica. Contribuindo para que o eu moderno tenha-se tornado uma ego-ísta e ainda considere a sua ego-latria um componente antropológico da natureza humana, um estímulo articulador das relações sociais.

Não se pretende negar o valor da liberdade para a pessoa e para a sociedade, o que questiona é o sentido ego-ísta que a modernidade conferiu a esse símbolo. Além do mais, a visão ontológica da liberdade é uma falácia naturalista que não corresponde à condição histórica da subjetividade, nem à dimensão de abertura para a alteridade. A liberdade só existe na relação de abertura para o outro. O outro



não é o limite da minha liberdade, nem a liberdade do eu termina onde começa a do outro, como preconiza o “catecismo” do liberalismo moderno. “O outro absolutamente outro -outrem- não limita a liberdade do mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a” (LEVINAS, 2000, p. 176). Quando olharmos a liberdade desde as perspectivas da alteridade podemos, inclusive, inverter esse axioma dizendo que: “o outro é a condição de possibilidade para eu realizar a minha liberdade, já que a minha liberdade se expande com a liberdade do outro”.

A alteridade negada do injustiçado interpela ao extremo de exigir responsabilidade pessoal e coletiva com sua condição histórica. “Ouvir a sua miséria que clama por justiça não consiste em representar-me uma imagem, mas em colocar-me como responsável (...)” (LEVINAS, 2000, p. 193). A alteridade do outro injustiçado me interpela e me responsabiliza sob dois aspectos. Em primeiro lugar, tenho uma responsabilidade histórica. Eu sou responsável pela situação de injustiça em que o outro vitimado vive porque eu usufruo, pouco ou muito, das vantagens sociais e pessoais da injustiça social e histórica cometida. A injustiça do passado não está perdida num tempo sincrônico do esquecimento¹¹. Ela transcende o tempo de forma diacrônica. “A proximidade do próximo permanece como ruptura dia-crônica, resistência do tempo à síntese da simultaneidade.” (LEVINAS, 1995, p. 126). Atravessa a história diacronicamente e se faz presente nas sequelas humanas do injustiçado e do eu privilegiado. O injustiçado e o privilegiado do presente não são frutos da natureza, mas da história. A injustiça histórica não se apagou, ela está vigente no privilegio de uns e na exclusão de outros. O privilegiado e o injustiçado são os verdadeiros sujeitos da justiça histórica. A diacronia da injustiça exige uma

¹¹ Benjamin entende que o passado não é um tempo morto, senão que o acontecimento passado pode reverberar no presente como uma faísca que incendeia nosso tempo. “Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo tal como foi. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo” (BENJAMIN, 2012, p. 11).



responsabilidade imediata para com os injustiçados¹². Responsabiliza àqueles que na sua condição histórica de privilegiados, usufruem as vantagens das injustiças cometidas no passado. Eles não são os responsáveis das injustiças do passado, mas são responsáveis por reparar a injustiça no presente. Negar-se a isso, é negar-se à justiça. Negar tal responsabilidade é responder, outra vez, “o que tenho eu que ver com a sorte de meu irmão?”. A condição diacrônica da injustiça faz dos injustiçados nossos próximos e nos responsabiliza pela injustiça que eles sofrem:

A alteridade negada do injustiçado nos responsabiliza também pela sua condição sob pena de querer conviver de forma natural com a injustiça. Se não nos responsabilizamos pela situação do injustiçado, nos tornamos, de fato, colaboradores com a perpetuação da injustiça. “Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma idéia abstrata e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é um momento (LEVINAS, 2000, p. 192).

Não importa qual o grau de responsabilidade inicial que nós temos na condição do injustiçado, ao sermos interpelados por eles, todos somos responsáveis por se perpetuarem nessa condição de injustiça ou por conseguir se emancipar dela.

A justiça das vítimas excede os procedimentos e só se realiza no compromisso histórico que restaura a injustiça cometida. A justiça das vítimas (me) responsabiliza com o sofrimento dos injustiçados. Esta é uma justiça que só se realiza como compromisso ético e que não pode ser reduzida a mero ato procedimental. Desde a perspectiva das vítimas, a ética se constitui na relação primeira do ser humano. Ela é condição metafísica da existência humana. A ética como metafísica primeira confere às vítimas o critério primeiro de justiça. A condição da vítima, restaurar sua alteridade negada, é fazer com que a justiça se torne justa.

¹² Como diz Benjamin: “O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção” (BENJAMIN, 2012, p. 10).



A interpelação da vítima é a justiça primeira, é a condição de possibilidade da ética. Se a justiça das vítimas for negada, ignorada ou apagada, todo o edifício social será levantado sobre uma falácia ética. As instituições sociais se sustentarão sobre alicerces procedimentais ou argumentativos formados pela areia das abstrações ontológicas. Os próprios atos de justiça institucional ou social ficarão viciados não por um defeito de forma, mas por uma injustiça de fundo.

Se a justiça das vítimas não for incorporada como justiça primeira, a ética será, simplesmente, esvaziada. Sem a justiça primeira exigida pelas vítimas, os fundamentos éticos de qualquer relação social ou de qualquer instituição se converterão em aparatos simbólicos de legitimação do poder. Sua estrutura ética estará corroída pela injustiça primeira que nega o reconhecimento (e a justiça) aos injustiçados. A ética será mera retórica procedimental e o procedimentalismo se converterá numa retórica vazia.

Conclusão

A questão inicial que propusemos neste ensaio era pensarmos os argumentos que fundamentariam a obrigação como princípio que antecede o direito. Simone Weil ousou na maneira de propor esta inversão do axioma moderno do direito, porém aferimos do pensamento de Levinas os principais argumentos para justificar esta inversão axiomática da obrigação.

Os argumentos de Levinas destacam que a relação com o outro é nossa dimensão primeira, que antecede a própria constituição do sujeito, uma vez que ele é o resultado histórico dessas relações. Por isso, a relação com o outro é metafísica, ou seja, é necessária para a constituição de nossa própria humanidade. Não temos a opção livre de escolher, ou não, nossa abertura para a relação com o outro, ela é condição *sine qua non* para sermos humanos. Essa condição primeira,



que nos vincula ao outro e nos torna humanos, contém em sua raiz o princípio da interpelação do outro que, por sua vez, estabelece a responsabilidade e obrigação como dimensão constitutiva de toda relação.

A partir deste princípio de obrigação inerente à condição humana, é que o discurso dos direitos humanos deverá avançar para pensar, não tanto os direitos que se tem, mas as obrigações para com os outros. A vida humana, quando é pensada e defendida a partir do marco jurídico dos direitos, sempre se encontra limitada e capturada pela própria lógica jurídica. Se libertarmos a vida humana do direito para pensá-la a partir da obrigação, abre-se um campo novo de relações que extrapolam a mera dimensão jurídica, ampliando a ação para o horizonte da condição ética da existência humana, em que viver é muito mais do que ter direitos.

Referências

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M. M. Emmanuel Levinas, alteridade e alteridades – Questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de, FARIAS, André Brayner de, FABRI, Marcelo. *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madri: Visor, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. Vozes: RJ, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madri: Caparrós, 1995.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000a.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 2000b.



LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

MATE, Reyes. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.

MATE, Reyes. *Memórias depois de Aushwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

RABINOVICH, Silvana. “La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad”. In. MARDONES, José Maria e MATE, Reyes (org.). *La ética de las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003, p. 50-76.

RALWS, John. *Teoría de la justicia*. México: FCE, 1985a.

RALWS, John. *La justicia como imparcialidad*. México: FCE, 1985b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Ouvres Complètes. Tomo III, Paris: Gallimard, 1964.

SUCASAS, Alberto. “Difícil política, justicia y mesianismo en Levinas”. In. ZAMORA, José A. e MATE, Reyes (org.). *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos, 2011, p. 115-150.

WEIL, Simone. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Les Éditions Gallimard, 1949.

ZAMORA, José A. e MATE, Reyes (org.) *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos, 2011.