

Da fruição à hospitalidade: sujeito, natureza e cultura dos direitos humanos

From fruit to hospitality: subject, nature and culture
of human rights

Felipe Rodolfo de Carvalho¹⁵⁴

Resumo: Este artigo procura re-ler e re-pensar os direitos humanos a partir de uma outra inteligibilidade. Num diálogo entre a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e o pensamento do filósofo Emmanuel Levinas, oferece uma perspectiva diversa para a compreensão do sujeito, da natureza e da cultura dos direitos humanos. Encarados como expressão jurídica de acolhimento, os direitos humanos perdem a qualidade de meros direitos de fruição e assumem a alta condição de direitos de hospitalidade, em cujo centro de preocupação se coloca a questão da alteridade.

Palavras-chave: Direitos humanos; Declaração Universal dos Direitos Humanos; Fruição; Hospitalidade; Alteridade.

Abstract: This article seeks to re-read and re-think human rights from another intelligibility. In a dialogue between the Universal Declaration of Human Rights of 1948 and the thought of the philosopher Emmanuel Levinas, it offers a diverse perspective for understanding the subject, the nature and the culture of human rights. Faced as a legal expression of welcome, human rights lose the quality of mere rights of enjoyment and assume the high status of rights of hospitality, in whose center of concern is the question of alterity.

Keywords: Human rights; Universal Declaration of Human Rights; Enjoyment; Hospitality; Alterity.

154 Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela FD/USP. Professor universitário. Membro do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso – IHGMT.

Introdução

Provocando uma ambígua sensação que vacila entre o entusiasmo e uma certa frustração, os direitos humanos acenam no cenário contemporâneo como “a única ideologia da praça, a ideologia após o fim das ideologias, a ideologia do fim da história” (DOUZINAS, 2009, p. 16). Embora tentativas sobejem no sentido de desqualificá-los a todo custo, como se se tratassem de um mal a ser erradicado por supostamente corromper os espíritos incautos que nela habitam¹⁵⁵, os direitos humanos se afiguram, hoje, como “um legado do qual não se pode abrir mão” (BITTAR, 2009, p. 284). O efeito causado pela multiplicação de normas internacionais no decurso do pós-guerra, com especial destaque para a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, alargando o âmbito de proteção da pessoa humana para além das fronteiras dos Estados e dos seus respectivos acervos de direitos fundamentais, é a impressão de que os direitos humanos alcançaram finalmente o seu triunfo, apenas atenuada, porém, quando se atenta para a sua real e paradoxal condição. A afirmação histórica dos direitos humanos (vide COMPARATO, 2010), se bem que repercutindo no plano fático, com avanços cuja importância a civilização ocidental talvez ainda não esteja em plenas condições de absorver, remanesce ainda de algum modo como texto de uma carta de boas intenções. Tudo se passa como se, no processo da afirmação histórica, o aspecto da afirmação ainda se sobrepusesse sobre a sua dimensão histórica, desigualando o peso dos componentes da expressão. O triunfo dos direitos humanos tende, num mundo desacreditado no próprio homem, a se eclipsar nas sombras de um discurso meramente retórico, a descambar num imenso desastre prático, a resvalar da estatura de ideal à “sub-condição” de menor denominador comum (cf. DOUZINAS, 2009, p. 23, 30 e 129).

155 “De reivindicação democrática central no processo da chamada abertura política, defendida por amplos setores da sociedade, os direitos humanos foram transformados, no contexto de discussões sobre a criminalidade, em ‘privilégios de bandidos’ a serem combatidos pelos homens de bem” (CALDEIRA, 1991, p. 162).

O hiato entre a proclamação formal dos direitos humanos e a sua efetividade na vida das pessoas constitui, desde logo, o primeiro sintoma de que nem tudo vai tão bem. O fato é que o reconhecimento jurídico da dignidade humana pelas “nações civilizadas”, a par da manifestação global da inalienabilidade do direito à vida, do direito à liberdade, do direito à igualdade etc., contrasta com a pertinácia da fome, com a constância das epidemias, com a obsessão da exploração. É no mínimo assustadora a discrepância entre a generalização dos direitos humanos, em tese capaz de colocar a todos sob um pé de igualdade, e a particularização do seu usufruto, concretamente a instituir entre cada um o abismo da desigualdade. Já arraigada no senso comum, não há como não vir à tona a conclusão de que, num mundo de iguais, há sempre alguns mais iguais do que outros... Não obstante a identificação de uma mesma natureza humana, convive-se sem grandes dificuldades com o descompasso “entre os que podem e os que não podem utilizar-se das maravilhas do engenho humano” (COMPARATO, 2010, p. 541). Os direitos humanos, densamente difundidos, mas nem tanto respeitados, não parecem constituir óbice para que entre o Eu, “minoría abastada”, e o Outro, “maioría carente”, se escave cada vez mais um profundo fosso social (COMPARATO, 2010, p. 541). Desprovidos, portanto, de sentido normativo, como se o seu dever-ser não se dirigisse à realidade senão para conservá-la no seu rígido status quo, os direitos humanos, elevados à condição de ideologia da pós-modernidade, se apresentam como o “alicerce plástico” mais acomodado a uma sociedade praticamente sem heranças e sem esperanças.

Desabonadas quaisquer ideias firmes a partir das quais fosse possível controlar a desordem provocada pelo esfacelamento das referências últimas, os direitos humanos remanescem como um saldo, para não dizer um resto, que convém conservar no cerne das relações humanas e políticas, ao menos até que as reminiscências do horror do século passado aos poucos estejam inteiramente varridas da consciência das próximas gerações. Enquanto os direitos humanos não

atingem definitivamente o seu fim, alçam-se sub-repticiamente à qualidade de arma destinada à sua própria eliminação. Esvaziados do seu sentido ético – pelo qual se erigem em instrumento de crítica do passado e do presente, como também em chave de abertura para o futuro –, transmutam-se em instrumento estratégico para a legitimação de grupos políticos, para a validação de acordos interessados e para a justificação do assassinio. Pode-se fazer tudo em nome dos direitos humanos... inclusive violá-los – a paz na bandeira hasteada constitui também alvará para a guerra. A experiência das “intervenções autorizadas” e dos “conflitos justificados”, de Ruanda a Kosovo, do Iraque à Sérvia, do Afeganistão à Síria, demonstra ao extremo como é possível transformar uma cultura dos direitos humanos numa retórica dos direitos humanos, de tal sorte a traduzir o seu pretense triunfo em ocasião mais propícia à sua utilização como trunfo¹⁵⁶. Em todo caso, o certo é que, “ao potencialmente justificar tudo, os direitos humanos acabam justificando nada” (DOUZINAS, 2009, p. 259). Mas, enquanto objeto disforme, item maleável, se oferecem à disputa alheia como bens de que se vale para um ou outro fim, em que cada vez mais um secreto viés utilitário suplanta sua originária dimensão crítica e utópica (cf. DOUZINAS, 2009, p. 123-125), o que só é possível, no entanto,

156 É precisamente esse o diagnóstico de Habermas: “Independentemente da força meramente simbólica dos direitos fundamentais em muitas das democracias de fachada da América do Sul e de outros lugares, na política dos direitos humanos das Nações Unidas revela-se a contradição entre a ampliação da retórica dos direitos humanos, de um lado, e seu mau uso como meio de legitimação para as políticas de poder usuais, de outro. (...) Lembro o caráter seletivo e monocular das decisões do Conselho de Segurança não representativo, que é tudo menos imparcial, ou a tentativa hesitante e incompetente de impor intervenções autorizadas – e seus oportunos fracassos catastróficos (Somália, Ruanda, Darfur). Essas operações policiais ainda continuam sendo conduzidas como guerras, nas quais a morte e o sofrimento da população inocente são descritos pelos militares como ‘danos colaterais’ (por exemplo, Kosovo). Os poderes de intervenção ainda não demonstraram em nenhum caso que são capazes de reunir a força e a persistência necessárias (...) para reconstruir a infraestrutura destruída ou desintegrada das regiões pacificadas (como o Afeganistão). Quando a política dos direitos humanos torna-se um mero simulacro e veículo para impor os interesses das grandes potências; quando a superpotência empurra para o lado a Carta das Nações Unidas e arroga-se o direito de intervir; quando ela conduz uma invasão que viola o direito das gentes humanitário e a justifica em nome de valores universais, então se confirma a suspeita de que o programa dos direitos humanos consiste em seu mau uso imperialista” (HABERMAS, 2012, p. 32-33).

uma vez que os direitos humanos assumam irrevogavelmente o estatuto de direitos positivos.

Direitos humanos e trivialização

Em certo sentido, a proliferação internacional de normas de direitos humanos no século XX apenas dá sequência, num patamar mais abrangente, ao processo de positivação do direito natural encetado pelas constituições no final do século XVIII. Positivados nacional ou internacionalmente, os direitos humanos se colocam à disposição do homem. No diagnóstico de Tercio Sampaio Ferraz Jr. (1990), trivializam-se... Perdem, por assim dizer, sua transcendência, imanentizando-se num repertório de normas das quais não se distinguem em essência senão pelo seu privilegiado assento numa ordem hierárquica. Se bem que reivindicando uma anterioridade em face da sua proclamação, os direitos humanos não se constituem efetivamente enquanto não passam pelo crivo performativo de uma assembleia juridicamente soberana. “Direitos humanos” tornam-se aquilo que Eu, soberano interna e externamente, reconheço como tal, de maneira isolada ou em concurso com outros Eus soberanos. Se uma universalidade qualquer daí advém, manifesta-se apenas na qualidade de uma universalidade empírica, visto que alicerçada na “solidariedade competitiva dos governos”, nos seus “interesses pragmáticos”, nos seus “cálculos de política internacional” (DOUZINAS, 2009, p. 134).

Um fenômeno de algum modo perverso se verifica, pois, na positivação dos direitos humanos. Eles se pervertem, se trivializam, porque sua inscrição na imanência de um ordenamento jurídico entenebrece sua eminência. Tornados meros objetos da vontade, bens ou coisas cuja proteção depende não só de remédios jurídicos, de táticas econômicas ou de jogos políticos, mas também da força, “eles se proliferam, se difundem e se alteram” (FERRAZ JR., 1990, p. 111), sem que nem mesmo para isso seja necessário cortar ou acrescentar dispositivos. Tributário de todas as mutações, o sentido dos direitos humanos nem sempre se desloca com a mesma ter-

nura do deslize da metáfora, mas muitas vezes sob a violência do golpe do martelo, incitada pela premência dos negócios em disputa, pelo afobamento das circunstâncias contingentes ou pela insensibilidade dos que seguram a caneta sem sentir o peso que a porta. Os direitos humanos deixam, portanto, de sensibilizar... Feitos meros elementos do sistema jurídico, não atingem as pessoas senão indiretamente, como conteúdo de uma norma que as aproveita apenas enquanto atende algum interesse particular. Instalados no direito objetivo, a que se recorre na qualidade de um estoque em que se depositam possíveis pretensões, os direitos humanos valem à medida que servem, e não valem à medida que não servem... Mesmo, portanto, mantendo “[...] sua condição de núcleo básico da ordem jurídica, nem por isso deixam de ser objetos descartáveis do consumo” (FERRAZ JR., 1990, p. 112).

Encarados como a “ideologia do fim”, parecem engatar o próprio processo do “fim da ideologia”, retirando dela o que nela há de mais próprio: sua rigidez e sua limitação¹⁵⁷. Se, por um lado, os direitos humanos conservam um caráter ideológico na condição de componente fixo de toda ordem jurídica, imunizado contra todo questionamento, posição a que se não recua, precisamente por constituir ponto de partida a que se submetem correntes as mais divergentes, por outro, não atuam de modo a controlar, a avaliar e a estabilizar os valores neles implicados. A ideologia dos direitos humanos traduz-se,

157 Baseio-me, aqui, na definição de Tercio Sampaio Ferraz Jr.: “Estas [as ideologias] são conjuntos mais ou menos consistentes, últimos e globais de avaliações dos próprios valores. Assim, enquanto os valores, por sua abstração, são expressões abertas e flexíveis, as ideologias são rígidas e limitadas. Elas atuam, ao avaliar os valores, no sentido de tornar conscientes os valores, estimando as estimativas que em nome deles se fazem, garantindo assim o consenso dos que precisam expressar seus valores, estabilizando, assim, em última análise, os conteúdos normativos. (...) As ideologias, portanto, conjugam os valores, hierarquizando-os, permitindo que se os identifique, quando em confronto, que se opte pela justiça contra a ordem ou pela ordem contra a liberdade, pela dignidade contra a vida etc. Ao contrário dos valores, que são núcleos significativos mais abstratos e podem, por isso, representar mais genericamente o sentido do consenso social, as ideologias são fechadas, delimitadas, não dialogam, mas polemizam entre si e buscam a hegemonia de umas sobre as outras. (...) Em sua contraposição polêmica, as ideologias funcionam, pois, como mecanismo estabilizador, mas também atuam como mecanismo de denúncia de outras ideologias” (2007, p. 112-113).

assim, numa ideologia simplesmente formal, já esvaziada de todo conteúdo que pudesse atuar em vista de uma ordenação dos valores. Por assim dizer, os direitos humanos tornam de algum modo tudo possível à medida que tudo é passível de se converter em direitos humanos... Na ausência de padrões materiais em que se aferrar, o que determina a natureza humana de um direito é apenas o próprio desejo do homem, esquecido de que, conquanto tudo possa, nem tudo lhe convém (1 Co-ríntios 6:12). A proliferação dos direitos humanos portanto, numa saga muitas vezes desorientada, amiúde conduzida apenas pela ambição de consumi-los vorazmente, e nem tanto pela determinação de superar injustiças, torna cada vez mais indefectível a constatação epigráfica de Eduardo C. B. Bittar (2009, p. v): “Uma sociedade cheia de direitos é uma sociedade vazia de justiça.” A ideologia dos direitos humanos cria uma situação de “uniformidade pela indiferença” (FERRAZ JR., 1990, p. 112). É precisamente enquanto núcleo indiscutível, mas já destituído de um sentido orientador capaz de nortear usos adequados, que conservam a sua dimensão utilitária: simplesmente abrem diversas possibilidades de ação, indiferentes a todas elas. Neutralizados e instrumentalizados, o reconhecimento formal dos direitos humanos no plano internacional como normas de *jus cogens* muitas vezes se defronta com sua real utilização como *soft law*¹⁵⁸, isto é, como um direito mole, plástico, flexível, sujeito às intermitências

158 “A evolução da sociedade internacional fez emergir, no século XX, dois novos grupos de normas jurídicas diretamente ligadas à reformulação das fontes do Direito Internacional: o *jus cogens* e a *soft law*. Trata-se de uma nova tendência de produção de normas no Direito Internacional com características diametralmente opostas: as primeiras (normas de *jus cogens*) são rígidas, enquanto as segundas (normas de *soft law*) são em tudo flexíveis. (...) Tais normas de *jus cogens*, por serem imperativas e inderrogáveis, opõem-se ao antigo *jus dispositivum* – composto de regras emanadas da livre manifestação da vontade das partes (...). Portanto, o que veio fazer a teoria do *jus cogens* foi limitar a autonomia da vontade dos entes soberanos (*jus dispositivum*) na esfera internacional, assim o fazendo com vistas a assegurar a ordem pública (*ordre public*) no cenário mundial. (...) Apesar de não se ter ainda, na doutrina internacionalista, uma conceituação adequada do que seja *soft law* – que, em português, pode ser traduzida por direito plástico ou direito flexível –, pode-se afirmar que na sua moderna acepção ela compreende todas aquelas regras cujo valor normativo é menos constringente que o das normas jurídicas tradicionais (...)” (MAZZUOLI, 2008, p. 132-133, 135 e 138).

da vida pós-moderna e dos interesses econômicos, políticos, sociais etc. que a permeiam.

A angustiante realidade dos direitos humanos na pós-modernidade parece por isso mesmo convalidar uma certa suspeita quanto ao seu papel. Sua carestia de efetividade, ou mesmo sua “efetividade” trágica, torna inconcussa a convicção de que os direitos humanos se prestam a propósitos inconfessáveis... O clima se mostra atraente para o alastramento no plano intelectual de posições anti-humanistas. Desde logo, é a concepção de homem camuflada na expressão abstrata “direitos do homem” ou “direitos humanos” que, uma vez desvelada, tende a pôr em xeque sua almejada idoneidade. Afinal: Quem é o humano dos direitos humanos? Qual a natureza dos direitos humanos? Que espécie de cultura jurídica se estabelece com base nos direitos humanos?

O “Homem” dos direitos humanos, seus direitos e sua cultura jurídica

Inspirada acima de tudo num ideal de igualdade, a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, buscava se contrapor a um modelo de sociedade assentado numa diversidade de estamentos. O Homem, figura abstrata em cujo espaço cada um poderia se considerar incluído na qualidade de membro da espécie, detentor de uma mesma natureza humana, visto que dotado de razão, diferença específica que a todos subsumia numa posição de igualdade, despontava aí como conceito apropriado aos fins revolucionários. Juntamente com o Cidadão, representação política que fazia do indivíduo um participante não só de uma ordem universal, mas também de uma ordem nacional¹⁵⁹, aparentemente acenava para uma era em que a generalidade da condição humana

159 “Muito se discutiu a razão da dupla menção, ao homem e ao cidadão, no título da Declaração. A explicação mais razoável parece ser a de que os homens de 1789 (...) não se dirigiam apenas ao povo francês, mas a todos os povos, e concebiam portanto o documento em sua dupla dimensão, nacional e universal. As ‘disposições fundamentais da Constituição de 1791, aliás, fazem a nítida distinção entre os ‘direitos do homem’, independentemente da sua nacionalidade, e os ‘direitos do cidadão’, próprios unicamente dos franceses” (COMPARATO, 2010, p. 163).

daria cobro aos privilégios existentes. Como iria ficar claro depois, a ambição igualitária visava “muito mais a supressão das desigualdades estamentais do que a consagração das liberdades individuais para todos” (COMPARATO, 2010, p. 148). Uma abstração humana se revelava necessária para que um formato de homem particularizado no fim de contas se sobressaísse: le bourgeois do sexo masculino e de pele branca¹⁶⁰. À questão de saber quem é o homem dos direitos do homem¹⁶¹, Marx (2010, p. 48 e 50) respondia sem hesitação: “Quem é esse homme que é diferenciado do citoyen? Ninguém mais ninguém menos que o membro da sociedade burguesa. (...) homem egoísta, [...] indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade.” O homem dos direitos do homem não era, portanto, o Outro homem... A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, numa linguagem individualista, subscrevendo uma concepção liberal de liberdade, satisfeita com uma igualdade formal, dava pouca atenção à alteridade de Outrem (cf. ROJAS, 2015, p. 405-406), circunscrito à categoria de uma liberdade em confronto com outras liberdades, de modo a requerer a intervenção limitativa da lei, consoante o disposto no seu artigo 4º¹⁶².

Marx logo percebeu, portanto, que o homem dos direitos do homem se tratava de um homem individualista, membro de uma sociedade atomizada, da qual todos participariam

160 “Este é o homem dos direitos do homem, uma abstração que tem pouca humanidade quanto possível, uma vez que ele descartou todos os traços e qualidades que constroem a identidade humana. (...) Como existência da espécie, todos os homens são iguais, pois compartilham igualmente alma e razão, a diferencia específica entre os humanos e os outros. Mas (...) essa igualdade, o elemento mais radical das declarações, aplicava-se somente ao homem abstrato da existência da espécie e a seu complemento institucional, o sujeito jurídico. Era de valor limitado para os não propriamente homens (ou seja, homens sem propriedade), mais ainda para mulheres e completamente negado para aqueles definidos como não-humanos (escravos, colonizados e estrangeiros)” (DOUZINAS, 2009, p. 134).

161 “As declarações clássicas afirmam que os direitos humanos pertencem ao ‘homem’. Portanto, eles pressupõem logicamente um substratum ou subjectum, ‘homem’, para quem são dados” (DOUZINAS, 2009, p. 106). Sobre o tema do “sujeito dos direitos humanos”, vide PEQUENO, 2010, p. 153-167.

162 “Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique a outrem; em consequência, o exercício dos direitos naturais de cada homem só tem por limites os que assegurem aos demais membros da sociedade a fruição desses mesmos direitos. Tais limites só podem ser determinados pela lei.”

apenas na condição de mônadas isoladas. O direito de um homem assim concebido não poderia ser senão seu espelho: “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo” (MARX, 2010, p. 49). Conhecida pelo famoso tríptico “liberté, égalité, fraternité”, talvez não tenha sido por qualquer motivo que a fraternidade não tenha entrado desde logo na primeira declaração da Revolução Francesa¹⁶³. Na ausência de um princípio de proximidade a nortear a ideia de liberdade, um princípio de separação se colocava de algum modo como a sua principal chave de leitura. Marx notou a conexão entre o direito de liberdade e o direito de propriedade, enfatizado pelo texto como inviolável e sagrado (art. 17). E isso não só porque os limites da liberdade estabelecidos pela lei assemelhavam-se aos limites da propriedade postos pela cerca¹⁶⁴, mas também porque a liberdade, à luz da propriedade, fazia de todo direito um direito de fruição¹⁶⁵.

163 “É significativo, a esse respeito, que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, só se refere à liberdade e à igualdade. A fraternidade fez sua entrada na Constituição de 1791, como um dos objetivos da celebração de festas nacionais: ‘Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie e aux lois.’ [Serão estabelecidas festas nacionais a fim de conservar a lembrança da Revolução Francesa, de cultivar a fraternidade entre os cidadãos e de ligá-los à Constituição, à Pátria e às leis.] O tríptico famoso só veio a ser proclamado oficialmente com a Constituição republicana de 1848 (Preâmbulo, IV)” (COMPARATO, 2010, p. 148).

164 “A liberdade equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo a não prejudicar o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca” (MARX, 2010, p. 49).

165 “O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (à son gré), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. Mas, acima de tudo, ela proclama o direito humano, ‘de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie’ [de fruir e de dispor a seu bel prazer dos seus bens, das suas rendas, do fruto do seu trabalho e da sua indústria]” (MARX, 2010, p. 49).

É curioso notar um sutil, mas relevante, deslocamento que ocorre entre os textos das declarações de 1789 e de 1793, modificando a finalidade da associação política da “conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem” para a “felicidade comum”, ficando agora explícito que um governo se impõe como necessário com vistas a “garantir ao homem a fruição de seus direitos naturais e imprescritíveis”. A fruição, la jouissance, modo prototípico de relacionamento do homem com o seu direito de propriedade, se eleva discretamente à postura universal do homem ante qualquer espécie de direito humano – os direitos humanos são objeto de fruição do homem; o homem dos direitos humanos frui dos seus direitos; antes mesmo da sua conversão em objeto de uso, ou de troca..., os direitos humanos fazem parte do universo de coisas oferecidas ao homem enquanto homem que frui das coisas: “Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispendio: eis o humano!” (LEVINAS, 2011, p. 125).

A fruição, o gozo, o desfrute, se revelam, portanto, como modalidade fundamental do homem dos direitos humanos em face dos próprios direitos humanos. Na fruição, realiza-se a “independência da felicidade” (LEVINAS, 2011, p. 105). The pursuit of happiness não se destaca da busca pela fruição de direitos: o homem é feliz quando e enquanto frui dos seus direitos. Num fruir que não se confunde com utilizar. Fruir-se independentemente da utilidade da coisa, ou até mesmo a seu despeito. A fruição importa porque implica prazer, porque dá gosto, porque tem sabor – porque é simplesmente saborear, desfrutar, sorver. Posso fruir as minhas férias, mas posso além de tudo fruir o meu próprio direito às férias... De modo que o direito em si mesmo se me afigure como coisa que me alegra, que me contenta, que me felicita, apenas pelo fato de eu gozar genericamente de direitos... Os direitos me alimentam, são alimentação, revigoram minha energia, causam-me satisfação, preenchem a minha vida, fazendo da vida já um amor da vida, uma paixão por direitos, uma procura de saciedade. Na minha fruição, na

realização da minha felicidade, sou eu quem também me realizo: a cada vez que gozo dos meus direitos, constituo-me como soberano, afirmo minha independência, existo como se a existência se resumisse à minha existência.

De certo modo, comprazo-me com esta ambiguidade dos direitos humanos: direitos presentes, direitos ainda futuros; direitos realizados enquanto proclamados, direitos ainda por se realizar na minha própria fruição. No coração dos direitos humanos, uma necessidade, uma falta, uma sede, se perpetua para tornar possível a própria satisfação. Contrasta com a ambição de um mundo em que os direitos humanos estejam plenamente realizados a ânsia humana de fruir. Não pode haver satisfação, saciedade, felicidade, num mundo em que todos os direitos humanos se tornaram efetivos. “A fruição”, afirma Levinas (2011, p. 103), “é feita da recordação da sede [...]. É ato que se recorda da sua potência.” Não pode haver felicidade num mundo onde não há mais necessidades, mas apenas onde toda necessidade é em tese passível de satisfação – “A felicidade consiste em satisfazer as suas carências, e não em eliminá-las” (LEVINAS, 2011, p. 109)¹⁶⁶. Assim compreendida, a felicidade pela fruição é antes de tudo individual, e não coletiva. “Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. [...] inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada” (LEVINAS, 2011, p. 126).

No interlúdio entre a necessidade e a satisfação, instala-se, contudo, o incerto. Depara-se a felicidade com a insegurança, com a imprevisibilidade, com a precariedade do amanhã. Na mera fruição, os direitos estão todos para mim, à minha disposição, mas ainda não me pertencem. Não ocorreu, por assim dizer, a acumulação primitiva... o arresto

166 Levinas insiste nesta ideia: “A necessidade é amada, o homem é feliz por ter necessidades. Um ser sem necessidades não seria mais feliz do que um ser necessitado – mas ficaria de fora da felicidade e da infelicidade” (LEVINAS, 2011, p. 139).

original, a assunção de algo como meu pela apanhação, pela captação, pela tomada, que fundam a posse e a propriedade dos direitos. A fruição antecede o trabalho, mas é o trabalho que torna a fruição segura pela transformação da natureza em mundo, pela transformação da matéria em coisa, pela transformação dos direitos in natura em direitos positivos, agora suscetíveis de manipulação. O indeterminado dos direitos naturais se deixa dominar pela mão do homem. O homem que trabalha, que põe suas mãos à obra, que molda os direitos segundo sua vontade, é desde logo um legislador. Um mundo se constrói em torno da lei que, pelo corte dos direitos naturais, pela sua delimitação, transfigura o seu modo de fruição. A mão que apanha um direito indefinido, fazendo dele um direito próprio, uma propriedade, também o resguarda, o põe a salvo, o estoca para o dia seguinte. O gozo reprimido de hoje é o gozo garantido de amanhã. É preciso tomar uma pro-vidência (SUSIN, 1984, p. 53). A felicidade, cuja consumação se dá no gozo que é “imediatez evanescente da bon-heur” (SUSIN, 1984, p. 51), deve ser assegurada num tempo que lhe confira uma certa durabilidade. Doravante, a felicidade é um projeto do futuro, gozo organizado pela castração que promove sua permanência. Na sua limitação, diz-se a liberdade da fruição. O homem dos direitos humanos frui na medida em que a lei assegura a “satisfação dos desejos sem prejuízo à liberdade e aos prazeres dos outros homens” (LEVINAS, 2002, p. 345), isto é, na medida em que faz do espaço construído pelos seus direitos humanos subjetivos um zona franca moral em que a fruição, agora acautelada, pode se verificar a seu bel prazer. O homem dos direitos humanos se regozija com a sua própria possibilidade de gozar, enfurecendo-se, por sua vez, contra o que quer que venha a molestar o gozo. A minha fruição me inspira “uma espécie de desenvolvimento da minha existência em vista de mim mesmo, em vista da minha conservação e da minha vantagem” (SALANSKIS, 2011b, p. 136). Ela me coloca, portanto, num duelo contra as forças da natureza e numa rivalidade contra o próximo

que pode interrompê-la, obstruindo “a recorrência das minhas satisfações” (SALANSKIS, 2011b, p. 136). A fruição me instala imperceptivelmente numa cultura jurídica em que a cegueira e o litígio determinam o convívio comum.

Na boa-hora da fruição, não se pode falar ainda de *connaissance* nem de *reconnaissance*, mas apenas de *me-connaissance*. É que se a experimenta como nos “êxtases solitários da droga, em que já não se tem necessidade de nenhuma relação inter-humana e em que, finalmente, todas as responsabilidades se desenlaçam” (LEVINAS, 2002, p. 354). Aí, Outrem é simplesmente ignorado. A fruição, modalidade prototípica de relação do homem com o seu direito, alça “o ópio à religião do povo”¹⁶⁷, fundando uma estranha comunidade de indivíduos “ligados” pelo anelo “partilhado” de se desligar uns dos outros no instante fugaz da satisfação. Enquanto frui, o homem está tomado pelo véu da ignorância. Bizarra pro-visão! As necessidades acoçam a cada um numa cegueira completa perante a realidade da alteridade. Numa sociedade estimulada à fruição desenfreada, pode-se fruir dos seus próprios direitos enquanto os direitos dos Outros são espicaçados. A mais drástica ignorância é, de fato, a ignorância do Outro. Mas se a fruição, a felicidade, constituem os objetivos de uma coletividade juridicamente organizada, deve-se também resguardá-las contra qualquer perturbação. A frustração do gozo, a suspensão do gozo, a ambição do gozo, o seu desequilíbrio social numa sociedade que o define como telos, “‘anuncia’ ou ‘profetiza’ a dissidência humana” (SALANSKIS, 2011b, p. 137). O gozo reprimido, não gozado a contento, embaraçado pelo próximo, pressagia a violência humana. No direito, a guerra se traduz eufemisticamente em lide – em litígio. Os direitos humanos, afeiçoados como direitos de fruição, conformam uma cultura da ignorância

167 Emmanuel Levinas inverte surpreendentemente a famosa frase de Marx: “A espiritualização levada ao extremo não é a solidão, é a êxtase solitária da droga, o espírito nos vapores do ópio! O ópio como religião do povo!” (LEVINAS, 2002, p. 354).

e da emulação. A transitividade do gozar admite qualquer objeto, inclusive o humano. O homem pode gozar do próprio homem, feito objeto de exploração, de abuso e de opressão. No gozar, uma venda parece se antepor aos olhos do gozador. Goza-se sempre em certo sentido à revelia de um rosto. Só assim é possível que paradoxalmente se goze da cara alheia... No gozo, instila-se já o escárnio, o deboche, a gozação. O Eu pode gozar do Outro.

O “Outro homem” dos direitos humanos, seus direitos e sua cultura jurídica

Se uma tal descrição dos direitos humanos guarda algo de verdadeiro, então qualquer coisa de inumano ou de insuficientemente humano insufla os direitos do Homem. Talvez simplesmente ainda não se tenham realmente erigidos em direitos humanos. O caso é de suspeita quanto ao seu pretensão humanismo, incapaz que foi de sustar os eventos nefastos do século passado. Não obstante o alento impulsionado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, em reconhecida manifestação de resposta às atrocidades, o Homem volta a desapontar. O que causa mais espécie é essa capacidade sinistramente “humana” de extenuar, mais uma vez na história, o potencial revolucionário dos direitos humanos, convertendo-o de recurso de transformação e de censura em mecanismo de manutenção da realidade dada, ao extremo de que participem, numa condição reitora, de uma cultura jurídica que, saída da ignorância e da emulação, atinge o pico donde se despenha numa cultura da apatia e da indiferenciação.

É preciso, porém, reavaliar as coisas. Não obstante sua dificuldade de efetivação, uma nova perspectiva para os direitos humanos não se abriu com a Declaração Universal dos Direitos Humanos? Talvez o sujeito primordial dos direitos humanos tenha mudado, a natureza destes direitos se transformado e uma cultura jurídica sem precedentes se entreaberto.

À pergunta quanto a quem é o homem dos direitos do homem, Levinas (2001, p. 21) – numa direção oposta à de

Marx – pode também responder sem dificuldades: “o homem cujos direitos convém ser defendidos é inicialmente o outro homem; não é inicialmente o eu.”¹⁶⁸ O homem dos direitos do homem não precisa, assim, se confundir com o indivíduo egoísta do mundo moderno... Uma releitura dos direitos humanos, especialmente em se considerando o aspecto assumido no texto declarativo de 1948, se descortina sob uma nova inteligibilidade passível de ser descrita a partir da ótica oferecida pela ética da alteridade de Emmanuel Levinas¹⁶⁹.

É legítimo questionar acerca do estado de consciência do homem do pós-guerra, interrogando, ainda, se repercussões suas não se podem encontrar nos produtos humanos desde então. O caráter responsivo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, isto é, a admissão de que se trata de manifestação de resposta às atrocidades, talvez aponte para um inédito de sentido materializado num corpo jurídico. É possível que um deslocamento se tenha operado após o absurdo do Holocausto. Necessário se faz, portanto, inquirir se a alteridade não adquire de algum modo no texto declarativo um novel estatuto, ensejando uma redefinição do destinatário primordial dos direitos humanos¹⁷⁰. Afinal, a quem suas normas protetoras se dirigem primacialmente? Pode-se ao menos perguntar ao texto... confesso no sentido de que uma má-consciência informa sua redação...

168 No ensaio *Judaísmo e revolução*, de que extraio a citação, o foco de Levinas é naturalmente o humanismo judaico. Sabe-se, de todo modo, que a leitura levinasiana do humanismo judaico não se aparta da sua ambição de conceber filosoficamente um humanismo em outros termos.

169 “Não é que [Levinas] neles encontre aquilo que não dizem (não se trata de uma hermenêutica dos textos declarativos), não é que [Levinas] neles busque travestimentos (ele não é ‘marxista’). [Levinas] permite situar sua condição de inteligibilidade. É preciso entendê-los como provenientes do outro” (REY, 2002, p. 148-149).

170 A ideia de atentar para o estatuto da alteridade no texto da Declaração em questão é-me suscitada por Jean-François Rey (2002, p. 135-136), para quem “o outro homem, outrem, está presente na letra dos textos que declaram os direitos do homem”, apesar de que “O estatuto da alteridade nesses textos é raramente problematizado como tal.” Em vista disso, o próprio autor coloca como um desafio “(...) retirar a ‘a alteridade de outrem’ do seu estatuto de impensado. O outro não é, nos direitos do homem, ‘a rosa ausente do buquê’”.

O preâmbulo da Declaração remete a uma consciência humana ultrajada¹⁷¹, consciência de uma humanidade que se reconhece – não obstante todas as reticências¹⁷² – simultaneamente culpada pelo desastre e temerosa de que o mal venha a se repetir. Não há como deixar de sentir impregnados no texto os vestígios das crueldades cometidas contra a alteridade, o desabafo de um réu que assume a autoria dos seus assassinatos, numa declaração de mea culpa e de um firme propósito de não reincidir em erro. Um espírito parece fazer vibrar suas letras numa espécie de temor e de tremor pelas mortes jamais esquecidas e sempre presentes a novamente se perpetrar. A consciência dos direitos humanos do pós-guerra, consciência humana ultrajada, má-consciência, é consciência que inevitavelmente se questiona quanto ao seu direito a ser em face do direito a ser do Outro¹⁷³: “A questão por excelência, ou a primeira questão, não é ‘por que há ser em vez de nada?’, mas ‘tenho direito a ser?’ Questão de sentido que não se volta para nenhuma finalidade natural, mas que se perpetua em nossos estranhos discursos humanos sobre o sentido da vida em que a vida se desperta à humanidade” (LEVINAS, 2008, p. 226).

171 “Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos do homem resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum”.

172 “A Declaração Universal dos Direitos Humanos, como se percebe da leitura de seu preâmbulo, foi redigida sob o impacto das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, e cuja revelação só começou a ser feita – e de forma muito parcial, ou seja, com omissão de tudo o que se referia à União Soviética e de vários abusos cometidos pelas potências ocidentais – após o encerramento das hostilidades. Além disso, nem todos os membros das Nações Unidas, à época, partilhavam por inteiro as convicções expressas no documento: embora aprovada por unanimidade, os países comunistas (União Soviética, Ucrânia e Rússia Branca, Tchecoslováquia, Polônia e Iugoslávia), a Arábia Saudita e a África do Sul abstiveram-se de votar” (COMPARATO, 2010, p. 238).

173 “Não posso instalar-me tranquilamente, sem culpa, sobre os meus direitos, desconsiderando os outros. Por isso é possível e necessário pôr-se a pergunta: tenho direito a ser? ou seja, questionar o próprio direito em função do direito dos outros, a fim de que não se perca o próprio sentido da justiça” (KORELC, 2008, p. 148).

O conteúdo dos direitos proclamados não refutaria, entretanto, qualquer hermenêutica gentil, demonstrando que a liberdade natural e individualmente orientada remanesce como fundamento intocável dos direitos humanos? Seu artigo 29, inciso II¹⁷⁴, não corroboraria, afinal, a dureza essencial da lei, destinada a limitar liberdades sempre predispostas à expansão? Mais uma vez, a fraternidade não teria sido relegada a último plano, conservando-se aparentemente, aliás, o caráter frutivo¹⁷⁵ dos direitos humanos? Deve-se concordar com Jean-François Rey (2002, p. 140): “que as declarações se façam em nome do outro pode ser perfeitamente ignorado ou travestido.” Se bem que o artigo 1º da Declaração de 1948, muito semelhante ao artigo 1º da Declaração de 1789, insista apenas numa liberdade e numa igualdade originárias¹⁷⁶, adverte para o dever de que os homens ajam “[...] em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.” Levar a sério uma tal advertência talvez implique ressignificar o modo mediante o qual se lida com os próprios direitos humanos. Se um dever de fraternidade me incumbe, é porque meus direitos não carecem de orientação, é porque se dirigem já em vista de alguém que os convoca, é porque se dizem livres enquanto previamente requisitados – é porque não se constituem imediatamente como direitos de fruição.

À luz da fraternidade, a liberdade se desvincula do modelo da propriedade. Na fraternidade, a relação entre liberdades assume uma nova configuração: não se chocam, mas se animam; não se delimitam, mas se aproximam; não se digladiam, mas se reconciliam. Tecida na fraternidade,

174 “No exercício de seus direitos e liberdades, todo homem estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.”

175 É curioso que a tradução portuguesa tenha traduzido o seguinte trecho “Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration (...)” [art. 2º, I] da seguinte forma: “Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração (...)”.

176 “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. (...)”

a liberdade é investida de uma orientação eticamente fundada que a retira da sua condição de um puro dado sem justificação, desfazendo não só seu caráter presunçoso mas também seu anelo escapatório...¹⁷⁷ Uma liberdade segura de si se reconhece escrava de si quando se depara em face de uma liberdade absolutamente outra. Livre é antes de tudo o Outro homem. Liberdade devida à sua alteridade. “A estranheidade [étrangeté] de outrem, sua própria liberdade!” (LEVINAS, 2011, p. 63). Livre porque estranho a mim, porque resistente aos meus poderes de conhecimento, porque rosto. Liberdade opaca na transparência de um rosto que se prolonga como corpo que tem necessidades. Liberdade miserável! Livre enquanto não pertencente a este mundo; destituído de liberdade enquanto nele mergulhado. Paradoxo de uma liberdade não-livre. Ou, se se quiser, de uma estranheidade miserável. Há, de fato, qualquer coisa de estranho na miséria...¹⁷⁸ Outrem tem fome, tem frio e tem sono. De sorte que necessita de comida, de roupa e de casa. Liberdade anterior à minha, a sua liberdade “[...] não é inicialmente fato, não é obstáculo, não me ameaça de morte” (LEVINAS, 2011, p. 73). Estranha, a liberdade da alteridade não instaura qualquer peleja contra a liberdade da identidade. Deparar-se com a liberdade miserável é descobrir-se como liberdade injustificada: liberdade arbitrária, violenta e assassina¹⁷⁹. A consciência da liberdade é uma

177 “Raciocinamos em nome da liberdade do eu como se tivéssemos assistido à criação do mundo e como se apenas pudéssemos ter a nosso encargo um mundo saído do nosso livre arbítrio. Presunção de filósofos, presunção de idealistas. Ou escapatória de irresponsáveis” (LEVINAS, 2003, p. 156).

178 “A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência deste mundo em que ele adentra, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado, de proletário. A estranheidade que é liberdade é também estranheidade-miséria. A liberdade se apresenta como o Outro ao Mesmo, que é, de seu turno, sempre o autóctone do ser, sempre privilegiado na sua morada. O Outro, o livre, é também o estrangeiro. A nudez do seu rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez. A existência kath’auto é, no mundo, uma miséria” (LEVINAS, 2011, p. 64-65).

179 “A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si mesma, se sente arbitrária e violenta” (LEVINAS, 2011, p. 74).

má-consciência. Vergonha¹⁸⁰. Muito antes de colidir com a liberdade do Eu, a liberdade de Outrem a “confronta” ensinando-a, questionando-a e justificando-a. Minha liberdade? Não começa onde acaba a liberdade do outro, mas começa quando e porque investida pela liberdade-não-liberdade do Outro. Noutras palavras, não é que uma liberdade qualquer venha a perturbar a minha liberdade, mas é que a minha liberdade não aporta à existência enquanto não é chamada a responder por uma liberdade imanentemente negada. Outrem dá vida à minha liberdade, mas minha liberdade também dá vida à sua liberdade. Instaure-se, aqui, uma extraordinária “relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente” (LEVINAS, 2004, p. 61). Minha liberdade não é uma liberdade nata, natural ou nua, mas uma liberdade eticamente investida. Uma investidura: “investidura que liberta a liberdade do arbitrário” (LEVINAS, 2011, p. 74), justificando-a como indispensável ao exercício de uma responsabilidade requisitada pelo Outro.

Símbolo maior da ideia de direito na modernidade¹⁸¹, a liberdade reconfigurada resulta por reconfigurar o próprio modo como se lida subjetivamente com os direitos humanos. Os meus direitos humanos subjetivos não constituem uma espécie de bem de que eu posso gozar, fruir, usufruir. Eminentemente, o sentido dos “meus” direitos não é o de gozo ou de fruição. Outrem “põe em questão o direito ingênuo [naïf] dos meus poderes, minha gloriosa espontaneidade de vivente [vivant]” (LEVINAS, 2011, p. 71). A liberdade, ou o direito que se materializa enquanto liberdade, não é simplesmente, como no artigo 4º da Declaração de 1789, um

180 “Mas é de preferência aí que nos aparece o problema da justificação da liberdade: a presença de outrem não porá em questão a legitimidade verdadeira da liberdade? A liberdade não se apresentará a si própria como uma vergonha para si? E reduzida a si, como usurpação? O irracional da liberdade não tem a ver com os seus limites, mas com o infinito da sua arbitrariedade” (LEVINAS, 2011, p. 301).

181 Note-se, por exemplo, esta afirmação de Puchta (2004, p. 34).: “O conceito fundamental do direito é o da liberdade”.

“poder fazer tudo [pouvoir faire tout]” apenas cerceado pelo “poder fazer tudo” de um outro. “Duas liberdades ilimitadas não poderiam se limitar mutuamente senão na dominação ou na permutação dos lugares da fruição” (REY, 2002, p. 142). Definitivamente, pois, o meu modo de lidar eticamente com os meus direitos humanos não pode ser assumindo a condição de um bon vivant. Meus direitos não são algo de que desfruto a meu bel prazer ou como bem entender... No seu cerne, não está a ideia de uma vontade que reina ou de um interesse que reclama: enquanto poder da vontade, a ideia de direito ameaça resvalar para uma vontade de poder; enquanto interesse protegido, é assombrada pela constância do interesse que funda o conflito. Direitos humanos como direitos de hospitalidade antes de se desvirtuarem em direitos de fruição.

Inicialmente, os meus direitos humanos não emergem simplesmente porque Eu também sou um Outro. Levinas (1997, p. 140) enfatiza a circunstância de que os direitos daquele a quem compete responder não procedem “somente pelo efeito de uma simples transferência e graças a uma generalização dos direitos do homem tal como se lhe aparecem em Outrem.” Uma nudez pré-original é seguida de uma original investidura. Nu diante da nudez do rosto, um subjectum de deveres é investido de direitos, de liberdades, de poderes¹⁸². De certo modo impotente em face da alteridade que eu não posso domesticar, categorizar ou apanhar, sou como que assignado com um extraordinário poder que é um poder de vida e um poder de morte. Se bem que um tal poder acabe por se ligar à vontade (acolher ou deixar morrer ainda remanesce como uma fatal alternativa dada à decisão), não se pode dizer que se trate de um poder da vontade, uma vez que não é a vontade que o institui como poder. Um poder ex-surge, aqui, a partir do exterior, numa espécie autonomia heteronomamente incutida. Levinas o chama, numa nota de rodapé aparentemente inócua, de um povoir-repondre:

182 “Seu dever em face de outrem que interpela à sua responsabilidade é uma investidura da sua própria liberdade” (LEVINAS, 1997, p. 140).

um poder-responder¹⁸³. Percucientemente, Jean-François Lyotard (2015, p. 73) nota que o que se tem aí é uma espécie singular de poder, uma “[...] outra potência, que passa no Ocidente por uma impotência, a de ter a obrigação de... [être tenu de...]”. Em outro texto, Levinas (1997a, p. 238) não se furtará a caracterizá-lo precisamente como um “poder feito de impotências [pouvoir fait d’impuissances]”. Impotente sobretudo porque incapaz de obstar a investidura do poder confiado, mas poder porque capaz de socorrer ou de incidir em omissão de socorro. O poder-responder é um poder-socorrer¹⁸⁴. Trata-se de um dever-poder. Expressão já arraigada em alguma medida no senso comum teórico dos juristas, mas cuja envergadura talvez não tenha sido ainda suficientemente compreendida. Utilizada para referir normalmente ao poder dos agentes públicos, ganha, aqui, contornos muito mais abrangentes e fundamentais, explicando, desde logo, a própria “natureza” dos meus direitos humanos subjetivos.

Tal como o servidor da res pública, todo sujeito é investido numa condição jurídica de titular de direitos à medida que estes servem justamente ao cumprimento fiel de seus deveres. O exercício de uma função se justifica enquanto se faz em nome de alguém – enquanto se traduz em função social. Investidura de direitos vocacionados à realização de uma função social, a assunção de direitos humanos como direitos subjetivos não pode ser confundida com qualquer ato de violência. Não se cuida de um tomar posse, de um apossamento, de um arresto original. Outrem me investe. Sem a sua investidura, a minha imissão numa condição jurí-

183 “A liberdade significaria, portanto, o entendimento de uma vocação à qual eu sou o único a poder responder; ou ainda o poder-responder aí onde eu sou chamado” (LEVINAS, 2006, p. 223). Pode-se conferir no original: “La liberté signifierait donc l’entente d’une vocation à laquelle je suis seul à pouvoir répondre; ou encore le pouvoir-répondre là où je suis appelé.” (LEVINAS, 1982, p. 178.) Nelio Vieira de Melo (2003, p. 178-179) nota a associação da ideia de liberdade em Levinas com a ideia que ele também designa de um “poder-responder”: “Traçados desse modo, os designios do homem em relação ao Outro não seriam senão uma vocação à liberdade. Mas uma liberdade que é poder-responder aqui e agora ao chamado. É na não-condição de ser separado que somente eu sou chamado a responder: eis-me aqui”.

184 Salanskis (2011a, p. 51) fala mesmo de uma “concreta potência de socorro” [puissance de secours concret].

dica só se sustenta enquanto permanece amparada na força. Meus direitos, minhas liberdades, meus poderes parecem padecer de ilegitimidade. Outrem é o único a poder legitimar a minha posição. Diante do Congresso Nacional, representando o Povo, le président é investido na sua função...

O exercício dos direitos humanos constitui, assim, sempre de alguma maneira um encargo, um cargo, uma carga. Não se prestam à minha fruição imediata. Buscam não a satisfação dos meus egoísmos, da minha ânsia de repetir no presente o gozo do passado, ou mesmo da minha vontade renitente de poder alargá-lo um pouquinho a mais, mas, antes, o atendimento das necessidades impreteríveis do próximo. “Para Levinas, a alteridade não está desassociada da vida terrestre, a necessidade não está marginalizada” (REY, 2002, p. 146). Embora não tencione nenhures esboçar um catálogo dos direitos humanos basilares, a leitura levinasiana dos direitos humanos, que se pode compatibilizar com os preceitos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, coloca em primeiro plano o direito às “condições materiais de vida”¹⁸⁵, cuja não inclusão na bela lista dos “direitos da alteridade” de Luis Alberto Warat requer correção¹⁸⁶. O fato é que, conquanto com a mesa farta não se confunda, liberdade não há de barriga esfomeada. O humanismo do Outro homem apregoado por Levinas, e que pode servir de chave de leitura do texto de 1948, manifesta, pois, uma dimensão marcadamente materialista¹⁸⁷. Uma prioridade é

185 A expressão é utilizada por Levinas num comentário sobre os limites à liberdade de negociar: “eles dizem respeito às condições materiais de vida: o sono e a alimentação, sublime materialismo!” “limites que se impõem em nome da própria liberdade” (2001, p. 20).

186 “Primeiro esboço de Direitos da Alteridade (uma listagem que me surgiu automaticamente e que pode ser alterada com variadas combinações): a) direito a não estar só; b) direito ao amor; c) direito à autonomia, encontro com a própria sensibilidade; d) direito à autoestima; e) direito de não ser manipulado; f) direito a não ser discriminado, excluído; g) direito a ser escutado; h) direito a não ficar submisso; i) direito a transitar à margem dos lugares-comuns, dos estereótipos e dos modelos; j) direito a fugir do sedentarismo como ideologia e retomar a pulsão de errância; l) direito à própria velocidade, à lentidão” (WARAT, 2010, p. 117).

187 “Humanismo autêntico, humanismo materialista” (LEVINAS, 2001, p. 20).

atribuída às necessidades básicas do humano. Destinam-se os direitos humanos primacialmente a “alimentar, vestir, abrigar, proteger” (REY, 2002, p. 146). Os direitos humanos mais elementares do Outro constituem meus deveres mais inadiáveis. Levinas (2001, p. 24) o diz retomando as palavras de um rabino lituano chamado Israel Salanter: “As necessidades materiais do meu próximo são necessidades espirituais para mim”. Uma certa ordem de urgência é imposta ao meu conjunto inconclusivo de deveres.

É certo que, numa expressão do próprio infinito da alteridade, os direitos da alteridade ostentam uma dimensão infinita: diante deles, eu nunca estarei desobrigado; meu dever aí não logra termo; é responsabilidade. Mas, se o rosto exclama “uma ordem em face da qual nunca se estará quite”, instaura, antes de tudo, “obrigações em relação ao corpo” (LEVINAS, 2001, p. 23), que, na sua extrema vulnerabilidade, pede prioritariamente alimento, roupa e abrigo. Numa notável afinidade com os últimos desenvolvimentos da doutrina do mínimo existencial¹⁸⁸, trata-se de sublinhar a impossibilidade, porém, de confundir o atendimento das exigências corporais cruciais com a satisfação de um *minimum vital*: “Alimentar outrem é conservar no alimento o caráter de refeição; não é jamais transformá-lo em mínimo vital. É preciso, alimentando outrem, lisonjear, numa medida qualquer, seu capricho; senão, é o naufrágio” (2001, p. 22). Há, por isso, qualquer coisa para além de um árido materialismo no humanismo em questão, que faz dele talvez, para usar uma expressão do próprio Levinas (2001, p. 20), um “sublime materialismo”. Não é lícito ofertar uma “não importa qual” comida ao famélico, nem mesmo “presenteá-lo” com um trapo velho qualquer, ou ainda instalá-lo, à guisa de

188 “(...) [O] conteúdo do assim designado mínimo existencial (...) não pode ser confundido com o que se tem chamado de mínimo vital ou um mínimo de sobrevivência, uma vez que este último diz respeito à garantia da vida humana, sem necessariamente abranger as condições para uma sobrevivência física em condições dignas, portanto, de uma vida com certa qualidade. Não deixar alguém sucumbir à fome certamente é o primeiro passo em termos da garantia de um mínimo existencial, mas não é – e muitas vezes não o é sequer de longe – o suficiente” (SARLET, 2013, p. 35).

moradia, num terreno deletério. Há certas “generosidades” que ofendem. Levinas insiste, portanto, em que o alimento – e a mesma lógica deve ser aplicada, *mutatis mutandis*, às outras necessidades – precisa ser compreendido como mais do que um “carburante necessário à máquina humana” (2001, p. 20). Refém das piores agruras desta vida, Outrem deve poder gozar do seu alimento como uma refeição, o que em última análise significa simplesmente ter o direito de saborear a sopa, de sentir o gosto de comer, de descansar satisfeito após o jantar: de ser feliz... Não se ponde condenar a ambição da felicidade *tout court*, mas, sim, a espontânea felicidade individual que ignora as infelicidades do Outro... Trata-se, pois, não de menosprezar a busca humana da felicidade, mas de lhe atribuir um sentido ético, que implica levar a felicidade do próximo em consideração¹⁸⁹. Mesmo que isto requeira o esforço de retirar o pão da própria boca, de se despir das próprias vestes, de abrir as portas da própria casa¹⁹⁰: mesmo que isto requeira transformar em direitos de hospitalidade meus direitos de fruição¹⁹¹.

A bem dizer, é apenas na conversão ética dos meus direitos de fruição em direitos de hospitalidade que os direitos do homem se despertam à alta condição de direitos humanos. No acolhimento do próximo como meu irmão, meus direitos se humanizam. Há, aqui, uma certa equivalência entre

189 É o que nota, aliás, Franklin Leopoldo e Silva ao comentar a noção de felicidade no pensamento de Levinas: “A ética de Levinas contém um apelo que é um alerta importante nos tempos em que vivemos: a vida ética não pode ser a vida individual e privada, pautada apenas por interesses próprios. A busca da felicidade só terá sentido ético se incluir o outro; na verdade, se fizer da felicidade do outro o motivo da minha inquietação e a orientação das minhas ações” (2007, p. 92).

190 “Os corações se abrem muito facilmente à classe operária; as carteiras, mais dificilmente. O que se abre mais dificilmente são as portas das nossas próprias casas” (LEVINAS, 2001, p. 20).

191 Sem se referir à ideia de “direitos de hospitalidade”, Jean-François Rey nota bem que o liberalismo *sui generis* de Levinas não coaduna com a ideia “direitos de fruição”: “Não se trata, aqui, dos direitos do indivíduo quanto à sua fruição no seio da esfera privada, e isto ainda que a ordem política liberal receba a estima de Levinas. O liberalismo [para Levinas] (...) é inicialmente uma proteção contra o totalitarismo” (2001, p. 132-133).

os termos hospitalidade, fraternidade e humanidade¹⁹². Meus direitos humanos ainda arbitrários, meus direitos subjetivos injustificados, minha esfera jurídica de uma liberdade cega, lugar da minha paz, do meu recolhimento e da minha acautelada fruição, lugar, portanto, que me é próprio, minha propriedade, âmbito de minha delimitação, fazem-se, de repente, um espaço de hospitalidade. Em vez de se mostrarem como contestação dos direitos alheios, ou mesmo antes de manifestarem uma atitude de ignorância para com eles, revelam-se como direitos de acolhimento dos direitos negados, ignorados ou trucidados do Outro¹⁹³.

Meus direitos, meus direitos humanos, meus direitos subjetivos, não fundam uma categoria a mais da ciência dogmática do direito, ainda que de fundamental relevo; instituem, para parafrasear Jacques Derrida¹⁹⁴, uma expressão jurídica de acolhimento. Enquanto expressão jurídica de acolhimento, direitos de hospitalidade, realçam um poder singular. Recebido de Outrem, o poder em questão, aqui, é precisamente um poder-receber¹⁹⁵. Hospitalidade é poder receber aquele que me visita, aquele que se acusa na porta, no interior da minha casa. Poder-receber enquanto

192 “Fraternidade – mas o que ela significa? Não é ela, de acordo com a Bíblia, sinônimo de humanidade? – e hospitalidade: não são elas mais fortes que o horror de um homem pelo outro homem que o nega na sua alteridade? Não evocam elas já uma lembrança da ‘palavra de Deus?’” (LEVINAS, 1988, p. 112-113). Comentando o trecho, Derrida ressalta que Levinas “(...) orienta sua interpretação para a equivalência de três conceitos – fraternidade, humanidade hospitalidade (...). Porém esse terceiro conceito, a hospitalidade, o asilo, o albergue (três palavras que aparecem na mesma página para exprimir a hospedagem na habitação aberta), o que Levinas chama ainda ‘o lugar oferecido ao estrangeiro’, é além do mais o esquema figural que reúne ou aproxima estes três conceitos entre si, fraternidade, humanidade, hospitalidade: acolhimento do outro ou do rosto como próximo e como estrangeiro, como próximo enquanto estrangeiro, homem e irmão” (2015, p. 86 e 88).

193 “Minha liberdade e meus direitos, antes de se mostrarem na minha contestação da liberdade e dos direitos do outro homem, mostrar-se-ão precisamente à guisa de responsabilidade, na fraternidade humana” (LEVINAS, 1997b, p. 140).

194 Penso no texto de Derrida em homenagem a Levinas denominado A palavra acolhimento (2015, p. 31-142.)

195 A expressão é de Jacques Derrida: “A razão capacitada a receber: o que pode dar esta hospitalidade da razão, esta razão como poder receber (capacitada a receber), essa razão sob a lei da hospitalidade?” (2015, p. 44).

poder recolher o desabrigado, o estrangeiro, o refugiado. Minha casa, signo do meu domínio privado, da esfera de uma liberdade moderna, da minha liberdade individual, reinventa-se. Um recolhimento se perfaz condição para o acolhimento¹⁹⁶. Um isolamento é requerido como requisito de abertura. “A possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa como as portas e as janelas fechadas” (LEVINAS, 2011, p. 167). O espaço do meu pretenso mundo à parte é espaço cuja definição é demandada à lei não como artifício indispensável à minha pretensão de desobrigar-me das minhas responsabilidades sociais. Dura lex sed lex? Talvez na rigidez da lei se insinue uma anestesiante dose de ternura¹⁹⁷, fazendo dela não só uma construtora de esferas jurídicas de liberdade que se traduzem em espaços jurídicos da indiferença, mas já de esferas jurídicas de liberdade em que a diferença encontra um lugar: terra natal de que é possível se exilar para que o foras-teiro possa entrar. Outrem me investe de direitos de que a lei me reveste, instituindo uma situação jurídica subjetiva no interior da qual a presença da alteridade não me ameaça, mas, antes, me desperta e me orienta; funda, portanto, uma cultura jurídica não da ignorância e da emulação, não do medo, mas da humanização.

Na linha do que assevera Luis Alberto Warat, a cultura do medo que se alastra, hoje, pelos cogumelos citadinos é resul-

196 “(...) um tal recolhimento do em-si já supõe o acolhimento; ele é a possibilidade do acolhimento, e não o contrário. Ele torna possível o acolhimento, num sentido encontra-se aí a sua única destinação. (...) é o acolhimento por vir que torna possível o recolhimento do em-si (...)” (DERRIDA, 2015, p. 45).

197 Há qualquer coisa de masculina ou de paternal na ideia moderna de lei, que é vista como castradora, coibidora, interditora. Demonstra-o algumas análises psicanalíticas, como as de Legendre e de Lacan. Para uma suma dessa visão, cf. DOUZINAS, 2009, p. 330-333. Parece-me que Levinas autoriza-nos a pensar uma ideia de lei antes de tudo feminina, em que a noção de ternura desponta como chave orientadora. Uma dimensão erótica se abre na dimensão ética do direito de hospitalidade, de tal modo que o corpo legal se transfigura num “(...) corpo que, além de qualquer legislação controladora e dominadora, busca e se entrega, procura e se oferece, provoca e se deixa seduzir (...)” (CINTRA, 2003, p. 217). O espaço jurídico da hospitalidade, enquanto espaço delimitado e garantido pela lei, é corpo oferecido à felicidade da alteridade; entreabre ternamente a possibilidade do gozo dos direitos pelo Outro...

tado de um fracasso civilizacional em termos de alteridade, de uma incompetência do Homem para lidar com o Outro, de uma recusa sistemática em reconhecer a dignidade da diferença¹⁹⁸. Regida pela cultura do medo, fato cada vez mais inevitável é que a sociedade esteja, em consequência, fadada à desintegração e que os direitos humanos se apresentem aos seus indivíduos como meros escudos sociais com o fim instrumental de proteção contra a proximidade do diferente que atemoriza: “Na rua, ninguém se detém nem para dizer a hora ao que passa perguntando, por temor a ser violentado pelo outro” (WARAT, 2010, p. 21). Em vez de aproximar, cogitam apartar; em vez de resguardar contra as forças avassaladoras do dinheiro e do poder administrativo, tencionam blindar contra o contato inter-humano; em vez de humanizar o direito, resultam por desumanizá-lo... Uma cultura propriamente dita de direitos humanos exige um olhar atento e vigilante, portanto, sobre o humanismo que os informa, a ponto mesmo de autorizar a pergunta, como a de Eduardo C. B. Bittar (2011, p. 167), “[...] se o humanismo estaria exaurido, se o humanismo estaria desabilitado de propostas, se o humanismo estaria desprovido de sentido, hodiernamente”. De uma audácia tremenda, pode-se encontrar na interface do pensamento de Emmanuel Levinas com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, ao menos uma proposta alternativa de refundação do humanismo, certamente extremada, mas de modo algum in-sensata, que aponta na direção de superar a primazia do conceito “Homem”, gênero humano, em benefício de uma noção ética de “humano” que desabrocha na concretude do encontro com o Outro homem¹⁹⁹. Os direitos do homem se

198 “No fundo, o que se está destruindo, em nome de direitos humanos divinizados cinicamente, é toda cultura da alteridade. É a guerra em estado permanente contra o outro. O diferente que deve ser exterminado para assegurar o êxito da Torre de Babel do capitalismo das S.A. do dinheiro. Na cultura do medo, está-se ocultando o fracasso do individualismo possessivo, de uma humanidade ocidental e judeu-cristã que foi absolutamente incompetente para assegurar a convivência pacífica com o outro, com as diferenças. Um grande fracasso em termos de alteridade” (WARAT, 2010, p. 23).

199 “Não é o conceito ‘homem’ que está na base desse humanismo, é outrem” (LEVINAS, 2001, p. 21).

humanizam – elevando-se à alta condição de direitos humanos – quando se transformam em direitos da alteridade, isto é, quando elegem a alteridade como seu “centro de gravidade” (WARAT, 2010, p. 116). Uma cultura dos direitos humanos, por conseguinte, não é atingida cabalmente enquanto não é encarada como uma cultura da alteridade, isto é, enquanto não considera os direitos do Outro uma “preocupação ética inerente a uma cultura crítica e social para os direitos humanos”, ou, ainda, o “centro de forças da fundamentação ética do direito contemporâneo” (BITTAR, 2011, p. 172).

Considerações finais

De uma tal maneira re-lidos e re-pensados, os direitos humanos assumem definitivamente o estatuto de componente ético do direito²⁰⁰, de modo que gravam, por assim dizer, o seu corpo positivo, alojando-se nele como um peso não só insculpido como também sentido. Em resultado, encarregam-no, ao extremo de desordená-lo quando preciso, fazendo entrar em seu interior o vestígio da alteridade, enquanto “a própria desordem [dérangement] imprimindo-se [...] de irrecusável gravidade” (LEVINAS, 1997a, p. 244), para que o direito não se esqueça da responsabilidade que o norteia e que o coíbe de se desviar... Por intermédio dos direitos humanos, o ordenamento jurídico é, assim, atravessado por uma espécie de topos u-tópico, por um curioso lugar de abertura ao que está do lado de fora, por um território insignemente extra-territorial, que institui um para além do direito e do Estado no direito e no Estado: “Para além no: transcendência na imanência, para além do político [e do jurídico], mas no político [e no jurídico]. Inclusão aberta para a transcendência que ela porta, incorporação de uma porta que porta e abre

200 “Trata-se, com efeito, para a mentalidade de hoje, de direitos mais legítimos que toda legislação, mais justos que toda justificação. Trata-se provavelmente – por mais complexa que seja sua aplicação aos fenômenos jurídicos – da medida de todo direito e, sem dúvida, da sua ética. Os direitos do homem são, em todo caso, um dos princípios latentes cuja voz – ora muita alta, ora sufocada pelas necessidades do real, ora interrompendo-as e rompendo-as – se ouve ao largo da história desde o despertar da consciência, desde de o Homem” (LEVINAS, 1997b, p. 131).

para além dos muros ou das muralhas que a enquadram. Correndo o risco de implodir a identidade do lugar tanto quanto a estabilidade do conceito” (DERRIDA, 2015, p. 96).

Noutras palavras, é possível dizer que os direitos humanos expressam, em face do ordenamento jurídico, uma transcendência a partir de dentro, isto é, “uma espécie de enclave para-dentro e para-fora de si mesmo” (DERRIDA, 2015, p. 101). A transcendência da ética adentra, aqui, a imanência do direito, sem se deixar perverter. Deste modo, a ética não está acima do direito, e, sim, dentro do direito, impedindo que entre o ético e o jurídico sejam traçados limites, ou fronteiras, ou linhas, extremamente rígidos (cf. DERRIDA, 2015, p. 117). Requisitado pela ética, o direito é, por intermédio dos direitos humanos, internamente objeto de vigilância da ética. Enquanto concretização da ética no direito, os direitos humanos materializam um “enclave da transcendência”, uma “inclusão do excesso”, uma “transcendência na imanência” (DERRIDA, 2015, p. 117). Simultaneamente, apontam para uma transcendência que só pode vir à tona a partir da imanência de uma condição histórica inter-humana.

Sem cair nas malhas de um historicismo inepto para julgar a própria história, já que nela encarcerado, o encontro cotidiano com a alteridade descortina uma cisão capaz de se produzir no real a partir da própria realidade histórica²⁰¹. Uma certa ambiguidade marca, assim, a condição dos direitos humanos na pós-modernidade, “[...] pois encontram-se na história e são produto dela e, ao mesmo tempo, situam-se fora da história e participam de seu julgamento” (DOUZINAS, 2009, p. 359).

Numa benfezeja alternância de sua condição, que oscila entre o dentro e o fora, os direitos humanos operam ora como elemento de unidade do ordenamento ora como elemento de abertura do ordenamento, de maneira que, se

201 É o que nota Costas Douzinas: “Após a morte de Deus, a transcendência deve ser situada na história, mas deve evitar as armadilhas do historicismo. (...) A experiência da alteridade pode, talvez, propiciar essa transcendência historicamente fundada” (2009, p. 361).

fundam uma ordem unificada necessária ao funcionamento regular das instituições jurídicas, criticam-na em sua pretensão de autossuficiência, de completude e de indiferença (DOUZINAS, 2009, p. 379). Por conseguinte, não só erigem uma ordem jurídica, mas também inauguram a sua crítica e a sua possibilidade de transformação: atuam não apenas no sentido de denunciar as injustiças praticadas em nome do direito, como igualmente no sentido de apontar para a justiça ainda carente de realização. Com o advento da pós-modernidade, a ideia de justiça não foi extirpada, podendo-se buscar no reconhecimento da alteridade sua humana, demasiadamente humana, manifestação.

Referências

BITTAR, Eduardo C. B. Ética, técnica e direitos humanos, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 103, p. 139-182, jul./dez.2011.

_____. *O direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas*. 2. ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Direitos humanos ou “privilegios de bandidos”?* Desventuras da democratização brasileira, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 30, p. 162-174, jul. 1991.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Ternura. In: SUSIN, Luiz Carlos et. al. (Orgs.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Tradução de Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *A trivialização dos direitos humanos*, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 28, out. 1990, p. 99-115.

_____. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre a constituição da Europa*. Tradução de Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012.

KORELC, Martina. Sobre o direito a ser. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; DALMÁS, Giovana (Orgs.). *Ética, educação e direitos humanos: estudos em Emmanuel Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.

_____. *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.

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tradução de Antonio Pintor Ramos. 4. ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

_____. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1997a.

_____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Tradução de Juan Haidar. Madrid: 2002.

_____. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *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.

_____. *Fuera del sujeto*. Tradução de Roberto Ranz Torrejón e Cristina Jarilot Rodal. Madrid: Caparrós, 1997b.

_____. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.

_____. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Tradução de Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

_____. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed., Lisboa: Edições 70, 2011.

LYOTARD, Jean-François. *Logique de Levinas*. Lagrasse: Verdier, 2015.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. *Curso de direito internacional público*. 3. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

MELO, Nelio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PEQUENO, Marconi. O sujeito dos direitos humanos. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi (Orgs.). *Direitos humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia*. João Pessoa: UFPB, 2010.

PUCHTA, Friedrich. Encyclopédie. Tradução de Olivier Jouanjan. In: JOUANJAN, Olivier (Ed.) *L'esprit de l'École historique du droit: textes inédits en français de F. C. von Savigny et G. F. Puchta; étude de Joachim Rückert*. Annales de la Faculté de droit de Strasbourg, nouvelle série, n. 7. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.

REY, Jean-François. Au nom de l'autre homme. Le statut de l'alterité dans de Droits de l'Homme. In: FERRÉOL, Gilles. (Ed.) *Rapport à autri et personne citoyenne*. Villeneuve-d-Aseq: Septentrion, 2002.

_____. *La mesure de l'homme: l'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Paris: Michalon, 2001.

ROJAS, Rodrigo Montoya. Derechos humanos, diversidad y interdisciplinaridad, *Revista Diversitas*, São Paulo, SP. ano 2, n. 3, p. 401-460, set./2014-mar./2015.

SALANSKIS, Jean-Michel. *L'émotion éthique: Levinas vivant I*. Paris: Klincksieck, 2011a.

_____. *L'humanité de l'homme: Levinas vivant II*. Paris: Klincksieck, 2011b.

SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade (da pessoa) humana, mínimo existencial e justiça constitucional: algumas aproximações e alguns desafios, *Revista do CEJUR/TJSC*:

ARTIGOS

Prestação Jurisdicional, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 29-44, dez. 2013.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007.

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

WARAT, Luis Alberto. *A rua grita Dionísio! Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia*. Tradução de Vívian Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Morais da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.