

Alteridade no Pensamento de Warat: um Diálogo com Levinas

Mariana Rodrigues Veras



Editora Fundação Fênix

"A presente obra, *ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE WARAT: UM DIÁLOGO COM LEVINAS*, de Mariana Rodrigues Veras, apresenta algumas virtudes singulares. Por um lado, recupera criativamente o pensamento de Luis Alberto Warat desde uma de suas perspectivas mais agudas e profícuas, aquela que, se fazendo presente de modo explícito ao longo de momentos fundamentais de sua obra "canônica", especialmente ao longo das décadas de 80 e 90, habita, não obstante, implicitamente, a totalidade de sua vida intelectual ao longo de suas múltiplas atividades como professor e promotor cultural: a questão da Alteridade como baliza de pensamento e motivação mais profunda e decisiva do pensar e do agir. De outra parte, aborda o pensamento de Levinas de modo pertinente, perseguindo o essencial de seu pensamento não apenas em uma leitura correta e bem fundamentada, mas também em uma cadência de detalhamento suficiente para o estabelecimento de pontos de contato criativos com a produção de Warat."

Ricardo Timm de Souza.



Editora Fundação Fênix



**Alteridade no pensamento de Warat:
um diálogo com Levinas**

Mariana Rodrigues Veras

**Alteridade no pensamento de Warat:
um diálogo com Levinas**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafeté
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes
Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola
Thadeu Webber

*À minha amada família, aos meus queridos(as)
professores(as) e a todo aquele que tem esperança.*

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e editoração: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 126

Catálogo na Fonte

V476a Veras, Mariana Rodrigues
Alteridade no pensamento de Warat [recurso eletrônico] : um diálogo com Levinas / Mariana Rodrigues Veras. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.
102 p. (Série Filosofia ; 126)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>
ISBN 978-65-5460-100-9
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554601009>

1. Filosofia. I. Título.

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Ricardo Timm de Souza</i>	
INTRODUÇÃO	13
REFLEXÕES INICIAIS	15
DESPERTAR DA CRIANÇA	29
ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE WARAT: UM DIÁLOGO COM LEVINAS	41
ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS: APROXIMAÇÕES INTERMITENTES	43
ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE WARAT	51
DA ECOLOGIA AO AMOR	63
DOS DIREITOS HUMANOS À COMUNIDADE	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS - PARA INICIAR	89
REFERÊNCIAS	95

APRESENTAÇÃO

Pensar significa transpor.

E. BLOCH

Não existe vida verdadeira na falsa.

T. ADORNO

A civilização sangra por dentro embalada por sonhos de desenvolvimento e riqueza para grupos cada vez menores. Um mundo mais globalizado em que mazelas se multiplicam e se aprofundam e, por óbvio, atingem com mais força aqueles todos que não dispõem de meios para se protegerem(...)

M. R. VERAS, p. 11

A presente obra, *ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE WARAT: UM DIÁLOGO COM LEVINAS*, de Mariana Rodrigues Veras, apresenta algumas virtudes singulares. Por um lado, recupera criativamente o pensamento de Luis Alberto Warat desde uma de suas perspectivas mais agudas e profícuas, aquela que, se fazendo presente de modo explícito ao longo de momentos fundamentais de sua obra “canônica”, especialmente ao longo das décadas de 80 e 90, habita, não obstante, implicitamente, a totalidade de sua vida intelectual ao longo de suas múltiplas atividades como professor e promotor cultural: a questão da Alteridade como baliza de pensamento e motivação mais profunda e decisiva do pensar e do agir. De outra parte, aborda o pensamento de Levinas de modo pertinente, perseguindo o essencial de seu pensamento não apenas em uma leitura correta e bem fundamentada, mas também em uma cadência de detalhamento suficiente para o estabelecimento de pontos de contato criativos com a produção de Warat.

A esse núcleo do presente ensaio, ajuntam-se muitos elementos que enriquecem a escrita, oriundos de variadas fontes, e que franqueiam ao leitor uma chave compreensiva para o pensamento da autora em diálogo não apenas com Warat e Levinas, mas, igualmente, com outros e outras grandes intérpretes do fim do século XX e início do século XXI. Perfilam-se autores de variadas áreas, cujo mote comum é a *denúncia pertinaz da injustiça* presente em um mundo cujo ideário já não o sustenta. O retorno a temas caros da tradição benjaminiana, por exemplo, como a infância e as lógicas narrativas, atualiza o filósofo do “despertar” em concerto

12 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

com autores presumivelmente menos afetos à “lógica” – também waratiana – de uma infância do mundo.

Temos, então, uma obra sintética e muito sólida. Testemunha de um estilo de abordagem da realidade e de um talento aberto e singular, o presente livro apresenta ao leitor a forma que a autora percebe a que ponto, hoje, “pensar significa transpor”, bem como oferta a quem o recebe o manifesto de um esforço de superação que parte da constatação de que, sem dúvida, “não existe vida verdadeira na falsa”. Construamos a vida verdadeira, pois. Chamado que, por si, já é grande mérito de uma obra que certamente saberá achar muitos leitores nos tempos urgentes que correm.

Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre, outubro de 2023.

INTRODUÇÃO

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.

Hannah Arendt

O presente ensaio vincula-se ao projeto de pesquisa desenvolvido no Pós-Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, sob a supervisão do Professor Ricardo Timm de Souza, nos anos de 2022-2023, alinhado à área de Fundamentação da Ética do PPG-Filosofia/ PUCRS.

Registro o meu profundo agradecimento ao Programa PPG-Filosofia/PUCRS e ao Professor Timm pela escuta acolhedora e incentivo constante. Agradeço imensamente o apoio fundamental da Universidade do Estado da Bahia/UNEB para a realização do estágio de Pós-Doutorado e à Editora Fundação Fênix pelo cuidadoso trabalho de editoração.

O projeto de pesquisa realiza uma cartografia a partir do pensamento de Luis Alberto Warat, das décadas de 1980 a 2010, considerando como fio condutor o sentido da alteridade em sua obra e a recepção de múltiplos autores que contribuíram de forma determinante para essa concepção. O presente ensaio estabelece um diálogo entre Emmanuel Levinas e Luis Alberto Warat a partir da categoria alteridade articulando o pensamento destes autores.

Luis Alberto Warat nasceu em 31 de outubro de 1941, em Buenos Aires, na Argentina, e faleceu na cidade natal em 16 de dezembro de 2010. Filho do jurista Simon Warat e da médica Jana Brodsky Warat, teve três filhas, Gisela Warat, Florencia Warat e Valeria Warat que residem em Buenos Aires. O autor, de origem judaica, realizou seus estudos naquela cidade, recebendo, em 1971, o título de Doutor em Direito e Ciências Sociais da Universidad de Buenos Aires, sob a orientação de Ambrosio Lucas Gioja e Roberto Vernengo. Warat realizou o Pós-Doutorado no Brasil, na Universidade de Brasília, concluindo em 1990, realizando atividades na Universidad de Granada na Espanha.

Consolidou sua carreira com uma trajetória influenciada por sua formação tradicional, sob a orientação do mestre Ambrosio Lucas Gioja, da Escola Analítica da Universidade de Buenos Aires. Iniciou sua carreira docente como professor de Filosofia do Direito e Introdução ao Direito na Universidade de Buenos Aires, como professor de Introdução ao Direito, Lógica e Metodologia na Faculdade de Direito da Universidade de Morón na Argentina.

14 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

Warat destacou-se como um dos principais filósofos do Direito no Brasil, desde sua chegada na década de 1970. Um teórico que detinha a capacidade de, incansavelmente, transitar em diversos campos do saber, ampliando os horizontes do campo jurídico. As interconexões estabelecidas entre distintos saberes permitiam o avanço de sua reflexão.

Ao chegar ao Brasil, criou novas disciplinas e novas formas pedagógicas no âmbito do ensino do Direito. Ao longo da sua trajetória contribuiu em diversos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Direito no país - Universidade Federal de Santa Maria no Rio Grande do Sul, PUC do Rio de Janeiro, Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade de Brasília, Universidade do Vale do Rio dos Sinos do Rio Grande do Sul, Universidade Federal do Rio de Janeiro. O acervo com a biblioteca pessoal do autor permanece na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões URI em Santo Ângelo, sendo que a presente pesquisa utiliza material levantado em consultas neste acervo.

REFLEXÕES INICIAIS

Milhões de pessoas perambulam pelo mundo desejando, por vezes, apenas e tão somente um prato de comida para aplacar a fome. A desigualdade, a pobreza extrema, o reino da indiferença no Brasil e no mundo são chagas abertas, cada vez mais profundas.

Analisando as realidades socioeconômicas de diversos países, é possível reconhecer que a fome crônica - utilizada aqui como exemplo de indiferença social abissal - é uma produção histórica, sendo produto direto de escolhas políticas. Nos países da América Latina, como o Brasil, a fome estrutural está vinculada a uma desigualdade social gritante, cenário distinto de outras situações e contextos nos quais a fome conjuntural é consequência de guerras ou catástrofes climáticas. Em uma sociedade de hiperconsumo: “[...] Para muitos latino-americanos, consumir é um sonho inatingível. Milhões deles consomem imagens e morrem de fome [...]”¹

Relatório da FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura)² confirma que a fome, em anos anteriores em declínio, voltou a crescer, sinalizando marcantes retrocessos. É estimado pela FAO que quase um bilhão de pessoas são atingidas pela fome crônica no mundo inteiro, enquanto isso 1/3 de todo alimento do mundo é desperdiçado por distintos motivos. Neste sentido, é possível lembrar do poema de Manuel Bandeira “O Bicho”, homens que catam incansavelmente comida entre os detritos.

O Brasil que havia saído do Mapa da Fome em 2014, no presente, com milhões de pessoas famintas que sofrem de algum tipo de insegurança alimentar, é impulsionado para um cenário que se aproxima de décadas anteriores. Aumenta o número de pessoas em situação de extrema pobreza. O contexto pós-covid é marcado pela aceleração desse processo que já tinha sido deflagrado no cenário nacional antes do período pandêmico. Milhões de pessoas são tragadas no pós-covid para zona de risco, pobreza e insegurança alimentar aguda.

Nesse contexto, a narrativa de juridicidade parece distante. O direito à alimentação, por exemplo, incorporado ao *caput* do art.6º da Constituição Federal³, por meio da EC 64 de 04 de fevereiro de 2010, representou inovação constitucional que contribuiu para sedimentar

¹ WARAT, Luis Alberto. Primeiro Manifesto do Surrealismo Jurídico. In: **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990a, p.53.

² FAO. **O estado de segurança alimentar e da nutrição no mundo**. Disponível em: <<https://www.fao.org/3/I9553ES/i9553es.pdf>> Acesso em 27 de junho de 2023.

³ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 14 de julho de 2022.

16 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

o reconhecimento do direito à alimentação como direito fundamental social. A fome crônica implica, como ressalta Sarlet, a violação à saúde, ao direito à integridade física, integridade psicológica, assim como coloca em risco latente o direito à vida⁴. De acordo com Santos e Favero, não existe apenas uma fome física, mas também a fome afetiva, sentimental, intelectual, uma fome que remete também à dimensão do desejo⁵.

O Brasil é um dos maiores produtores de alimento em todo mundo, entretanto, os índices de pobreza extrema, fome e insegurança alimentar são graves. Em países como o Brasil, a renda efetiva de maior parte da população é demasiadamente baixa, o que compromete o acesso à alimentação tanto em nível qualitativo, como em nível quantitativo⁶.

Atores sociais lutam, mas uma lógica oculta atua minando possibilidades de futuro. Alternativas existem de produção de alimentos, armazenamento, circulação, comercialização, não admissibilidade de uso de transgênico, não admissibilidade de uma base de produção dependente de agrotóxicos com alto nível de toxicidade, defesa de sistemas agrícolas sustentáveis, cultivos por intermédio de agroflorestas.

No entanto, em relação à fome e ao direito à alimentação, utilizado aqui, conforme já expresso, como exemplo, percebemos que sua violação ocorre efetivamente por meio das “leis” do lucro e da acumulação, em que a vida humana e a própria natureza não possuem muito valor.

Questionamos que projeto de civilização é esse - que se apresenta permanentemente como Estados de Direito, alicerçados em documentos constitucionais, cujos catálogos de direitos humanos/direitos fundamentais se acrescem constantemente - que transforma parte cada vez maior da humanidade em lixo/refugo? Que pouco ou nada se ocupa na recuperação desses excluídos do progresso humano, cuja existência, em uma lógica distópica, deve ser implacavelmente eliminada. Que projeto é esse que transforma a própria natureza em lixo? Fazendo com que se torne refugo do progresso econômico, do desenvolvimento extrativista e expropriador.

Tudo parece virar lixo nesse mundo globalizado, tecnologicamente inovador, capitalisticamente subjetivado. É possível lembrar o texto do *Teatro Decomposto ou o Homem-*

⁴ SARLET, Ingo Wolfgang. Direitos Fundamentais em espécie. In: SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2017, p.402-764.

⁵ FAVERO, Celso Antonio; SANTOS, Stella Rodrigues. **Semi-árido: fome, esperança, vida digna**. Salvador: UNEB, 2002.

⁶ DIEESE. **Análise Cesta Básica/ Salário Mínimo**. Disponível em:

<<https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html>> Acesso em: 14 de julho de 2022.

Lixo, de Matéi Visniec, que nos reporta à situação de um personagem que, por falta de reconhecimento ou, mesmo, algum tipo de força, sofre com o tratamento que lhe é dado por todos que estão à sua volta ou em quaisquer dos ambientes por onde passa, deixando-lhe o sentimento de ser, mesmo, um homem-lixo – “Mas talvez eu seja mesmo um homem-lixo”, diz em certa passagem⁷. Assim, esse personagem vai passando a vida e conformando-se com a sua condição de ser homem-lixo, sua passividade de deixar que lhe cusпам, joguem detritos etc. Mesmo sem entender o porquê tratam-no dessa forma ou o porquê permite.

Se nos dermos ao esforço de revisitarmos os dados publicados pela Organização das Nações Unidas (ONU) – além de outros tantos que circulam a exemplo do Relatório Luz⁸ no âmbito nacional – sobre a situação da maioria das pessoas pelo mundo, seremos tomados por surpresa ou indignação, mas seremos todos, sobretudo, confrontados com uma realidade, as promessas de/do Estado (Liberal) de Direito não têm se transformado em realidade ou, ao contrário, estão convivendo com situações em tudo contraditórias com os desenhos institucionais traçados por eles como modelo ideais de vida boa.

O inusitado e trágico na atual conjuntura é compreender que as narrativas distópicas não são ficcionais, ao mesmo tempo, pressentir que narrativas com fragmentos de realidade são ficcionalizadas para tornar os seus traços distópicos globalizantes mais agressivos. Uma realidade que oscila entre cores vibrantes e uma atmosfera espectral latente.

A referência a tal permite-nos buscar algum tipo de resposta para entendermos o porquê da situação atual experimentada por boa parte da humanidade, aquela maioria despossuída economicamente e que, por isso mesmo, vê-se destituída de sua própria humanidade, malgrado estarmos sob a vigência, em grande parte do planeta Terra, de fórmulas político-jurídicas – os Estados de Direito expressos em Cartas Constitucionais – que expressam nossos pactos sociais em torno de um projeto de sociedade mais *livre, justa e solidária*, como, aliás, o faz a Constituição Cidadã brasileira de 1988. Uma Constituição que, mesmo não sendo perfeita, nasceu da mais autêntica polifonia social no processo de redemocratização.

A concentração da riqueza, a fome, o trabalho escravo contemporâneo, o racismo, a violência contra “minorias” - que são, numericamente, maiorias -, a exploração de migrantes, o trabalho infantil, a situação dos presídios, a exploração sexual de mulheres e crianças, a falta

⁷ VISNIEC, Matéi. **Teatro Decomposto ou O Homem-Lixo**. Trad. Luiza Jatobá. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

⁸ VI RELATÓRIO LUZ DA SOCIEDADE CIVIL DA AGENDA 2030 DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL BRASIL. Disponível em: <<https://gtagenda2030.org.br/relatorio-luz/relatorio-luz-2022/>> Acesso em: 14 de julho de 2022.

18 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

de acesso à moradia digna, à saúde, à educação, os ataques à liberdade de expressão e às liberdades em geral –exemplificativamente, parecem não deixar dúvida que falhamos até agora como sociedade e como humanidade.

Como esquetes, podemos imaginar diversas cenas que aparentemente não possuem conexão, mas estão umbilicalmente conectadas por um fator distópico comum, a presença incisiva da lógica do homem lixo. Uma lógica que intenta reduzir o próprio homem ao lixo ou a um depósito de lixo, uma lógica que transforma até mesmo a natureza em lixeira.

O próprio progresso econômico produziu paralelamente à sua dinâmica um cenário em que refugos humanos acumulam-se, públicos são considerados indesejados ou supérfluos – refugiados, povos originários, pobres e miseráveis, consumidores falhos etc. Grupos cada vez mais alargados em situações flagrantemente denunciadoras. Uma lógica também imersa em esferas por vezes pouco perceptíveis em um primeiro plano, mas que, da mesma maneira, compõem o cenário.

A lógica do homem-lixo funciona considerando uma dinâmica, a dinâmica do descarte. Descarte objetivo e pragmático, sem piedade, mas com intenso sofrimento para as vítimas. Assim, a questão que se coloca no presente diz respeito ao processo de aceleração e expansão dessa lógica sem precedentes.

Uma expansão cuja capilaridade no tecido social torna a sua contenção cada vez mais difícil, muitas vezes até mesmo o seu reconhecimento como tal. A invisibilidade ou a neutralidade são os motores desse recrudescimento constante e brutal da pobreza e da indignidade humana.

Essa dinâmica complexifica-se quando abordado o nível de situações pouco perceptíveis em uma primeira apreensão, em especial, quando lidamos com novidades cada vez mais disruptivas, entremeadas no processo de revolução digital experimentado com o advento da internet, das novas mídias sociais, da inteligência artificial, da internet das coisas etc.

No âmbito internacional, como recorda Bauman, quando se pensa nos Estados Nação é como se existisse uma espécie silente de *direito de excluir*, direito de descarte, apesar do projeto dito “includente” dos modelos de Estado (Liberal) Social de Direito⁹. Neste sentido, questionar a própria ideia de um certo tipo de desenvolvimento - a que nos aferramos sem questionar por caminhos outros - é necessário. Um desenvolvimento que historicamente se fez às custas da subjugação de parcela cada vez maior da humanidade e da destruição da natureza.

⁹ BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

Um dos principais problemas do século XXI é a produção ininterrupta deste refugio humano, como “externalidade” da(s) globalização(ões) e do neoliberalismo conectado a ela, bem como, de certo modo, da nova revolução tecnológica – a Revolução da Internet, a Revolução Digital, a Quarta Revolução Industrial ou como a quisermos denominar, cujo viés desumanizante é pouco problematizado frente à estupefação diante das potencialidades dos novos aparelhos tecnológicos em permanente e ininterrupta transformação, dando-nos a sensação, por um lado, de estarmos prestes a nos convertermos em seres (transhumanos) imortais. Por outro lado, tornamo-nos disponíveis e dispensáveis nesse “admirável mundo novo” já descrito por Huxley.¹⁰

Por óbvio que, quando se fala, por exemplo, sobre as novas tecnologias, não podemos referir de forma maniqueísta ao bem e ao mal que elas carregam mas, sobretudo, questionar o seu acolhimento para que não se convertam em um gatilho de produção cada vez maior de refugos humanos. Caso contrário, a lógica da aceleração de produção de refugio será intensa e, ao alcançar um estágio específico de cruzamento - sobretudo, de mecanismos de vigilância por meio de máquinas de alto potencial de letalidade, Inteligência Artificial e melhoramento genético – será possivelmente irreversível. Um projeto de descarte humano a tal ponto disruptivo que, neste caso, poderá produzir uma realidade distópica sequer imaginada por nenhum de nossos mais célebres escritores, mais criativos cineastas.

Caminhamos para um estágio perigoso de possibilidade de irreversibilidade dessa lógica. Enquanto este momento não chega ou é adiado ainda resta esperança. No contexto contemporâneo, a admissibilidade de qualquer instância de esperança pressupõe a compreensão de que uma genuína esperança nunca advém de lugares tranquilos.

A civilização sangra por dentro embalada por sonhos de desenvolvimento e riqueza para grupos cada vez menores. Um mundo mais globalizado em que mazelas multiplicam-se e aprofundam-se e, por óbvio, atingem com mais força aqueles todos que não dispõem de meios para protegerem-se – o exemplo da crise sanitária causada pelo coronavírus deixou à mostra as chagas da desigualdade de riqueza, de condições de vida, de acesso aos serviços de saúde etc.

No presente, milhões de pessoas são subjugadas e a natureza continua sendo abatida implacavelmente enquanto refém de um modelo de desenvolvimento incompatível com a

¹⁰ HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vallandro e Serrano. 2. Ed. São Paulo: Globo, 2003.

20 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

finitude dos meios para sua realização, os seres humanos parecem obnubilados por uma cegueira que nos lembra Saramago em sua obra *Ensaio sobre a cegueira*.¹¹

De acordo com Achille Mbembe, a exploração vem se tornando cada vez mais abstrata. Os desejos, os sonhos, as emoções, a vida psíquica transformou-se em matéria-prima que o capitalismo – agora, refinado como capitalismo cognitivo - e as novas tecnologias tentam capturar e converter em mercadoria. Um capitalismo que, para o autor, trata-se de um capitalismo racista, colonial e imperial que atinge a humanidade e a biosfera.¹²

O desenvolvimento tecnológico vem transformando o processo cognitivo, a forma de compreensão do mundo, e até mesmo os sonhos nutridos por cada um. As novas tecnologias impactam na formação da subjetividade, e na formação da subjetividade política, sobretudo as tecnologias de comunicação e mídia.

Uma questão genuinamente contemporânea, considerando não seu ineditismo, mas sua intensidade, consiste em responder a uma questão que seria justamente pensar no que fazer com aquelas pessoas cuja existência para o sistema não parece ser necessária para a reprodução, ou pior, aquelas pessoas cuja própria existência ou proximidade é considerada a encarnação de uma ameaça física ou biológica. Corpos considerados, por uma lógica perversa, excessivos, supérfluos, ilegais, indesejados, dispensáveis, passíveis de descarte imediato.

Historicamente, arranjos de exclusão especial foram utilizados – exemplos prisões-ilha, colônias penais, campos de confinamento, bem como, contemporaneamente, existem casos alarmantes de crianças migrantes encarceradas. Violência espacial, estratégias biopolíticas de punição articulam-se para produzir um espaço carcerário para que pessoas consideradas como indesejáveis sejam controladas e governadas.

A expressão máxima da soberania de forma implacável reside em grande medida para autores como Mbembe no poder de ditar quem pode viver e quem pode morrer a cada instante, neste sentido matar ou deixar viver representam os limites da soberania. Nesse jogo, assim como em *Bacurau*, o que está em questão é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é supérfluo e descartável e quem não é. E, nesse cenário alucinógeno, tudo parece apenas um jogo como no filme.

Contemporaneamente apresentam-se formas de soberania cujo projeto central é a sistemática instrumentalização da existência humana, a destruição de corpos e populações.

¹¹ SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹² MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: N-1, 2020.

Uma perspectiva que dialoga com os sentidos foucaultianos de biopoder e seus desdobramentos na compreensão do desenrolar-se de experiências ininterruptas de destruição humana, da consolidação do direito de matar, pois o outro é o “inimigo” e, desse modo, precisa ser exterminado.

Os conflitos belicosos contemporâneos expressam o necropoder, a necropolítica e, para além, como afirma Ricardo Timm, a necroética¹³. Populações e cidades são sitiadas, cercadas, cruelmente isoladas do mundo, sendo outorgada para alguns a liberdade para dispor sobre critérios de quem pode permanecer vivo e quem pode ser eliminado.

É possível lembrar da atmosfera do documentário de Alain Resnais, traduzido para o português como *Noite e Neblina*, o limite da experiência do descarte humano nos campos, um passado recente da história da humanidade que ainda nos assombra. São diversas versões de descarte humano atualizadas e sobrepostas ecoando no tempo na história da humanidade.

De acordo com Ailton Krenak, estamos em guerra e, no caso do Brasil, são 500 anos de guerra, aniquilamento e descarte de milhões de vida desde o “descobrimento” até o presente. Experiências múltiplas da humanidade que retratam a pura violência e anúncios do “fim do mundo”¹⁴.

Em nossos dias, temos a atualização e releitura de formas cada vez mais sofisticadas, ora evidentes ora camufladas de descarte, de indiferença, mas o espírito é o mesmo, a dilaceração do humano em sofrimento e violência. Dimensões que dizem respeito ao corpo e subjetividades dilaceradas.

No Estado de Exceção, impera o direito de matar tensionado com a possibilidade de deixar viver. Como uma espécie de caça às bruxas deflagra-se a perseguição implacável a sujeitos inimigos, criações ficcionais distópicas aprisionadas em um imaginário regido por Thanatos ou “mundos de morte”.

Pensar outro mundo possível ou estratégias de contenção dessa lógica exige a abertura de distintos caminhos e os desafios são múltiplos, inclusive, no campo da educação. Como alerta Adorno em uma antiga e atual entrevista de meados do século XX

A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia. O problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da

¹³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

¹⁴ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

22 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontram atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação a sua própria civilização - e não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade.¹⁵

Em um mundo à beira da explosão, cuja barbárie impera e o ódio torna-se cada vez mais presente - ódio entre povos, nações, grupos, classes -, ódio como discurso e prática política fascista, hereticamente talvez seja necessário falar do amor e da alteridade.

O amor enquanto aprendizado, enquanto potência, fraternidade. Uma esfera não inata, mas aprendida e apreendida em um caminho de vivências. A alteridade compreendida não como mera tolerância, mas como solidariedade e uma postura de humildade e de compreensão de que o Outro nos constitui. Talvez isto seja utopia e, nesse sentido, a busca não se restringe mais à busca de uma utopia única e definida, mas na identificação dos fragmentos do presente de potencialidades utópicas que são múltiplas e diversas.

A disputa pela linguagem e resistência ao empedramento, atrofia ou sua morte é uma disputa que mantém relação direta com a possibilidade de alteridade e comunicação neste mundo sombrio. Cenas do passado retornam ao presente, o empobrecimento da linguagem intensifica-se como afirma Ricardo Timm ao analisar uma cena do passado que se reitera: “[...] A linguagem é extremamente pobre porque a ideia de vida que ela subjaz assim o é; a atrofia da linguagem não é um infeliz acidente, mas a consequência necessária da atrofia do mundo.[...]”¹⁶

Quando a narrativa distópica não é ficcional o que resta é pensar em potencialidades utópicas, o que sobra é ter e produzir esperança. Uma esperança que nasce do desespero e, por este motivo, é intensa. Uma esperança que não guarda ingenuidade frente às diversas formas

¹⁵ ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p.155.

¹⁶ SOUZA, 2020, p.40.

de indiferença e ao *estreitamento da linguagem*, lógicas reiteradas nas quais *a linguagem se empedra* em múltiplos contextos temporais, conforme denuncia Ricardo Timm em sua obra.

O que expressa predominantemente o estado de ânimo contemporâneo é, por vezes, a impossibilidade de convivência com a diferença, com a alteridade. Na modernidade, a excentricidade do individualismo contribuiu para o desconhecimento do Outro, insuflando elaborações totalitárias do social e das linguagens. Warat reconhece que autores como Levinas e Derrida contribuem para essa reflexão de forma determinante.

Como diria Eric Hobsbawm os problemas sem solução do século XX continuam a assombrar o século XXI¹⁷. Há um cenário atravessado e com ênfase em lógicas de guerra, desigualdades, insustentabilidade ecológica de um modelo de desenvolvimento adotado em escala global (crise ecológica), avanço de perspectivas fascistas, tecnoneoliberalismo, erosão do Estado Democrático, revoluções tecnológicas. Os alertas de François Ost e Hannah Arendt também ressoam no cenário, os riscos do desaparecimento da lei (mundo da necessidade)¹⁸, ou perspectivas distópicas que consideram a voz monológica que tenta interditar a polifonia para pensarmos a tessitura social.

Resistir à barbárie ou “Adiar o fim do mundo”, talvez seja a tarefa de autores como Warat, Levinas, Derrida e tantos outros que, em vida, tentaram e tentam como a liderança indígena Ailton Krenak “suspender o céu” ao mirar no horizonte a alteridade radical, ou no sentido da cosmovisão indígena, a plenitude do Bem Viver¹⁹. Cosmovisão articulada a outras cosmovisões como a de matriz africana²⁰ que desenham, no horizonte, o arco-íris do Ubuntu, que também se trata de uma dimensão que dialoga com o princípio de uma solidariedade radical. Ou poderíamos mencionar o *quilombismo* de Abdias do Nascimento que na presente leitura também acolhe a alteridade, a solidariedade e a resistência²¹.

Em uma alteridade radical, o respeito às singularidades observa, primordialmente, aqueles que historicamente foram e são excluídos, destituídos de *rosto* social e sem voz por

¹⁷ HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX – 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁸ OST, François. **Contar a Lei**: as fontes do imaginário jurídico. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

¹⁹ ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Editora Elefante, 2015. FAVERO, Celso Antonio; VERAS, Mariana Rodrigues. Bem viver: o reencontro da utopia. In: FAVERO, Celso A.; FREITAS, Carlos E.S., TORRES, Paulo Rosa (orgs.) **Distopias e Utopias**: entre os escombros de nosso tempo. Salvador: EDUFBA, 2020, p.289-341.

²⁰ SÃO BERNARDO, Sergio. **Direito e Filosofia Africana**: ancestralidades, Ubuntuidades e o pensamento Kalunga como formadores do repertório ético-jurídico brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

²¹ NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1980.

24 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

sofrer um processo de emudecimento, aqueles cujas subjetividades e corpos foram atingidos pelas maiores violências registradas no processo histórico.

Uma questão implícita latente reverbera “Como enfrentar a violência sem gerar mais violência?”. A contemporaneidade sofre de emergência ética e temáticas como a alteridade e a hospitalidade são determinantes, notadamente, a necessidade de consideração de outros “modos de ser” e viver.

A ética que acolhe a relação e a interação com outra subjetividade orienta o agir e pode impulsionar para a ação política. As perspectivas de autores como Warat, Levinas e Derrida são confluentes para a possibilidade de desenho no horizonte, mesmo que ainda distante em termos pragmáticos, de uma sociedade diversa, plural, pacífica e justa, cujo tecido social seja alicerçado em relações éticas corresponsáveis e de cooperação, honrando uma tradição que já está presente na humanidade embora sufocada por lógicas perversas. As novas relações ético-sociais alinhadas ao respeito, paz, justiça, diversidade, respeito pelas singularidades, são ainda, no presente, relações de resistência. “Uma resposta filosófica global para nossa profunda crise civilizatória: a autonomia centrada na alteridade, que permitiria aos indivíduos tornarem-se, em um só tempo, cada vez mais solidários e diferentes. [...]”²²

No intuito de compreensão da alteridade é necessário retomar a obra de Levinas, um autor que, em sua biografia, tem a marca da violência sofrida, a marca do ódio, e sua resposta é, igualmente, uma resposta dos milhões que foram covardemente mortos no mesmo contexto. O autor vivenciou um século com guerras mundiais, totalitarismos, cenários de destruição e solidão, em muitas passagens em que o ser humano é reduzido a nada. É com essa biografia que ele produz uma obra que valoriza a diversidade, a diferença, como abertura para o Outro²³. Uma abertura possível por meio da linguagem que, a cada instante, revela singularidades.

Como manifestação de uma razão, a linguagem desperta em mim e em outrem o que nos é comum. Mas ela supõe, em sua intenção de exprimir, nossa alteridade e nossa dualidade. Ela exerce entre seres, entre substâncias que não entram em seus propósitos, mas que os

²² WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e Direito. In: **Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade**. Vol.I. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004a, p.408.

²³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

mantêm. Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade. [...] ²⁴

Parece evidente que a linguagem é além de enunciar, bem mais do que enunciar, e mesmo mais que ‘fazer coisas com palavras.’ A linguagem é também uma estranha intersecção de mundos humanos, intersecção sempre inacabada mas sempre recorrente – ou talvez, *a linguagem é a árdua construção de intersecções entre mundos de sentido. Mas construção em processo*, por enunciados, por sugestões, por dizeres que se cristalizam em ditos e nunca se esgotam. ²⁵

Outro autor determinante para a compreensão de alteridade na presente proposta é Derrida, interlocutor direto de Levinas e autor de referência de Warat. Nessa perspectiva o “outro” é amplificado, o outro é o “absolutamente outro”, todas as relações dos viventes e todas as relações do vivente ao não vivente – “absolutamente outro é absolutamente (todo e qualquer) outro”. Há, assim, um pensamento comprometido e compromissado com a ética, a justiça, e responsabilidade.

Eles são autores cujo pensamento se deixa contaminar pelo feminino, uma ética do acolhimento em tempos de guerra, de múltiplas guerras, inclusive, a guerra socioeconômica de crescente desigualdade. A contribuição desses autores, permite, sobretudo, uma maior aproximação da ideia da necessidade de fomento de uma “cultura da alteridade”, o assentamento dessa questão no cotidiano e em todas as esferas do social. A alteridade é constitutiva da subjetividade e é condicionante para sustentação do tecido social. Aquilo que cada um é não deixa de ser o resultado do processo histórico-social da relação com os outros.

A alteridade é uma abertura existente e condicionada à relação com o outro. Ao mesmo tempo, a alteridade é diferença, singularidade. A abertura para o outro acolhe e constitui a diferença, a alteridade apresenta-se, nesta perspectiva, como horizonte ético condicionante de qualquer ação. Nesta concepção a reordenação de instituições e relações sociais deve estar articulada a esse horizonte, assim sendo, o presente trabalho tenta explorar este viés.

Consideramos este como um caminho necessário para mediar e tratar a patologia das “sociedades civilizadas”, historicamente agressivas, beligerantes e violentas, cuja barbárie é

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Pivatto [et. al.] 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p.47.

²⁵ SOUZA, Ricardo Timm. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.135.

26 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

naturalizada. O desafio efetivamente persiste em refletir sobre a possibilidade de uma cultura não violenta.

Refletir sobre uma cultura não violenta, no caso do Brasil, significa repensar também a Democracia. É possível afirmar que não existe possibilidade no contexto presente de acolher a alteridade sem vinculação à forma social democrática, nem acolher a Democracia sem vinculação à alteridade, assim como não existe possibilidade de alteridade no mundo kafkiano de desaparecimento das leis, pois a juridicidade e a justiça, na perspectiva deste trabalho, permanecem umbilicalmente ligadas à alteridade.

Concordamos com Ricardo Timm ao compreender a Ética como pressuposto da democracia. “A Ética é um pressuposto da democracia. Sem Ética, a democracia degenera em burocracia formal, ou é esvaziada de sentido humano-político. Só a Ética, como exercício político, pode investir a democracia de substância real. Por isso, a Ética é a filosofia primeira – como dizia Levinas – também no que diz respeito às configurações políticas democráticas.”²⁶. No contexto democrático atravessado pela solidariedade, quem solidariza compreende que não pode ser sem o Outro. A alteridade permite a abertura para heterogeneidade e esse é justamente o calcanhar de Aquiles de qualquer democracia.

Falar, então, de uma ordem simbólico-democrática pressupõe a aceitação de um espaço público de discussão, de questionamento, de luta, de negociação e de diálogo. Trata-se de relações entre sujeitos autônomos que se reconhecem reciprocamente como diferentes, e que podem encontrar um campo de significações identificatórias a partir de um mútuo respeito de suas diferenças. Um imaginário democrático não pode excluir, castigar ou culpar a nenhum homem porque senta ou se comporta de um modo diferente, porque atua de forma discordante com as pautas unificadas pela instituição social.²⁷

A Ética da Alteridade, a Ética das diferenças, constitui-se acima de tudo em uma resposta à violência, perpetrada durante séculos, contra a vida e a Alteridade, contra todos os sistemas opressores da humanidade, e, para além, sobretudo considerando os animais e a natureza de forma ampla. No caso do Brasil, durante séculos, narramos a história de uma guerra e violência sem fim contra a vida, contra povos, contra a natureza e os animais.

²⁶ REVISTA - Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, Edição 277, out. 2008, p.20.

²⁷ WARAT, Luis Alberto. A fantasia jurídica da igualdade: Democracia e Direitos Humanos numa pragmática da singularidade. In: **Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou**. Vol.II Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004b, p.328.

Nesta pesquisa, pretendemos produzir uma cartografia do pensamento de Warat, considerando a alteridade em seu pensamento. Inspirando-se na proposição metodológica de Deleuze e Guattari²⁸ no que se refere à noção de rizoma, entendido como uma proposta de construção do pensamento, em que as ideias e conceitos não estão hierarquizados e não partem de um ponto central, de um centro de poder ou de referência aos quais os outros conceitos devem se remeter. Assim entendido, o rizoma funciona por meio de encontros e agenciamentos, de uma verdadeira cartografia das multiplicidades, opondo-se ao modelo da árvore-raiz.

O pensamento de Warat, em se tratando de uma obra aberta, suporta uma multiplicidade de sentidos. Para o intento deste ensaio, o caminho a ser percorrido volta, principalmente, à leitura da obra de Warat em um exercício hermenêutico por intermédio da revisão bibliográfica conjunta de autores recepcionados em seu pensamento, estabelecendo um diálogo, especialmente, entre o pensamento de Levinas e Warat considerando a categoria alteridade. O ensaio contempla três partes “Despertar da Criança”, “Alteridade no pensamento de Levinas: aproximações intermitentes” e “Alteridade no pensamento de Warat”, esta última subdividida em duas “Da ecologia ao amor” e “Dos direitos humanos à comunidade”.

²⁸ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.1. São Paulo, Ed. 34, 2004.

DESPERTAR DA CRIANÇA

Compreender o conceito de alteridade no pensamento de Luis Alberto Warat pressupõe a apreensão de múltiplos movimentos reflexivos realizados pelo autor notadamente a partir da década de 1980. As diversas recepções teóricas presentes em sua obra, embora em parte silentes, permitiram o deslocamento teórico do autor em diálogo com pensadores determinantes para compreensão desse conceito e seus desdobramentos a exemplo de Levinas e Derrida.

Na introdução do presente ensaio, antes de explorar as recepções teóricas e diálogos estabelecidos pelo autor, a proposta é de aproximação do que denominamos aqui de “Despertar do Ser Brincante” ou o “Despertar da Criança”. Compreendemos que é nesse movimento de despertar, de diálogo com sua criança interior, ou seu devir criança, que Warat realiza deslocamentos teóricos determinantes em sua obra.

Nessa perspectiva, por um lado, torna-se necessário abordar ideias preliminares sobre a criança e o brincar em autores presentes em sua obra, expressamente ou silentes, que podem contribuir para alargar essa compreensão. Por outro lado, é preciso compreender o contexto que impulsionou estas aberturas e este “despertar”, em que o ser brincante atua. Ao mesmo tempo, é preciso considerar a presença em sua reflexão da influência de movimentos específicos a exemplo do surrealismo.

[...] Os adultos que conseguem levar acordada a criança que foram, podem diluir os nós traumáticos de sua história. O surrealismo se propõe a isso. [...] Nossa criança desperta é a que nos vai permitir sonhar acordados. O drama do adulto é a compreensão de que quando ele porta sua criança adormecida o poder ocupa seu lugar.²⁹

Existe uma insistência e defesa na abordagem waratiana da postura do olhar o mundo como se fosse pela primeira vez, criando novas condições de compreensão e atuação, abrindo-se por meio de uma sensibilidade singular para a percepção do novo: “[...] Uma volta da razão ao tempo das crianças, onde se veem as coisas do mundo pela primeira vez.”³⁰

A criança é um ser brincante, o brincar é sua forma de existir, intervir no mundo, criar e afirmar-se. No brincar relações são estabelecidas e a vida cultural abre-se para a partilha sendo enriquecida, neste movimento conflui a possibilidade de encontro com o outro. Para

²⁹ WARAT, 1990a, p.24.

³⁰ *Ibid.*, p.19.

30 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

Winnicott, psicanalista inglês, autor citado por Warat em passagens de sua obra, o brincar conduz à experiência cultural. É no brincar que o indivíduo estabelece relação com o mundo, com o outro e consigo. “[...] É no brincar, e somente no brincar, que o indivíduo, a criança ou adulto, pode ser criativo e utilizar sua personalidade integral [...]”.³¹

Nesse sentido, para autores como Winnicott a brincadeira é reconhecida como um aspecto universal da natureza humana, em sua atividade como psicanalista de forma inusitada recepciona essa esfera. “[...] o brincar facilita o crescimento e, portanto, a saúde; o brincar conduz aos relacionamentos grupais; o brincar pode ser uma forma de comunicação na psicoterapia; finalmente, a psicanálise foi desenvolvida como forma altamente especializada do brincar, a serviço da comunicação consigo mesmo e com os outros.”³²

Winnicott deslocou a noção à sessão analítica quando estabeleceu uma relação entre a sessão de psicanálise e a noção do brincar. Nesse horizonte, se por algum motivo o paciente não pode brincar, o trabalho central do analista é ajudá-lo a sair desse estado, desta impossibilidade. É interessante observar que o brincar para o autor não está limitado às crianças, mas atravessa e faz parte da vida adulta.

A criança expressa-se constantemente pelo movimento, o corpo em que se inscrevem as impressões do mundo, em que o brincar é abertura para o sensível. A corporeidade da criança dialoga com a dimensão da ludicidade, com imaginação, fantasia e a intuição. O espírito criativo da criança e questionador é capaz de desenhar novas possibilidades a todo momento, inaugurando novas formas de estar no mundo e interagir, sendo que a cada instante pode interpelar os valores consolidados e compartilhados de uma cultura. Como ressalta Ricardo Timm a criança guarda uma “chama de inquietação e curiosidade” e, deste modo:

A criança tem, portanto, em semente, a curiosidade aguda que, devidamente alimentada e organizada, poderá se transformar no questionamento filosófico maduro. O mundo, para ela, não é monótono ou opaco, mas pleno de sentidos que se propõem ao contato e à compreensão; cada dia é preche de novidades e de surpresas. [...] ³³

³¹ WINNICOTT, D.W. **O Brincar & a Realidade**. Trad. J.O. A. Abreu e V. Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.80.

³² WINNICOTT, 1975, p.63.

³³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2008, p.46-47.

Movida por seu desejo e curiosidade a criança avança explorando o mundo por meio de múltiplas abordagens. O brincar seria uma experiência genuinamente criativa. Se, a princípio, caracteriza-se como um modo da criança elaborar a ausência materna, ao longo da vida, pode acolher distintos sentidos além de ser uma forma de expressão genuína. Brincar significa também, nessa perspectiva, experimentar novas formas de estar no mundo, novas formas de viver e compartilhar. O brincar pode ser povoado com seres fantásticos, amigos imaginários, bonecos de madeira que falam como o pequeno Pinóquio, e o brincar, igualmente, pode ser diretamente com o Outro.

Contudo, nem tudo na brincadeira gera prazer, existem aspectos, por vezes, assustadores e de desconforto, nem por isso existe o recuo, abre-se sempre a possibilidade de aprendizagem. Imagens, texturas, sons e o corpo presentes nas aventuras brincantes convidam ao estímulo para novas experiências, espacialidades reinventadas no brincar que acolhe múltiplos desafios.

Ainda de acordo com Winnicott é possível afirmar o brincar como essencial, pois é por meio dele que se manifesta livremente a criatividade. A possibilidade nesta perspectiva do ser humano viver criativamente, sentir que a vida vale a pena ser vivida e compartilhada.

Na fase adulta ocorrem outras dinâmicas, vale lembrar o texto de Freud “Escritores criativos e devaneios”, que, abordando aspectos da vida da criança, introduz a ideia de que o brincar para a criança corresponde à fantasia e à escrita criativa na vida adulta³⁴. O escritor no exercício de criação e a criança enquanto ser brincante criam incessantemente aberturas para outros mundos e encaram essa tarefa com compromisso. Na fase adulta, o brincar pode manifestar-se de múltiplas formas: brincar com as palavras, mergulhar no mundo da leitura, encenar personagens, dançar, sonhar, criar, fantasiar.³⁵

As criações no exercício brincante são inspiradas no material e referências que crianças e adultos tiveram acesso, por intermédio do cotidiano, de leituras, vivências ou outras fontes, mas, como no quebra-cabeça, as pequenas peças inventivas da criação imaginativa são deslocadas, reagrupadas, apresentando infinitas possibilidades de composição.

O poder inventivo das crianças nas brincadeiras está presente a cada momento, a criança atribui diversos significados para um brinquedo, que, a princípio, para o adulto tinha uma finalidade determinada ao ser criado. No “faz de conta”, a criança recria a realidade, ampliando sua compreensão do mundo, vivenciando novas experiências, alargando seu repertório

³⁴ FREUD, S. Escritores criativos e devaneios. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol.9. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp.147-158.

³⁵ ROSA, Sanny S. **Brincar, conhecer, ensinar**. São Paulo: Cortez, 1998.

32 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

sensorial, cultural, abrindo-se para distintas linguagens. Na perspectiva crítica de Benjamin, sem um viés romântico, a infância contempla múltiplos sentidos históricos e pode apresentar-se como forma de resistência frente a valores hegemônicos³⁶.

Conforme Winnicott, compreende-se que o brincar além de ser uma experiência de troca, é subversivamente uma experiência inventiva, uma forma básica de viver³⁷. No processo de ressignificação das experiências sociais a criança ou o adulto utilizam, como recurso, a imaginação, memórias e a fantasia que dialogam com suas vivências. A memória para o ser brincante é perpassada por processos inventivos em diálogo com seu repertório cultural, social e corporal. A memória registrada também no corpo em movimento que brinca de roda ou esconde-esconde, que pode enlaçar ludicamente tecidos coloridos, corpo que pode, por um instante, rodopiar no embalo de uma poesia. É possível lembrar de Manoel de Barros que afirma ludicamente “Com certeza, a liberdade e a poesia a gente aprende com as crianças.”³⁸.

A experiência do brincar abre-se para atravessamentos sociais, a criança que, no passado, era vista como um adulto em miniatura³⁹ também é criadora de cultura e é atravessada pelo contexto sociocultural de seu povo. O brincar nos distintos contextos contribui para a deflagração de experiências expressivas, sensoriais e corporais, notadamente o brincar espontâneo. O faz de conta e a realidade dialogam, a ludicidade e o brincar facilitam o desenvolvimento social, físico, psicológico, intelectual, emocional e a ampliação da percepção. Na brincadeira, diversas funções são mobilizadas: a cognitiva, as psicomotoras, as neuropsicológicas.

É necessário ainda ressaltar outras dimensões. Possivelmente, uma razão instrumental restritiva não seja capaz de reconhecer a importância do brincar, em que o lúdico, as emoções, a imaginação, o prazer dos sentidos, são centrais. Poderíamos caminhar com Bachelard e Maffesoli, autores recepcionados por Warat, em busca de um outro tipo de razão, uma razão sensível e acolhedora⁴⁰.

É a imaginação que permite a criança transformar o sabugo do milho em uma divertida boneca, por vezes passar horas brincando com materiais naturais, explorando com delicadeza e profunda riqueza, sendo que cascas e folhas de árvores podem em pequenas mãos criar

³⁶ BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2002.

³⁷ WINNICOTT, 1975.

³⁸ BARROS, Manoel. Exercícios de ser criança. In: **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010, p. 469-471.

³⁹ Conforme Ariès a noção de infância é moderna e começa a adquirir consistência nos finais do século XVII e especialmente no século XVIII. Antes deste período as crianças eram tratadas e representadas como adultos em miniatura, cf. ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

⁴⁰ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. São Paulo: Vozes, 1998.

narrativas e povoar um faz-de-conta. Estudos apontam, já antecipado por Benjamin, a preferência das crianças por materiais não estruturados, caixas, tábuas, tecidos etc.⁴¹, ou seja, materiais que a princípio não foram criados especificamente como brinquedos. No exercício e nas explorações lúdicas as crianças tendem a desistir com facilidade dos brinquedos estruturados (industrializados, manufaturados). Dessa forma, esse impulso da criança pelo não estruturado reafirma a criança como produtora de conhecimento, cultura, com sua poesia e imaginação.

É necessário reconhecer que crianças de todo o mundo brincam, mas a maneira pode variar de um lugar para outro. No Brasil, existe um enorme elenco de brincadeiras e uma riqueza grande considerando os múltiplos povos que coexistem no território nacional, ademais existem aspectos das características físicas do ambiente que podem inspirar o brincar em múltiplos sentidos com a presença das florestas, do mar, das serras, dos centros urbanos etc. Crianças indígenas, por exemplo, costumam brincar com pião de semente tucumã, uma fruta de uma palmeira típica da região amazônica, o pião gira e faz zunido.

Em um incessante processo criativo, a criança a cada instante atribui sentido ao brinquedo e à brincadeira.

[...] A criança quer puxar alguma coisa, torna-se cavalo, quer brincar com areia e torna-se padeiro, quer esconder-se, torna-se bandido ou guarda. Conhecemos muito bem alguns instrumentos de brincar arcaicos, que desprezam toda a máscara imaginária (possivelmente vinculados na época a rituais): bola, arco, roda de penas, pipa - autênticos brinquedos, 'tanto mais autênticos quanto menos o parecem ao adulto'. [...] ⁴²

De acordo com Benjamin, a criança ao brincar elabora construções sofisticadas da realidade, desenvolvendo seu potencial criativo, atribuindo novas funções e sentidos para os objetos, considerando o impulso dos seus desejos e necessidades. As crianças usam objetos para representar coisas diversas do que realmente são. Um punhado de areia pode transformar-se em castelo, pedaços de madeira em uma locomotiva. A atividade do brincar é demarcada pela influência cultural, mas aberta também para o âmbito ilimitado da imaginação.

O que está presente nas variações do brincar é o convite à fantasia, fantasiar durante a vigília e isso pode estender-se para crianças e adultos. O ato de contar histórias por exemplo é

⁴¹ BENJAMIN, 2002.

⁴² *Ibid.*, p.93.

34 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

uma tarefa lúdica e mantém uma relação com o mundo da fantasia. Warat⁴³ inspira-se nessa ideia ao explorar o campo da mediação de conflitos⁴⁴.

O emprego de histórias no processo mediador é a possibilidade que o mediador proporciona às partes para brincar; um recurso que o mediador tem para facilitar o diálogo entre as partes e o mediador implicado, estimulando o inconsciente entre os que procuram encontrar no diálogo seus denominadores comuns. A nutrição pela brincadeira e as historinhas. A forma menos agressiva de pontuação e interpretação. Pontuar brincando gera menos resistência e defesas, mostra com leveza sustentável angústias, fantasmas e fantasias.[...]⁴⁵

Ao longo do tempo, as formas de brincar e os brinquedos transformaram-se, Benjamin aborda, por exemplo, no contexto europeu, a passagem do modelo artesanal de produção para o modelo industrial. Neste sentido, o brinquedo que antes, por vezes, era constituído por “restos” e sobras de material objeto de outras produções - o que permitia uma pluralidade de materiais e formas, abrindo e interpelando o imaginário da criança - passou a ser produzido, por vezes, de forma padronizada, por meio de uma fabricação especializada, o que poderia indicar uma predefinição do sentido da brincadeira.

[...] nada é mais adequado à criança do que irmanar em suas construções os materiais mais heterogêneos – pedras, plastilina, madeira, papel. Por outro lado, ninguém é mais casto em relação aos materiais do que crianças: um simples pedacinho de madeira, uma pinha ou uma pedrinha reúnem na solidez, monolitismo de sua matéria, uma exuberância das mais diferentes figuras [...] Madeira, ossos, tecidos, argila, representam nesse microcosmo os materiais mais importantes, e todos eles já eram utilizados em tempos patriarcais, quando

⁴³ WARAT, Luis Alberto. O Ofício do Mediador. In: WARAT, Luis Alberto. **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Vol. III. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004c.

⁴⁴ “A mediação do excluído, do esquecido e do oprimido nos reforça uma filiação cujo alcance facilita, ao mesmo tempo em que facilita nossas liberdades de iniciativas criadoras. Para estas duas coisas a ludo-narrativa é muito importante. Num duplo aspecto: de identificação com os valores comunitários e como um modo de poder contra a própria experiência conflitiva. Na mediação do excluído-esquecido-oprimido é importante não só que o mediador conte histórias oportunas, importa também que as partes a mediar possam contar a sua experiência do conflito através de históricas, contos e qualquer outra variedade de fantasias literárias, que funcionem como relatos projetivos, como se fossem testes projetivos. É muito mais salutar que as partes contem sua história ludicamente e não com as cargas de ódio com que chegam a uma mediação. [...]” (Warat, 2004c, p.199)

⁴⁵ *Ibid.*, p.198.

o brinquedo era ainda peça do processo de produção que ligava pais e filhos. Mais tarde vieram os metais, vidro, papel e até mesmo o alabastro.[...] ⁴⁶

Benjamin explora aspectos nem sempre evidentes ressaltando a capacidade da criança escolher e preferir interagir com “restos”, resíduos, a princípio, desprezados pelos adultos, uma preferência latente frente a brinquedos estruturados. O espírito espontâneo da criança permite o brincar de forma libertária. A ideia do brincar está ligada à fantasia, criatividade, imaginação, liberdade, mas, ao mesmo tempo, ao inesperado. O brincar traduz a maneira como a criança constrói, destrói e reconstrói o mundo, em um movimento de reinvenção e reconstrução da realidade permanente.

O brincar também pode ser interpretado como a possibilidade de abertura para um encontro consigo mesmo e com o outro, impulsionado pela fantasia e pelo imaginário, um momento de plenitude, de percepção ampliada, um exercício de autoconhecimento e reconhecimento do outro. Brincar não é apenas coisa de criança, o brincar e a ludicidade atravessam a fase adulta com outras roupagens. O exercício lúdico permite experimentar e recriar criativamente situações, propicia expandir a capacidade de elaboração reflexiva. De forma mais ampla, neste movimento, a criança produz cultura e é confrontada pela cultura.

Deste modo, o brincar relaciona-se com o desenvolvimento físico, afetivo, cognitivo, social e cultural da criança que se abre para a possibilidade de reconstrução permanente de referenciais. Brougère ressalta que a brincadeira é uma confrontação com a cultura, pois, por meio da brincadeira incessantemente a criança estabelece relação com conteúdos culturais, ela transforma, e, gradativamente, apropria-se dialogando com o mundo ⁴⁷.

De acordo com Winnicott o brincar ocupa o interstício entre a ilusão, a fantasia e o real, uma “área intermediária” presente em diversas fases da vida ⁴⁸. Na primeira infância desempenha funções importantes; na criança, este espaço vincula-se ao brincar, e, na fase adulta, este espaço ou “área intermediária” servirá para o adulto desenvolver sua criatividade ⁴⁹. Brincar pode ser definido como uma experiência sempre criativa, e, ao mesmo tempo, significa uma forma básica de viver.

As brincadeiras servem de elo contínuo entre a relação da criança com a realidade interior e a relação com a realidade externa, compartilhada. É possível lembrar com Benjamin

⁴⁶ BENJAMIN, 2002, p.92.

⁴⁷ BROUGÈRE, Gilles. **Brinquedo e cultura**. 2. Ed. São Paulo: Cortez, 1997.

⁴⁸ WINNICOTT, 1975.

⁴⁹ ROSA, 1998.

que, habitualmente, o brinquedo é um objeto criado pelo adulto para a criança. O autor desconstrói a ideia de que um conteúdo imaginário apriorístico do brinquedo é que determina as brincadeiras infantis, pois quem atribui esse sentido é a criança. Quando um brinquedo é dado à criança, esta atribui sentido e significado considerando sua elaboração imaginativa e o universo no qual está inserida. Consertar um brinquedo antigo permite por vezes a reinvenção e a atribuição de novos sentidos e significados para aquele brinquedo.⁵⁰ As crianças quebram, consertam e recompõem incessantemente seus brinquedos.

A brincadeira transcende o brinquedo e existem, inclusive, brincadeiras nas quais as crianças utilizam a extensão do próprio corpo, experimentando novas sensações e percepções. Em diversos quadros de Candido Portinari, é possível identificar brincadeiras da infância com a utilização do corpo, em que a criança brinca sozinha ou de forma compartilhada.

Nietzsche, com inspirações em Heráclito, não permaneceu indiferente frente à criança enquanto ser brincante e inventivo. A criança no jogo brinca com a areia do mar, constrói castelos e, depois, desmancha ludicamente montes de areia para reconstruir livremente, dialoga com possibilidades de novas formas de estar no mundo. Na obra *Assim falava Zaratustra* na passagem do Camelo para o Leão, e do Leão para a Criança, o poeta lírico afirma: “A criança é inocência e esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. [...]”⁵¹

Na perspectiva alegórica de Nietzsche a criança possui a capacidade de criar a novidade, inclusive contra a própria tradição cultural de uma época. O olhar inocente da criança descortina possibilidades de compreensão do mundo. Esta criança que compreende o caráter transitório do real, em que não existe permanência em um mundo, onde se sobressai um processo permanente de devir, onde a liberdade criativa permite imaginar e agir por meio de novas interações com o mundo, a possibilidade de viver afirmativamente a vida, escolhendo a pulsão de vida. A possibilidade de olhar de forma nova o mundo, em que se afirma a potência de vida, reaprender a olhar o mundo pelos olhos de uma criança.

Despertar a criança é resistir, Warat ao evocar essa potência concomitantemente faz um movimento reflexivo no mesmo período de necessidade de abertura para o Outro, a dimensão da alteridade. O que está em questão é a consideração desse despertar no centro de uma crise civilizatória, crise epistemológica do paradigma dominante, de um tempo profundamente

⁵⁰ BENJAMIN, 2002.

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2006, p.36.

patológico⁵², em que predomina a pulsão de morte, a necropolítica⁵³, a *era dos extremos*⁵⁴, catástrofes e guerras, o tempo da *queda do céu*⁵⁵ e do *ódio à democracia*⁵⁶.

Repensar o humano e para além do humano são o desafio, encontrar caminhos para o acolhimento de novas subjetividades e novas sociabilidades fundados na eticidade, e nutrir perspectivas de esperança e sonho desperto⁵⁷. O reconhecimento latente sobre como está ruim o mundo e como seria bom um outro mundo. “No momento, a morte é o grande denominador comum que une os homens do planeta. A mundialização da guerra, a fome e a desestima do pensamento.”⁵⁸

Neste tempo patológico, evocar o devir criança pressupõe reconhecer a potência deste devir capaz de interagir criativamente e de forma transformadora frente a um mundo de destruição com acúmulos de ruínas, fragmentos, estilhaços e restos. Evocar a criança significa evocar o ser brincante que, frente a esse quadro assombroso, é capaz de resistir e agir, sonhar e imaginar “novas formas de brincar”, novas formas de vida.

Talvez seja necessário isso, esta é a intuição waratiana, reaprender a brincar, com o corpo e com a imaginação, com a criatividade e coragem, em busca da linguagem do ser brincante, a linguagem do lúdico. O reencontro do adulto com sua criança, com seu devir criança. Milton Nascimento canta esse reencontro do adulto com o seu devir criança “há um menino, há um moleque, morando sempre no meu coração, toda vez que o adulto balança, ele vem pra me dar a mão” e afirma “o solidário não quer solidão”.

Esse devir criança capaz de brincar com resíduos, “restos”, fragmentos, aquilo que foi descartado como inútil por uma civilização em ruínas, inspira a compreensão do pensamento waratiano notadamente a partir da década de 1980. A partir desse período o autor denuncia os traços marcantes de uma crise civilizatória, que se agudiza na contemporaneidade, e, ao mesmo tempo, faz um movimento de resistência reivindicando sua potência criativa, seu devir criança

⁵² SOUZA, 2020.

⁵³ MBEMBE, 2020.

⁵⁴ HOBBSAWM, 1995.

⁵⁵ KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁵⁶ RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁵⁷ BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. v. 1.

⁵⁸ WARAT, 2004a, p.456.

e a responsabilidade com o Outro. A busca de uma “imaginação radical” frente a uma dinâmica cujos processos criadores da atividade imaginativa sofrem de atrofia⁵⁹.

Aqui não existe mais a possibilidade de separação entre razão, emoção, social, político, individual, coletivo, sonho, realidade, mente, corpo, pois, na imaginação do devir criança, tudo está interligado. O que se evoca na perspectiva waratiana é a ousadia dos sonhadores, onde o (im)possível é o horizonte, onde o sonho habita. Abordar o conceito de alteridade em um mundo no qual sobram exemplos de ataques sistemáticos à alteridade pressupõe falar de sonho e utopia. Warat convoca sua criança interior e sua razão sensível para seguir em frente.

O Warat que estamos tratando é justamente aquele que reencontra sua criança interna desperta. Essa criança desperta que vai reivindicar a imaginação e exigir a liberdade de sonhar. É justamente quando ele reencontra essa criança interna que ele potencializa a abertura para Outro, o Warat que reconhece o cenário de crise das ruínas, dos escombros e da urgência.

É a criança que brinca nas ruínas e nos escombros, que resiste, reafirmando a pulsão de vida. Por este motivo foi necessário compreender preliminarmente a questão do brincar, da ludicidade desta criança. Uma criança que brinca, imagina, uma criança que sonha. Ao que tudo indica, o autor afirma que este é o momento daqueles que possuem a potência do sonho, sonhos lúcidos, sonhos despertos. Em um cenário profundamente distópico, reivindicam o sonho. Acreditar em um mundo melhor para todos e não no fim da história, esta é a resposta dada por aqueles cujas crianças internas permanecem despertas. “[...] Não se trata de uma regressão maciça à vida infantil quando o adulto se vê tomado por um tal ímpeto de brincar. Não há dúvida que brincar significa sempre libertação. [...]”⁶⁰

É necessário compreender aspectos biográficos do autor, subjetivos, sócio-históricos, que permitiram a abertura para o devir criança em um momento tão grave. Homem, cisgênero, branco, com o coração predominantemente em travessia entre Argentina e o Brasil, que sofreu reflexos do contexto de regimes autoritários na América Latina, dedicando grande parte da vida à Filosofia e à Teoria do Direito, que, de forma ativa com sua reflexão, questionou o sistema dominante e as condições de sociabilidade contemporânea.

Notamos que não é uma certa suavidade biográfica que produz a abertura para o devir criança na biografia do autor, mas a sobrevivência e resistência de uma estrutura psíquica atormentada com o estado do mundo, por vezes, com traços melancólicos e depressivos, por

⁵⁹ CASTORIADIS, Cornelius. Imaginário e imaginação na encruzilhada. In: **Figuras do pensável: As encruzilhadas do labirinto**. Vol.VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p.125-154.

⁶⁰ BENJAMIN, 2002, p.85.

vezes com uma genuína alegria e festividade carnavalesca. Como um personagem de Clarice Lispector com seu devir criança “[...] Desejava ainda mais: renascer sempre, cortar tudo o que aprendera, o que vira, e inaugurar-se num terreno novo onde todo pequeno ato tivesse um significado, onde o ar fosse respirado como da primeira vez. [...]”⁶¹

Sobre o devir, Deleuze e Guattari contribuem para a reflexão dessa ideia⁶². Para Gilles Deleuze e Félix Guattari o devir é essa travessia onde não existe a fixidez entre isto ou aquilo, mas acolhe o entremear “entre” isso e aquilo. O devir-criança, por exemplo, não propõe um processo de infantilização do adulto, mas a abertura para possibilidade de criação, imaginação, invenção, para a possibilidade de dialogar com os assombros do mundo e com o inesperado, experimentando a inocência da criança ao olhar e descortinar o mundo pela primeira vez. A inocência de uma criança que pode carregar um pássaro com delicadeza como o menino do conto de Ricardo Timm

No banco maior, entre vários adultos, o menino aninhara-se espremido. Não se agarrava a nenhum apoio; em lugar disso, suas mãos em concha estavam cuidadosamente ocupadas com algo. Mas o que poderia ser aquilo? Certamente algum brinquedo, eis o que parecia; olhando, porém com mais cuidado, ver-se-ia algo que surgia do ninho escuro e arredondado que as pequenas mãos formavam: uma minúscula cabeça de pássaro espiava o mundo. Pequenos e vivos olhos negros, bico curto, penas desgrenhadas, sem se mover – apenas observando o mundo -, o pássaro seguia sua viagem, acomodado no cuidado do seu protetor. Faltavam ainda muitas paradas; seria certamente já noite quando o pássaro e seu amigo chegassem ao seu destino.⁶³

Reivindica-se a criança como representante da afirmação da pulsão de vida, aberta a novos agenciamentos e novos códigos, aberta à possibilidade de criar novos mundos e destruir mundos antigos patológicos. Em um processo contínuo de criação, transformação, desconstrução e construção, promove, assim, ininterruptamente discontinuidades. Afirma, dessa maneira, outros mundos possíveis, inventando formas de viver e conviver mesmo que,

⁶¹ LISPECTOR, Clarice. **Perto do Coração Selvagem**. 16 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

⁶² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V. 4. São Paulo: Editora 34, 1997. GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

⁶³ SOUZA, Ricardo Timm de. Pássaro no metro. In: **Ocaso: contos de entreluz**. 2.ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2022a, p.50-51.

40 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

por vezes, por meio de resíduos de “construções inacabadas”, resíduos da própria história da humanidade.

E todo esse processo criado pela alegria e satisfação, uma alegria latente em diálogo com o processo criativo no exercício do brincar. Metaforicamente uma criança que não brinca habitualmente em uma praça segura como no quadro *Les Jeux d'Enfants* de Pieter Bruegel. Ao contrário, é uma criança, como as crianças dos retratos de guerra, que experimentam o sofrimento da guerra, mas brincam e guardam uma alegria latente no espírito. Resistem, com ludicidade, riso e desejo vibrante, mesmo no cenário, por vezes, de profundo deserto.

A abertura para o devir criança na fase adulta pode permitir a deflagração de processos de criação, construção e desconstrução de realidades e modos de estar no mundo, a fuga de modos de subjetivação hegemônicos, que, gradativamente, organizam sensibilidades e condicionam a forma de sonhar e apreender o mundo. Como resultado, pode existir a quebra do condicionamento de formas e maneiras de pensar, viver, sentir e desejar.

ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE WARAT: UM DIÁLOGO COM LEVINAS

Compreender a categoria alteridade no pensamento de Luis Alberto Warat demanda múltiplas aproximações, pois tal categoria aparece em abordagens distintas presentes em diversos textos e obras do autor⁶⁴, notadamente a partir do final da década de 1980 e início da década de 1990. Naquele período, Warat dialoga e recebe uma diversidade de pensadores, filiados a aportes teóricos diversos⁶⁵, o que torna o seu pensamento uma composição polifônica. A presente reflexão pretende estabelecer um diálogo entre Levinas e Warat a partir da categoria alteridade, identificando aberturas reflexivas, desde suas obras, com o intuito de demonstrar as repercussões no cenário atual, atravessado por ameaças de medo e aniquilamento do Outro.

A leitura da obra waratiana possibilita o reconhecimento de uma recepção fluida, não rígida, destituída de enquadramentos clássicos de submissão a uma filiação pura. Essas referências permanecem pulsantes enquanto “vozes silentes” indispensáveis e são, em determinados momentos da obra, anunciadas expressamente. Levinas representa uma genuína e importante voz silente no pensamento waratiano.

⁶⁴ De forma exemplificativa indicamos algumas obras e textos que contemplam a questão da alteridade no pensamento waratiano. Posfácio da obra “O Direito e sua Linguagem” na segunda versão com colaboração de Leonel Severo Rocha (Warat, 1995); “Primeiro Manifesto do Surrealismo Jurídico” (Warat, 1988; Warat, 1990a); “O ofício do Mediador” (2001); “Segundo Manifesto - Para uma ecologia dos afetos” (Warat, 1990b); “Semiotica Ecológica y Derecho: los alrededores de una semiótica de la mediación” (Warat, 1997a); “O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida.” (Warat, 2004f, p.289-368); “Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e Direito” (Warat, 2004a, p.369-528); “A condição transmoderna do desencanto com a cultura jurídica.” (Warat, 2004g, p.35-46); “Malestares Ecológicos y Ecología Política” (Warat, 2004e, p.127-137); “Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação” (Warat, 2004d, p.249-264); “Mediación y políticas publicas de seguridad ciudadana”(Warat, 2004h, p.265-267); “Diálogos del excluido: la ciudadanía y los derechos humanos como pedagogía: movimientos y desdoblamientos sobre el carácter pedagógico y poco terapéutico de la mediación.” (Warat, 2004i, p.311 – 357);

⁶⁵ VERAS, Mariana Rodrigues. **Antologia do Pensamento de Luis Alberto Warat: a epistemologia carnalizada e a digna voz da majestade frente à juridicidade latino-americana.** Tese (Doutorado em Direito), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2017.

ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS: APROXIMAÇÕES INTERMITENTES

[...]viver é, antes de tudo, encontrar Outros, outros variados, com outras linguagens, outros sentidos, outras realidades: outros mundos, outras vidas. Viver é estranhar o mundo...é não poder repousar, ter de responder por si frente à realidade, à realidade múltipla, exigente, que tudo o que é diferente de mim significa...viver é a aventura por excelência, a mãe de todas as aventuras possíveis.⁶⁶

A abordagem inicial desta escrita considera, como ponto de partida, a compreensão da categoria alteridade no pensamento de Emmanuel Levinas para, em um segundo momento, estabelecer um diálogo com o pensamento de Luis Alberto Warat. Será considerada a recepção do pensamento waratiano a partir das aberturas teóricas iniciais realizadas por Levinas, por compreender a necessidade de identificação das dimensões de seu pensamento em relação à alteridade.

O pensamento de Levinas, em sua ética da alteridade, desenvolve-se em meio a uma biografia atravessada pela guerra, crueldade e perseguição⁶⁷; um pensamento assombrado pelos horrores do totalitarismo⁶⁸ ao testemunhar o aniquilamento de milhões de pessoas, inclusive grande parte de sua família. Esses traços biográficos contribuem para compreensão da defesa do autor de uma dimensão de eticidade fundada no interdito de não matar. Um clamor em defesa de todos os Rostos perseguidos⁶⁹, famintos, refugiados ou marginalizados⁷⁰.

⁶⁶ SOUZA, 2008, p.12.

⁶⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. **Adorno e Kafka**: paradoxos do singular. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

⁶⁸ “Mas é na Segunda Guerra Mundial que o mundo tão longamente gestado revelará sua verdadeira face. Culminância lógica dos Totalitarismos, a Guerra é também a *culminância da lógica do Ocidente*. O que é o Nazismo: a menos hipócrita das doutrinas, ao afirmar que o Ser é o Mesmo, o Bom, a Totalidade, enquanto o que a isto não pertence, o Não-ser, o Outro, o Diferente, é ou deve ser *Nada*. É apenas no Nazismo – no momento da violência institucionalizada e da aniquilação perfeitamente planejada, racional, iluminada, do Diferente – que a Totalidade ocidental pode finalmente encontrar seus verdadeiros impulsos constitutivos, aqueles que, em Heráclito, se davam no combate e na guerra, e em Parmênides, definiam de uma vez para sempre o que o ser é e o não-ser não é. [...]” (Souza, 2010, p.43-44).

⁶⁹ DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2013, p.91.

⁷⁰ “Através de alusões discretas mas transparentes, Levinas dirigia então nosso olhar para o que se passa hoje, tanto em Israel quanto na Europa e na França, e na África, e na América, e na Ásia, ao menos desde a I Guerra Mundial e a partir do que Hannah Arendt denominou ‘*O declínio do Estado-Nação*’ onipresente onde os refugiados de toda espécie, imigrados com ou sem cidadania, exilados ou deslocados, com ou sem documentos, do coração da Europa nazista à Iugoslávia, do Oriente Médio a Ruanda, do Zaire à Califórnia, da igreja São Bernardo ao bairro XIII, de Paris, cambojanos, armênias, palestinos, argelinos e tantos e tantos outros pedem ao espaço sócio e geopolítico uma mutação – mutação jurídico-político mas sobretudo, se este limite guarda ainda sua pertinência, conversão ética.” (Derrida, 2013, p. 91)

A categoria fundamental do pensamento levinasiano, em uma abordagem que pretenda levar em consideração seus elementos constitutivos mais fundamentais e definidores, é ‘alteridade’; não se compreende o pensamento de Levinas sem a presença constante, explícita ou implícita, dessa categoria no conjunto de sua vasta obra, não apenas filosófica. Mas ‘alteridade’, em sentido levinasiano, não é uma categoria lógica como outra qualquer, que se prestasse meramente a articulações intelectuais, mas uma incômoda presença a mim, o Mesmo, que sou o ‘indivíduo’ reflexivo, ou seja, a mônada autocompreensiva com a qual a concretude da Alteridade entra em contato real. Ainda ‘alteridade’ assume forma concreta, expressa por Levinas sob o termo *visage*, Olhar ou Rosto do absolutamente Outro, daquele que meu intelecto não é capaz de compreender desde suas próprias (do meu intelecto) leis. [...] ⁷¹

A proposta de Levinas remete a um novo humanismo, não qualquer humanismo, mas o Humanismo do outro homem, abrindo-se para um novo sentido, o sentido do humano atravessado pelo horizonte do Infinito ético ⁷². Levinas reconhece e questiona a cada instante a impossibilidade de abarcar em uma funcionalidade de uma estrutura ontológica uma multiplicidade, os diferentes ⁷³.

O pensamento levinasiano interpela um novo sentido do humano, um sentido que encontra, na *epifania* do rosto, do absolutamente Outro, a sua melodia fundante, em que a ideia de responsabilidade orienta o agir. Opondo-se à totalidade, o autor evidencia a distância abissal entre os rostos, com uma abordagem que transcende a questões vinculadas à pura racionalidade.

[...] Levinas faz da ética da alteridade um anúncio profético de uma humanidade messiânica, em que cada um é responsável pelo seu próximo, antes mesmo de uma escolha ou de um compromisso preestabelecido conceitualmente. ⁷⁴

⁷¹ SOUZA, Ricardo Timm de. **O pensamento e o outro, o outro do pensamento**: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas. Porto Alegre: Zouk, 2022b, p.80.

⁷² “[...] o sentido do Infinito ético – o sentido ‘alterativo’ da Alteridade absoluta que chega a mim – nos escapa enquanto lógica apreensível.” (Souza, 2022b, p.83)

⁷³ SAYÃO, Sandro Cozza. Sobre a Excelência do Humano: questões sobre ética e sentido em *Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem* de Emmanuel Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm... [et al.] (Orgs.). *Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 43-63.

⁷⁴ MELO, Nélio Vieira de. Entre Eles: proximidade entre Levinas e Derrida. In: SOUZA, Ricardo Timm.[et al.] (Orgs.). **Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a, p. 379.

No lugar de estruturas subjetivas solitárias e, por vezes, egoístas abre-se o caminho para acolher a elaboração de subjetividades fundadas na alteridade e abertura para o Outro. O Mesmo pode sair de si interpelado pela convocação do diferente. No processo de tessitura ética, o encontro entre o Mesmo e o Outro inaugura uma temporalidade distinta.

[...] A responsabilidade, considerada a partir e por meio do encontro real entre a individualidade e a alteridade, inaugura uma nova direção, nesse caso o sentido do humano na disposição ética do ser-para. A partir daí cria-se um voltar-se-para, que não pode ser previsto, mas que inaugura um outro modo de ser, movimento real que só tem sentido se vai para fora do idêntico, para um Outro que é absolutamente outro.⁷⁵

Levinas contribui para compreensão das relações em que o Mesmo pode mover-se interpelado por um Outro, que é absolutamente Outro, onde a verdadeira vida encontra o seu sentido e pulsa para além de estruturas solitárias do Eu, encontra seu sentido no acontecimento ético. Uma interioridade que recepciona a presença da exterioridade imprevisível e que não se dilui, reconhece, assim, o autor a disposição para o acolhimento de Outrem sem, com isto, desagregar-se enquanto individualidade.

[...] En verdad lo Otro que así se anuncia no posee ese existir como el sujeto lo posee; su poder sobre mí existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz. Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de ningún modo un otro-yo, un otro-sí-mismo que participase conmigo en una existencia común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio. Con su exterioridade o, mejor dicho, con su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y reduce al sujeto a sí mismo mediante la luz que constituye todo su ser.⁷⁶

A relação ética e de proximidade não elimina integralmente a distância entre os sujeitos, não existe um processo de assimilação, contudo, esta relação desestabiliza determinadamente o estado de indiferença. Compreender esse aspecto é relevante quando se considera os reflexos

⁷⁵ SAYÃO, 2003, p.47.

⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. **El Tiempo y el Otro**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993, p.116-117.

46 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

que a indiferença podem ecoar, notadamente, reconhecendo a história da humanidade atrelada a episódios ininterruptos de barbárie.

É necessário reconhecer, como anunciado anteriormente, que, para Levinas, existe uma separação radical entre o Mesmo e o Outro, neste sentido, a abertura à alteridade, a abertura ao absolutamente outro, a disposição de ser-para, não elimina esta separação. A interferência do elemento heterônimo frente à interioridade autônoma deflagra um estranhamento⁷⁷, um choque ou trauma⁷⁸.

[...] em realidade o que se tem como base a tudo isto é exatamente a ideia de separação, a distância abissal entre os indivíduos. O outro que se apresenta é estranho, e como estranho não pode ser previsto, posso como condição de possibilidade esperar, planejar a chegada de alguém, de algum desconhecido, mas na presença de Outrem todos os planos, todas as elaborações se desagregam, se desvanecem diante de sua enigmática presença.⁷⁹

Tão perto e de mim distante! Essa é uma das expressões que caracteriza mais o sentido de proximidade do Outro em relação ao Mesmo, no contexto da filosofia da alteridade. A proximidade acontece na diferença e na separação radical. Quanto mais próximo estou de alguém, tanto mais distante e separado me encontro dele. Essa distância – separação é manifestada na própria materialidade da relação eu-outro.⁸⁰

Embora seja ressaltada essa separação, permanece latente na relação ética uma dimensão de acolhimento, o desejo de compartilhar e estabelecer trocas.

[...] Desde então, surge um novo desafio, o desafio de deixarmos para trás as velhas certezas, de abandonarmos nossas mais requintadas elaborações racionais para darmos condições à manifestação do humano no e pelo acolhimento ético da alteridade, naquilo que podemos chamar de sabedoria do amor na excelência do *ser para*, o que nos deixa a

⁷⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever**: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018, p.67.

⁷⁸ “[...] O trauma do encontro entre absolutamente diferentes convida à aventura no reino de um futuro propriamente futuro, que nunca foi presente e que, portanto, nunca foi resolvido em seu sentido. Fim dos tempos? Ou início de um tempo tão novo que não se deixa subsumir na dialética dessa categoria? Pois talvez o fim não seja a morte, mais o início ético da vida. [...]” (Souza, 2018, p.67)

⁷⁹ SAYÃO, 2003, p.54.

⁸⁰ MELO, 2003a, p.365.

possibilidade de assumir verdadeiramente o sentido do humano no acolhimento e na disponibilidade do Outro.⁸¹

Neste sentido, o tempo⁸² tece o Infinito ético no pensamento levinasiano, caminho latente para a possibilidade de acolhimento do Outro radicalmente outro, da diferença radical no sentido derridiano e na possibilidade de abertura para uma dimensão de hospitalidade:⁸³ “[...] o ato ético habita a centralidade da consistência da temporalidade – é no tempo que ele se pode dar, e nunca fora dele – porém esse habitar o transfere pra além dos próprios grilhões do tempo – [...]”⁸⁴

Além da ideia do tempo, do tempo do Outro, existe uma outra ideia fundamental para compreensão da alteridade no pensamento levinasiano. A ideia de Rosto enquanto presença da alteridade no pensamento do autor remete-nos a uma epifania entre o acessível e o absolutamente inacessível, entre aquilo que pode ser conhecido por uma aproximação, quase que poética, e aquilo que será eternamente desconhecido e que escapa à compreensão. O sentido de Rosto não se restringe a uma dimensão de sensibilidade ou da nudez sustentada por um rosto, mas remete a uma transcendência, para aquilo que é eternamente inapreensível como o próprio Rosto de Deus.

A irrupção da Alteridade suscita certa ambiguidade da compreensão do modo como se manifesta. A ambiguidade se dá no eixo da sua explicitação: ora o Rosto é acessível, é visível, e eternamente presente, é chegada do Outro, é revelação do Mistério; Ora ele se mostra refratário, ao saber, e se mostra sem deixar-se ser percebido e apreendido.[...] ⁸⁵

De acordo com Levinas, o acesso ao rosto é sempre num primeiro momento ético, embora a relação com rosto possa ser dominada pela percepção, “o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.” ⁸⁶. O rosto permanece exposto, sob ameaça, com certa fragilidade,

⁸¹ SAYÃO, 2003, p.63.

⁸² “[...] O tempo de Outro é um passado absolutamente imemorial, o ‘passado tão antigo que nunca foi presente’ levinasiano, que aponta para um futuro indivisível, um futuro que está sempre adiante de toda sincronia do aqui e agora; este é o fulcro da esperança de um encontro ético verdadeiro, ou seja, da realização da loucura da justiça.” (Souza, 2018, p.67).

⁸³ Na obra “Adeus a Emmanuel Levinas”, livro publicado em homenagem a Levinas, após a sua morte, Derrida realiza valiosas aproximações em diálogo com o pensamento de seu amigo e a presença da ideia de hospitalidade atravessa integralidade da obra (Derrida, 2013).

⁸⁴ SOUZA, 2022b, p.55.

⁸⁵ MELO, 2003a, p.376.

⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982, p.77.

48 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

mas, como ressalta o autor “o rosto é o que nos proíbe matar.”⁸⁷ O rosto no sentido levinasiano fala tornando possível todo o discurso. “EM.L. – O Tu não matarás é a primeira palavra do rosto. [...]”⁸⁸

A ética da alteridade levinasiana vincula-se a uma *razão ética* atrelada ao *agir humano*, mas isso não significa reduzi-la a uma abordagem tradicional racionalista. Uma outra abertura reflexiva necessária para compreensão da alteridade no pensamento levinasiano consiste na apreensão da relação intersubjetiva e suas assimetrias.

A relação intersubjetiva, em sua ética da alteridade ou ética da responsabilidade, para Levinas, é uma relação não-simétrica⁸⁹. No despertar entre o Mesmo e o Outro uma relação irreduzível à assimilação guiada pela responsabilidade se estabelece, o Infinito ético desperta a vigilância para cuidar e velar pelo próximo.

[...] E, por outro lado, é aqui que se encontra o principal fulcro de entrada para a categoria de Alteridade: trata-se da estrutura de outra categoria-chave para a compreensão do pensamento levinasiano: a *assimetria*. Se o *Outro não determina* ontologicamente o Mesmo, o Mesmo não determina eticamente o *Outro*. Eis a separação absoluta das realidades desses dois universos imiscíveis. Nada mais é possível no âmbito da imanência: nenhuma articulação dialética, nenhuma síntese conciliatória; apenas uma *relação* – que significa a *ruptura* da imanência – é possível. A partir daqui, a categoria da alteridade não cumpre mais um papel funcional em toda a ética levinasiana, mas é a referência *sine qua non* da própria possibilidade dessa ética em seu sentido mais profundo.⁹⁰

Essas questões problematizadas no pensamento de Levinas são fundamentais na contemporaneidade. Na obra *O pensamento e o outro, o outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas*⁹¹, Ricardo Timm de Souza configura o momento

⁸⁷ *Ibid.*, p.78.

⁸⁸ *Ibid.*, p.80.

⁸⁹ “EM.L. – [...] a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida.[...] Conhece a frase de Dostoiévsky ‘somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros’. Não devido a esta ou àquela culpabilidade efetivamente minha, por causa das faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade *a mais* do que todos os outros.” (Levinas, 1982, p.90-91)

⁹⁰ SOUZA, 2022b, p.83.

⁹¹ Obra fundamental publicada recentemente para compreensão do pensamento levinasiano, “O pensamento e o outro, o outro do pensamento: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas”, de Ricardo Timm de Souza, realiza a abordagem de múltiplas aberturas necessárias para apreensão da categoria alteridade na contemporaneidade. Souza dialoga com autores como Rosenzweig, Adorno, Benjamin, Derrida e inicia a

presente em que esta obra surge, literalmente “no olho de uma tempestade civilizatória” cujo signo é a própria sobrevivência⁹². O autor afirma que a única viabilidade de vida futura passa necessariamente pela radical questão da Alteridade. É com esse espírito do tempo, de crise civilizatória⁹³, que retomamos o pensamento de Levinas em diálogo com Warat no presente texto. Na *era das catástrofes* no dizer de Eric Hobsbawm lembrado pelo autor:

Trata-se o nosso tema, portanto, de uma questão que, embora simplificada, atinge o cerne da possibilidade de sobrevivência do humano: o problema, neste início de século, parecer ser exatamente uma urgentíssima reconsideração racional do humano, da vida, do mundo, *a partir da Alteridade desde onde significam [...]*⁹⁴

De acordo ainda com este autor, utilizando a expressão de Benjamin, o humanismo levinasiano seria um estranho humanismo “escovado a contrapelo”. Um humanismo que se apresenta como resposta a um tempo de *medo*.⁹⁵

Qual a relação a este medo? Sabemos que, individual ou coletivamente considerado, o medo é catalisador de ações drásticas e de complexas justificações. Uma de suas expressões mais claras é o externar do horror, sempre latente, pelo *diferente*: a raiz social do preconceito. [...] ⁹⁶

abordagem retomando o pensamento de Husserl e Heidegger, referências importantes para situar o pensamento de Levinas como uma resposta filosófica também em relação aos pensadores que o antecederam (Souza, 2022b).

⁹² *Ibid.*

⁹³ Crise civilizatória que pode ser compreendida em sua agudez, em uma obra anterior do mesmo autor “Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência”, na qual faz um diagnóstico sombrio do tempo presente, *tempo patológico*. (Souza, 2020).

⁹⁴ SOUZA, 2022b, p.19.

⁹⁵ “[...] Tem-se *medo*, um medo mortal, muito medo do futuro, da realidade, das circunstâncias da vida, do fim dos sonhos, das incertezas; mas, acima de tudo, tem-se em muitas instâncias o medo de não ter ninguém a quem obedecer, a quem seguir. Quando todo o terreno da ‘segurança’ foi devastado, o que sobrou, muitas vezes, não foi mais que o autoritarismo tristemente internalizado em indivíduos perdidos em suas referências maiores, o saudosismo do passado, a nostalgia de não ter de pensar com a própria cabeça, em um fenômeno, aliás, muito observável em países egressos de longos períodos de ditadura, uma vez ultrapassada a euforia inicial.” (Souza, 2022b, p.23)

“[...] Todo este gigantesco esforço de catarse do medo culminaria, na Alemanha, com a tomada final de poder pelo Nazismo, expressão de medo corporificado na violência; em outros países, campeiam as diversas feições do Fascismo, em resposta à expressão mais visível da crise capitalista que as metrópoles coloniais atravessaram.” (Souza, 2022b, p.24)

⁹⁶ SOUZA, 2022b, p.24.

50 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

Contudo, para além do medo, como afirma Souza, o tempo do Outro remete a um passado absolutamente inmemorial, que, ao mesmo tempo, aponta para um futuro e a esperança, no dizer de Ernst Bloch, do *ainda não*.⁹⁷

⁹⁷ BLOCH, 2005.

ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE WARAT

Distintos recortes temáticos podem ser realizados para a compreensão da categoria alteridade no pensamento de Warat em diálogo com Levinas, no presente trabalho, a chave de leitura será focada nas aberturas reflexivas predominantemente em relação à questão política no pensamento waratiano e à dimensão dos direitos humanos.

No sentido clássico não é possível afirmar a existência de uma filosofia política levinasiana⁹⁸ ou waratiana, contudo, há, de forma latente na obra destes dois autores, um pensamento do e da política.

Um pensamento do e da política é [...] fortemente requisitado pela ideia de uma ‘entrada’ dos terceiros, *na* política. Em Levinas não há um apolitismo. A radicalidade ‘antipolítica’ do pensamento levinasiano do político procede de uma desilusão da política, da constatação de um desencantamento de seus poderes que não se acompanha, por isso, de uma resignação ou de uma despolitização do pensamento e da ética. A fórmula citada de Levinas o indica bem. ‘Não deixar a política a ela mesma’ procede de uma negação de toda autonomização ontopolítica, porém implica, ao mesmo tempo, um agir, um agir negativo ou no vazio talvez, em todo caso, a recusa determinada de todo abandono da política ‘a ela mesma’ pois, então, o Estado se faria, segundo uma palavra de Brecht, sempre e ainda causa do Estado, *causa sui* tirânica.⁹⁹

Nessa perspectiva, toda política, mesmo considerando as formas sociais que se aproximam da democracia, deixada “a ela mesma” abre-se para formas sociais tirânicas. A questão que se coloca no pensamento waratiano e levinasiano consiste em não deixar a política a ela mesma, contudo, isso não significa uma tentativa reducionista de moralizar a política. Apontamos para a abertura da política para aquilo que está antes dela e ao mesmo tempo “para além”, uma dimensão de eticidade que não guarda relação de identidade com a política, mas que condiciona a cada instante possibilidades do agir.

A ação política autêntica é movida pela ‘paixão pela justiça’ o desejo suscitado pela entrada da palavra do outro transformado em desejo ordenado por muitos outros. Não há real e boa

⁹⁸ BENSUSSAN, Gérard. Intransitividade da Ética. In: CARBONARI, Paulo César [et al.] (Orgs.). **Ética, Educação e Direitos Humanos**: Estudos de Emmanuel Levinas. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008, p.13-27.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 22-23.

52 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

educação que não tenha este nível universalizante da educação política, que começa no reconhecimento e na compreensão moral dos outros, na não indiferença e na inspiração que fundam o sujeito político.¹⁰⁰

Levinas apresenta-se como um crítico incansável à universalidade abstrata da racionalidade política. O autor denuncia, no seu exercício reflexivo, a possibilidade de todo e qualquer ser humano ser violentado ou tornar-se violento por meio da corrupção e degradação do próprio Estado.¹⁰¹

EM.L. – A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de socialidade faria justiça ao segredo que é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste na responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta.¹⁰²

Como ressalta Levinas a relação metafísica de Mim a Outrem desagua na forma de Nós, e, neste sentido, aspira a um Estado, às leis, às instituições, que remete a uma dimensão de universalidade. Apesar disso, o autor ressalta, conforme já expresse, que “a política deixada a si própria traz em si a tirania.” Como afirma Souza: “[...] A ‘Política’, em termo próprio, é inconcebível sem relações éticas, pois ‘política’, viver na polis, conceber, criar, desenvolver e preservar a polis, pressupõe relações humanas para além da mera quantificação ou formalidade.”¹⁰³

No cenário sócio-político atual, é possível identificar, de acordo com Warat, a atrofia da imaginação democrática quando se considera, no presente, lógicas totalitárias, ou formas sociais contemporâneas que flertam com perspectivas neofascistas ou *autoritarismos furtivos*, embora por vezes desenhem uma figuração democrática. Ao mesmo tempo, é possível

¹⁰⁰ SUSIN, Luiz Carlos. Levinas e a Educação para a Política. In: CARBONARI, Paulo César [et al.] (Orgs.) Ética, Educação e Direitos Humanos: Estudos de Emmanuel Levinas. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008, p.188.

¹⁰¹ “A ação política necessita uma reserva de crítica para permanecer vigilante diante da inercia de sua própria totalização e do seu totalitarismo. [...] Para evitar esta sacralização, os sujeitos políticos precisam permanecer não identificados com o Estado e suas estruturas. A tarefa política como designação, como rodízio, enfim como democracia, como eleição entre seres humanos, é preciosa para esta não sacralização. [...]” (Susin, 2008, p.187)

¹⁰² LEVINAS, 1982, p.72-73.

¹⁰³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo**. 2. ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021, p.83.

identificar o empobrecimento sistemático da linguagem atrelado à incapacidade dos atores sociais de sonhar e projetar outros mundos possíveis e formas de viver libertárias. “As sociedades totalitárias são as que perderam sua capacidade de imaginar criativamente o mundo.”¹⁰⁴. E nas sociedades de lógicas totalitárias, o político a cada instante “dissimula” de forma mais intensa.

O político dissimula porque ele expõe. Ele esconde o que ilumina. Mostrando o rosto, arrastando-o ou atraindo-o ao espaço da fenomenalidade pública, ele o torna por isso mesmo invisível. A visibilidade torna invisível sua invisibilidade, a retirada de sua epifania. Mas esta não é a única maneira de dissimular assim, exibindo-a, a invisibilidade do rosto. A violência do político maltrata ainda o rosto apagando sua unicidade numa generalidade. [...] ¹⁰⁵

No contexto presente de avanço global de perspectivas políticas extremistas, Warat, em sua última obra publicada em vida “A Rua Grita Dionísio”, em 2010, e em outras anteriores a partir da década de 1980, fornece pistas valiosas para pensar essa questão, ao inquirir: “Como é possível imaginar o novo?”. Entretanto, para o autor, não se trata de um roteiro preestabelecido, trata-se de um conjunto de demarcações do que permanece no tabuleiro no jogo democrático, uma das questões de centralidade consiste justamente na potência da imaginação democrática.

Esta é a grande questão que precisamos formular se quisermos que nossas vidas sejam articuladas por uma mentalidade democrática. Devemos, portanto, ir à procura da imaginação democrática. Temos, assim, uma relação estreita entre sonhos, imaginação e autonomia. [...] ¹⁰⁶

Nesta passagem, é necessário estabelecer uma ponte, em uma forma social democrática na perspectiva waratiana os sonhos, a imaginação, a autonomia, a liberdade, os desejos permanecem vinculados e atrelados a uma dimensão de Alteridade na linha defendida por

¹⁰⁴ WARAT, 1990a, p.18.

¹⁰⁵ DERRIDA, 2013, p.116.

¹⁰⁶ WARAT, 1990a, p.18.

Levinas. Sobre a questão da liberdade¹⁰⁷ em uma esfera democrática¹⁰⁸, lembramos uma passagem retomada por Ricardo Timm em diálogo com Levinas quando afirma “a minha liberdade começa quando a sua liberdade começa”. É nessa liberdade atrelada aos múltiplos vínculos e relações que o novo pode emergir. “Creio que o traço mais marcante de uma mentalidade democrática seja sua inesgotável predisposição para a imaginação do novo, para a recepção do imprevisível.”¹⁰⁹

A aproximação waratiana com inspiração no movimento artístico surrealista, movimento recepcionado em sua obra, se estabelece de múltiplos modos. Notadamente instaura-se a procura de um novo modo de vida e a saída encontrada é pela coletividade. O autor afirma o poder libertário dos desejos e sonhos coletivos, dos desejos cujas raízes são fincadas na solidariedade. Trata-se de um caminho possível para uma transformação social radical, uma transformação capaz, conforme o autor, de abalar hábitos autoritários cristalizados.

[...] A procura de um novo modo de vida fundado na autonomia desejante dos homens, uma pragmática da singularidade humana, não pode concretizar-se senão pela busca da autonomia coletiva. Ninguém pode realizar um processo de emancipação, a produção autônoma de nossa singularidade, sem reconhecimento da dimensão política de nossos desejos. Vale dizer que nossos desejos estarão sempre reprimidos se os desejos dos outros se encontram determinados por fortes relações culturais totalitárias. [...] ¹¹⁰

Assim, a emancipação e a produção da subjetividade humana permanecem enlaçadas nesta perspectiva ao fomento de desejos, desejos solidários em contraposição aos desejos solitários que vêm sendo fortalecidos na contemporaneidade. É relevante ressaltar que a política ocupa um lugar precioso e necessário para o acolhimento, existência, resistência e fortalecimento desta instância desejante solidária, possivelmente por esse motivo a disputa por esta dimensão social seja cada vez mais intensa. A política, neste sentido, compreendida como

¹⁰⁷ SOUZA, Ricardo Timm. “Justiça, liberdade e alteridade ética.” Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas”, *in*: VERITAS – Revista de Filosofia, v.46, n.2, jun 2001, p. 271.

¹⁰⁸ “[...] liberdade sim; mas liberdade lúcida, que se conheça o suficiente para saber até que ponto seu exercício pode ser violento, arbitrário e destruidor: liberdade estruturalmente construída de moralidade, que lhe é anterior e que legitima o livre exercício da eticidade: no dizer de Levinas, ‘liberdade investida’.”(Souza, 2001, p. 271).

¹⁰⁹ WARAT, 1990a, p.18.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.42.

abertura para o novo ¹¹¹. Mas como afirmado anteriormente, não se trata de uma política deixada a ela mesma.

[...] não existe uma prática coletiva emancipatória se não reconhecemos que o exercício autônomo de nossos desejos é também uma prática política fundamental. As macroexperiências libertárias precisam de microexperiências desejantes no cotidiano de cada um de nós.[...] ¹¹²

É necessário compreender que no pensamento waratiano coexistem no social, em tensão permanente, o reconhecimento de uma potência utópica e uma potência distópica, tensão esticada no exercício reflexivo ao extremo. O autor, sem cair em previsões deterministas futuristas, apresenta possibilidades. Há viabilidade de reversibilidade ou conservação de determinados quadros, aqui existe a menção implícita a questões sociais e ambientais insustentáveis no presente.

Warat não afirma, como alguns autores contemporâneos apocalípticos, a distopia até o fim dos tempos ou o *fim da história*, mas alerta, inclusive, por intermédio da literatura de ficção, os traços distópicos do presente e a possibilidade desse destino ser o seguido pela humanidade. Por outro lado, a sua “saída surrealista”, como assim denomina, trata de um mundo que beira à utopia, assim confia na esperança como uma criança que não enxerga as ruínas em que brinca. “Se renuncia a la vida, cuando no se apoesta con el otro poeticamente en el futuro” ¹¹³

O autor reivindica uma força transformadora para alterar a realidade, essa força provém dos caminhos de uma criatividade, uma criatividade em diálogo com a imaginação, desejos e sonhos compartilhados, uma imaginação democrática que acolhe a alteridade como fundamento. A aposta tem a inocência de uma criança, mas não é ingênua, pois, a cada instante, o autor retoma o lado sombrio que espreita o mundo, denuncia como socialmente existe uma “educação” contra os desejos e a criatividade, ou um privilégio de fortalecimento exclusivamente de desejos egóicos e narcísicos autocentrados.

[...] Para mudar a vida é preciso transformar, radicalmente, os papéis sociais que desempenhamos para esquecer nossos desejos. Esses papéis estão baseados numa

¹¹¹ ARENDT, Hannah. **O que é Política?** Editoria Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

¹¹²WARAT, 1990a, p.42.

¹¹³ WARAT, Luis Alberto. **Dragones, purpurinas y esperanzas**. Compilado por Leopoldo Fidyka. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Thelema, 2018, p. 85.

concepção totalitária da vida. Devemos libertar-nos dessas amarrações dentre uma estratégia coletiva de transformação da vida, pela criatividade. O totalitarismo é a morte da criatividade. A democracia consiste em trazer as utopias para o presente, recriando-as incessantemente. ¹¹⁴

A defesa da democracia, nesse horizonte, é um refazer coletivo sem fim. Nesse refazer, persiste o estabelecimento de relação e vínculo com o Outro, para o Outro, enquanto radicalmente diferente, quando se instauram rupturas, imprevisibilidades, estranhamentos, traumas, distanciamentos e aproximações. Uma relação, no sentido levinasiano, atravessada por assimetrias. “[...] El otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisionomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma. [...] Podríamos decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico. [...]” ¹¹⁵

A diferença é subversiva e pode ser acolhida na democracia, nesse viés, a concepção clássica de igualdade ¹¹⁶ é questionada.

[...] Participar, igualitariamente, em crenças preestabelecidas é uma forma encoberta de totalitarismo. Reivindicar a necessidade de que todos sejam iguais é uma forma muito sutil de instaurar o controle. Sempre é mais fácil controlar um rebanho. A diferença é sempre uma ameaça, dificulta as estratégias do controlador. ¹¹⁷

[...] Igualdade frente à lei não é só uma garantia contra o arbítrio, ela é também uma técnica de dominação, de freio à transformação social. Os outros não são nossos semelhantes, eles são nossos diferentes. ¹¹⁸

Warat denuncia o processo de despolitização das relações sociais, neste sentido, um imaginário despolitizado é um imaginário apto para organizações sociais totalitárias. E onde está a política? O autor responde: “[...] As vanguardas intelectuais, os partidos políticos, o

¹¹⁴ WARAT, 1990a, p.42-43.

¹¹⁵ LEVINAS, 1993, p.127.

¹¹⁶ De acordo com Warat, a concepção de igualdade compreendida, por vezes, de forma clássica, predominantemente e exclusivamente em uma abordagem vinculada ao liberalismo, permanece limitada, demandando avanços reflexivos. Bobbio em sua obra “Liberalismo e Democracia” contribui para compreensão dessas questões vinculadas a ideias clássicas sobre igualdade e liberdade que ainda predominam, cf. BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2007.

¹¹⁷ WARAT, 1990a, p.43.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.43.

Estado não são donos do fazer político. A política está em todos os instantes do cotidiano de cada um de nós.[...]”¹¹⁹.

Há que se reconhecer a importância do fazer político abraçado a um horizonte de Alteridade no caso de uma forma social democrática. Neste sentido, são convocados e evocados os sonhos, os afetos compartilhados, a imaginação e a criatividade. Sobre os afetos, é necessário reconhecer que, nesta perspectiva, todos os afetos devem ser escutados, reconhecidos enquanto existentes, inclusive, aqueles que representam um sentido negativo, como o ódio, o ressentimento e a raiva. Na abordagem waratiana, escutando e mediando esses afetos negativos em uma esfera democrática, é possível refletir sobre a capacidade de impulsionar a transformação social.

No Brasil e no mundo as recentes movimentações políticas e antipolíticas deixaram evidente como determinados segmentos sociais, com estratégias de *psicopoder*, intervêm nesta esfera dos afetos e emoções reconhecendo-a enquanto potência, no intuito de insuflar o ódio, o medo, o ressentimento, a ira, em parcelas cada vez maiores da sociedade. E para esse tipo de projeto o Outro deve ser aniquilado.¹²⁰

O ódio cresce e aparece no círculo vicioso do pensamento. Ele é o afeto avarento por excelência, o afeto de quem não tem absolutamente nada para dar – que fomenta a diabólica morte do diálogo. Política é, ao contrário, produção simbólica. É sinônimo de democracia se a pensamos como laço amoroso entre pessoas que podem falar e se escutar não porque sejam iguais, mas porque deixaram de lado suas carapaças de ódio e quebraram o muro de cimento onde suas subjetividades estão enterradas.¹²¹

Mesmo já antecipando parte desses fenômenos, em sua reflexão, Warat permanece apostando em um outro horizonte. Contudo, no presente, o cenário é cada vez mais complexo com novas intervenções, inclusive, as contribuições no âmbito tecnológico. Esse tema merece atenção, as novas formas de totalitarismos e as novas tecnologias, contemplando também os vínculos afetivos movidos por essas transformações tecnológicas.

¹¹⁹ WARAT, 1990a, p.44.

¹²⁰ “[...] A extremidade tardo-capitalista hoje vigente em termos globais porta, em termo geopolíticos – biopolíticos, necropolíticos – e, finalmente, *necroéticos* – configurações ex-postas no subterrâneo do delírio sindêmico hoje atravessado pelo mundo que, não obstante, assomam à superfície da percepção quando existe a oportunidade de um leve deslocamento cognitivo que permita, ao parresiasta contemporâneo, nesses tempos em que ‘o estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário’, em que houve uma metamorfose do controle da vida, pois se trata ‘não mais (de) vigiar e punir, mas (de) *vigiar e aniquilar - nesses tempos terríveis que são os nossos, a denúncia da verdade.*’ (Souza, 2022, p.45)

¹²¹ TIBURI, Marcia. **Como conversar com um fascista**. 7. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p.38.

No contexto democrático, Warat ressalta que não existe democracia sem riscos. “[...] O totalitarismo pode estar oculto atrás de máscaras aparentemente encantadoras. Pensemos, por exemplo, no fascínio tecnológico que vai envolvendo a cultura na pós-modernidade.”¹²² A crítica às novas tecnologias é contundente, notadamente, quando há um reconhecimento de formas sociais que desenham a ambiência de atuação de um ser humano cada vez mais isolado e encapsulado.

De que adianta ter uma sociedade perfeitamente organizada se em seu interior as relações entre os homens perdem seu sentido, não existem mais? [...] A tecnologia constrói sociedades de homens impenetráveis.¹²³

Enquanto alguns seres humanos esperam com ansiedade *uploads* mentais para máquinas¹²⁴, os riscos que atravessam a humanidade são cada vez mais agudos, situações de guerra, desequilíbrios ambientais, convulsões sociais, idade da desumanização, seres humanos coisificados. Enquanto isso: “Paradoxalmente, o homem entrou no maravilhoso mundo da comunicação para ficar convertido num androide frio e isolado.[...]”¹²⁵ O mundo transforma-se impulsionado por distintos descompassos, enquanto *o sentir permanece atrelado a esquemas pré-tecnológicos*.

Utilizando a inspiração a partir de leituras distópicas, Warat ressalta com Orwell traços e características da atmosfera do século XXI, em que o planeta gradativamente acomoda-se a uma formação social, por meio do casamento da tecnologia moderna com a ideia de “plano perfeito para a sociedade”.

O homem pós-moderno vai perdendo suas ligações com a vida, seduzido por um mundo de simulacros dourados. A poesia e as artes em geral perdem seus objetivos sendo aos poucos substituídas por um mundo de objetos, bonecos e imagens computadorizados que tem, para o homem pós-moderno, um brilho magnético muito mais cativante que os originais. [...] A sociedade pós-moderna é uma sociedade orwelliana que vai se tornando num clima alucinante – cada vez mais incapaz de refletir sobre si mesma; uma sociedade

¹²² WARAT, 1990a, p.47.

¹²³ *Ibid.*, p.48.

¹²⁴ CHAÚÍ, Marilena. **Cibercultura e mundo virtual**. In: CHAÚÍ, Marilena. A ideologia da competência. Org. Andre Rocha. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2022, p.209-221.

¹²⁵ WARAT, 1990a, p.53.

saturada de vigias totalitários e homens presos a uma estrutura imposta pelas necessidades de preparar-se para uma guerra total. [...].¹²⁶

O que assombra nessa abordagem waratiana, de 30 anos atrás, é a atualidade do cenário desenhado e a intensificação dos traços distópicos no tecido social, principalmente quando consideramos *laboratórios fascistas* como o Brasil e seus últimos momentos históricos.¹²⁷

A sociedade totalitária é uma formação social que conta com inúmeros mecanismos de retroalimentação, que permitem a ultra-estabilidade da mesma. Ela se caracteriza pelo fato de haver conseguido profundas **transformações psíquicas: é uma sociedade de zumbis afetivos.**¹²⁸

[...] A irreversibilidade do totalitarismo depende da instauração de sociedades de miseráveis. Sociedades tecnologicamente opulentas para o controle de proles famintas. [...].¹²⁹

No Brasil, nos últimos dez anos, o alerta do autor pode ser atualizado, a explosão da fome e da desigualdade no país, o genocídio dos povos originários, o genocídio do povo negro, a destruição do meio ambiente, a concentração de renda, o controle de subjetividades e a administração da miséria foram o marco desse período recente¹³⁰, ou seja, o ataque à alteridade de todas as formas. E novamente caminhamos com Warat e suas vozes silentes ao alertar, é contra este estado de coisas que não afeta apenas o Brasil, mas diversos locais do globo que insurge no horizonte a necessidade de reivindicação.¹³¹

¹²⁶ *Ibid.*, p. 53-54.

¹²⁷ Contudo, pelas artimanhas da própria história, se em 1984 de Orwell determinados componentes totalitários de uma sociedade são, por vezes, irreversíveis, sem retorno, no caso do Brasil verifica-se uma luta viva pela Democracia, e a possibilidade de reversibilidade de determinados quadros. Fazemos aqui menção à alternância de governos no jogo democrático. A Democracia não é reduzida aqui a este jogo, pois de acordo com Warat é uma forma social, inspiração de Lefort, mas esse jogo é determinante para a Democracia no contexto contemporâneo, cf. LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹²⁸ WARAT, 1990a, p.54.

¹²⁹ *Ibid.*, p.54.

¹³⁰ “Nas sociedades totalitárias do futuro o homem talvez não tenha mais laços com a vida e com os outros. Ele terá, unicamente, fortes laços com o Estado. Será uma sociedade de homens sem vida privada e sem história. Uma sociedade sem espaço político, sem antagonismo, nem afetos. Seres ilhados, carentes de tudo, e exatamente dependentes das migalhas de uma casta privilegiada. Nem sequer terão o consolo de uma visão estética. Não haverá mais beleza natural a contemplar. O urbanismo será desnecessário, a arquitetura desaparecerá. O homem viverá nas ruínas do que restar das cidades do passado. [...]” (Warat, 1990a, p.55).

¹³¹ “O futuro do totalitarismo pode reservar-nos a amarga surpresa de haver conseguido abolir todas as possibilidades de investidura libidinal do homem, estas ficariam reduzidas a uma forçosa localização nos amos do

Para nos preservar precisamos de grandes movimentos reivindicatórios. Enérgicos movimentos para preservação da natureza, da sociedade, da paz e dos afetos. Precisamos da ecologia, da política e do surrealismo. Necessitamos preservar os espaços naturais, políticos, afetivos e poéticos do homem. O homem sem recursos fica dependente de um Estado divinizado. ¹³²

Warat descreve, por vezes, o futuro da ordem social como um pesadelo com o propósito de alertar sobre a necessidade de tomada de posturas para desmanchar a cena totalitária do nosso tempo, que, em alguns contextos do presente, já chegou ao limite.

Frente aos mecanismos psíquicos que é preciso fazer interiorizar pelos sujeitos para atingir o objetivo de uma sociedade, totalmente conformada ao modelo de uma ordem, irreversivelmente, totalitária, a democracia tem que ser valorada como uma prática, permanentemente, instituinte do espaço político. Um espaço onde o poder legitima-se por estar vinculado à permanência dos conflitos. O totalitarismo se instala como a ordem simbólica da instituição social negando o conflito e a natureza indeterminada do social. ¹³³

A democracia, nesta perspectiva, deve ser compreendida em função das lutas incessantes contra os sintomas de uma formação social totalitária, um dos principais sintomas consiste no silenciamento enquanto recalque dos conflitos sociais. A hipótese apresentada pelo autor é a de que a instituição social produz ainda incessantemente modos totalitários de relações humanas, sendo que esse fenômeno não se apresenta apenas na superfície, mas está registrado em profundas representações inconscientes. As relações são atravessadas por esta abordagem, como uma espécie de tentativa de controle ou tentativa de se apoderar dos corpos e mentes.

A instituição social, como um todo, vai produzindo uma subjetividade totalitária, que com um grau bastante alto de eficácia, permite o tratamento do real através de um simbólico monstruoso e delirante, camuflado como sensatez: produz o absolutamente sem significado, o insignificante simbólico; a significação reduzida a banalidades.[...] ¹³⁴

poder, no grande irmão de Orwell. Desta forma, ficariam abolidos todos os mecanismos identificatórios.[...]” (Warat, 1990a, p.56)

¹³² WARAT, 1990a, p.54.

¹³³ *Ibid.*, p. 62-63.

¹³⁴ WARAT, 1990a, p.63.

A aposta waratiana vincula-se à possibilidade de pensar a democracia como um modo de compreender e enfrentar a realidade, atribuindo seus significados não a partir da lógica de mônadas e sujeitos solipsistas, mas de forma solidária e coletivamente tendo como horizonte a alteridade. “[...] Desta maneira, a democracia aparece como a produção de significações imprevisíveis, abertas ao novo e criativas. Estou falando da democracia como resistência criativa, como resistência imprevisível a uma ordem totalitária, que por sua vez não admite o novo na história.”¹³⁵

Compreendendo a democracia como sentido de uma forma social que busca, no horizonte, seu devir, elaborando e fomentando espaços de resistência, pluralidade e diversidade, é necessário repensar que tipo de razão pode melhor dialogar com essa forma social. Trata-se, possivelmente, na abordagem waratiana, de uma razão ética e sensível. “[...] As palavras que pronuncio encontram seu sentido em meus vínculos com os outros [...]”¹³⁶. Nessa passagem, podemos desenhar na aspiração waratiana o Infinito ético levinasiano. Na compreensão de Ricardo Timm:

O Infinito ético – e entenda-se aqui, por ‘infinito’, não uma dimensão de grandeza do universo ou algo parecido, mas o sentido propriamente dito de alteridade da Alteridade – ‘vem’ do Outro – ele ‘é’ o outro, o além do Ser e de suas determinações, e, o chegar a mim, pelo *fato* de chegar a mim, fala uma língua própria, uma linguagem cuja chave compreensiva não se encontra no universo da minha imanência intelectual ou dos invariáveis e dos absolutos, mas *no processo de seu Dizer*, ou seja, no processamento da relação [...]”¹³⁷

A democracia aqui é uma pragmática de resistência, uma resistência possível por meio do estabelecimento de vínculos e relações, contemplando uma política contínua de afirmação de instâncias de autonomia e liberdade. Uma resistência que encontra sua inspiração em uma postura de responsabilidade e sentido de justiça, que encontra, no rosto do Outro, sua afirmação. “EM.L. – O rosto *significa* o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética: isto é no facto de que quanto mais justo eu for mais responsável sou [...]”¹³⁸

¹³⁵ *Ibid.*, p.64.

¹³⁶ *Ibid.*, p.66.

¹³⁷ SOUZA, 2022b, p.84.

¹³⁸ LEVINAS, 1982, p.97.

DA ECOLOGIA AO AMOR

No pensamento de Levinas, a ideia sobre o amor está presente de forma latente¹³⁹. Considerando a tradição talmúdica, o amor de Deus emerge a cada instante no amor do homem pelo próximo.

No âmago de significação do humanismo levinasiano está o amor de Deus que se realiza, que se manifesta, que se faz culto, que se torna verdade e justiça, que é caminho da paz. A alteridade do Rosto, a substituição, a responsabilidade originária, o amor do homem pelo outro homem, não são simples gestos altruístas, mas a solidariedade vivida de modo radical, que pode desembocar na autêntica juventude de uma humanidade que não se esgota no conceito, nas armadilhas da lógica e das ideologias.¹⁴⁰

A presença da ideia de uma alteridade dignificada no pensamento waratiano relaciona-se, entre outras questões, com o político na esfera democrática, mas transcende essas ideias. No Manifesto referente à ecologia dos afetos, quando emerge a ideia de amor no pensamento waratiano, mencionada em diversos lugares do texto, não se trata de um amor romantizado, mas um amor vinculado a essa dimensão de solidariedade, de responsabilidade e de compromisso. Refletir sobre o amor a partir do pensamento waratiano pressupõe reconhecer a abertura para a solidariedade e seus desafios.

Trata-se de um esforço, de uma postulação ecológica da vida, em que os afetos e a esfera desejante permanecem como orientadores para uma vida comum viável em termos de sociabilidades e em termos ecológicos abrangentes. Neste caso o ator social transpõe um *locus operandi* de mônada divorciado do mundo, dos vínculos e do meio ambiente; transpõe um determinado tipo de *habitus*, *disposições para ação* autodestrutivas; e resgata uma matriz de subjetividade interpelada pela presença do diferente e do diverso que o enriquece, permitindo a ampliação qualificada do desejo de autonomia.

¹³⁹ Levinas, em um texto contemplando o pensamento de Rosenzweig, retoma em uma passagem essa ideia, cf. LEVINAS, Emmanuel. Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno. In: LEVINAS, Emmanuel. Fuera del sujeto. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Rodal. Madrid: Caparrós Editores, 1997a, p.63-80.

“La Revelación, que es amor, espera la respuesta del hombre. Esta respuesta no ascende por la vía que ha abierto el movimiento surgido de Dios: *la respuesta de amor que Dios consagra al hombre es el amor del hombre por su prójimo*. Ama al prójimo es ir a la Eternidad, redimir el Mundo o preparar el Reino de Dios.[...]” (Levinas, 1997a, p.71-72).

¹⁴⁰ MELO, Nelio Vieira de. **Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003b, p.278.

A ética da alteridade encontra-se visceralmente comprometida com uma postulação ecológica da vida do homem em sociedade. Poder-se-ia, assim, falar de uma alteridade ecológica. Ela seria uma vertente um tanto diferente da mentalidade ecológica operante, na medida em que tem muito mais a ver com os Vínculos que convertem em afeto os fins da vida, do que com os meios que utilizamos para poder viver. Seria uma ecologia que exercitaria constantemente e de todas as formas possíveis o desejo da autonomia.¹⁴¹

Esse desejo de autonomia supracitado dialoga com a possibilidade de procura do sentido de existência no meio dos vínculos criativos e solidários, em que os afetos, além de outras dimensões, pulsam e orientam também o agir. É necessário ressaltar que os afetos negativos não podem ser desconsiderados nessa perspectiva. Ao contrário, é por meio de uma postura de escuta, como dito anteriormente, mediação, controle e responsabilização de ações deflagradas que é possível avançar no amadurecimento de uma ambiência social de acolhimento de vínculos criativos e solidários. Os processos de violência, inclusive, as simbólicas, os processos de exclusão, discriminação, são processos engendrados, nessa perspectiva aqui trabalhada, com a participação ativa de uma dimensão afetiva.

O ponto cego da discriminação passa pelos processos excludentes da afetividade, essa arquitetônica da crueldade provocada por uma péssima resolução dos afetos. Seres enamorados de sua própria imagem escorregadia e despossuídos por completo do sentimento pelo Outro.¹⁴²

Na perspectiva waratiana, o amor, vinculando-se à solidariedade, é compreendido como uma dimensão política emancipatória. “Declaro-me partidário de uma prática ecológica que resgate o amor como sua postulação política central. [...]”¹⁴³ Essa capacidade de amar que pressupõe aprendizados contínuos permanece conectada ao sentimento pelo Outro, pois aqui não se trata apenas de uma ordem abstrata de responsabilidades. A saída ecológica proposta é otimista, embora reconheça os desafios abissais presentes no cenário contemporâneo. Desse modo, se, por um lado, Warat reconhece um magnetismo nas narrativas sombrias, distópicas, apocalípticas, por outro lado resiste o esforço no reconhecimento da possibilidade de caminho diverso.

¹⁴¹ WARAT, Luis Alberto. Segundo Manifesto – Para uma ecologia dos afetos (1990). In: **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990b, p.126.

¹⁴² *Ibid.*, p.127.

¹⁴³ WARAT, 1990b, p.130.

A ecologia libertária tem que transformar-se numa ecologia dos afetos para poder recompor o espaço social e político pela recomposição do sujeito desejante. É uma ecologia que tem que ser valorada como tendência interpretativa que mostre a impossibilidade de uma instituição da autonomia sem um prévio redirecionamento dos afetos. Uma aliança de desejos e sentimentos que sejam muito mais que uma defensiva proposta de sobrevivência num mundo sombrio.¹⁴⁴

A aposta waratiana reconhece como saída ecológica à crise civilizatória uma revolução amorosa, que possa alterar os destinos dos desejos, ou seja, a resistência da pulsão de vida contra a perpetuação de mundos de morte, Eros contra Thanatos. A preservação da condição humana depende de múltiplos fatores, mas também do resultado dessa colisão de forças.

O trilhar desse caminho, a partir do questionamento sobre como esse percurso seria possível, de como essa revolução amorosa poderia concretizar-se, encontra, na obra do autor, algumas pistas. O reconhecimento da importância do trabalho psicopedagógico articulado *a uma educação contra a barbárie* possibilita uma abertura embora não seja a única.

É impossível pensar na formação de uma mentalidade ecológica, numa visão democrática do mundo, na liberação do homem, sem um trabalho psicopedagógico que possibilite um crescimento emocional, a descoberta de nossos desejos e a revelação de seus jogos criadores. Em poucas palavras, a ecologia e a democracia, em suas múltiplas visões do mundo, dependem de um trabalho de amor.¹⁴⁵

Para não sermos espiritualmente triturados por nossa época, teremos que (re)aprender a viver. Fazer do amor uma esperança para os desejos. Remexer nos destinos dos afetos com a intenção de fazer realmente o confronto com os fantasmas de nosso tempo. [...] Precisamos (re)inventar maneiras de ser no interior de nossas relações mais íntimas. Para evitar que o homem se converta em sua própria imagem difusa, teremos que resgatar uma ética da consolidação existencial baseada no amor e na solidariedade.[...] ¹⁴⁶

A abordagem expressa o acolhimento na perspectiva de micro-revoluções, a recuperação da existência depende nesta proposta do reencontro dos desejos, sentimentos, reconhecimento dos traumas, novas conformações e formas de elaboração simbólica da vida.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.128.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.130.

¹⁴⁶ WARAT, 1990b, p.131.

A ecologia dos afetos orienta-se pela reconstrução dos vínculos amorosos e de solidariedade. “Cada vez mais, o movimento ecológico dependerá de uma política focalizada no destino dos afetos, é dizer, de um movimento que se preocupe, de forma privilegiada, com as dimensões políticas do amor. [...]”¹⁴⁷

É necessário ressaltar, no texto Manifesto, a denúncia a uma espécie de infantilismo afetivo, sendo que, neste sentido, é preciso compreender esse infantilismo para apreender a dimensão do desequilíbrio ecológico e das (im)possibilidades do estabelecimento de vínculos sociais. Essa linha de argumentação não apresenta incompatibilidades com outras leituras, e não intenta reduzir todas as questões sociais e políticas a uma dimensão puramente afetiva, mas ressalta a necessidade de enfrentar essa questão dos afetos para o avanço de transformações sociais necessárias no presente.

Em um cenário social cada vez mais patológico, desconsiderar as emoções, os afetos, sentimentos ou instâncias profundas da subjetividade significa recalcar parte de uma realidade que grita, pois, nesse cenário patológico que tende à dissolução do social, é mais fácil em determinados contextos abordar o ódio ao próximo, aniquilamento do próximo, do que o amor, a solidariedade. Marcia Tiburi refletindo sobre o amor estabelece uma conexão com a alteridade, possivelmente este seja o sentido que possa aproximar-se da abordagem waratiana:

Ora, o que é o amor senão o desafio da alteridade? Seja político, ético ou estético, esse desafio é o do encontro com o que não somos, com o estranho, com o que não se submete à nossa compreensão limitada, com o que não estamos acostumados.[...] ¹⁴⁸

O caminho waratiano contempla a temática ecológica no plano da ação a partir de uma perspectiva psicopedagógica, que considera um trabalho transferencial ao privilegiar, por exemplo, enquanto docente a escuta, a mediação pela palavra. O que deveria ocorrer no âmbito amplo da sociedade no que diz respeito, por exemplo, à escuta e à mediação dos conflitos sociais, em que os agentes possam ser cada vez mais solidários e cada vez mais diferentes. “[...] um pensamento que se aceita como portador do novo por aceitar-se na alteridade.”¹⁴⁹

Vislumbramos deste modo ao lado de Eros uma sociedade disposta a um processo de um de *ir-se-fazendo coletivo*. “[...] Uma sociedade marcada pela fraternidade ecológica. O

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.131.

¹⁴⁸ TIBURI, 2016, p.100.

¹⁴⁹ WARAT, 1990b, p.133.

desejo de encontrar-se numa cultura do ‘bem-estar- autônomo’, que encara a felicidade como tarefa sempre inacabada.”¹⁵⁰O Outro é o interlocutor que transforma e que, por vezes, cria antagonismos, que enriquecem o repertório subjetivo, biográfico, cultural, daquele que é interpelado.

No pensamento levinasiano, a partir das contribuições reflexivas de Derrida, é possível realizar outras aberturas que podem dialogar com a abordagem waratiana, notadamente quando Derrida propõe-se a analisar se uma ética da hospitalidade pode ou não fundar um direito ou uma política¹⁵¹. Mesmo sabendo que não é possível deduzir diretamente do discurso ético de Levinas sobre a hospitalidade um direito e uma política.

Farias, ao abordar a questão da hospitalidade, realiza um alerta, na mesma direção dos alertas waratianos:

[...] Se uma cultura concebe a possibilidade de criminalizar a hospitalidade, ela anula sua própria possibilidade se deixando dominar de forma absoluta pela força da lei, que, nesse mesmo instante, deixa de ser, se é que um dia foi, instrumento em favor da justiça, assumindo sua função tirânica e atualizando sua virtualidade fascista. Uma lei que criminaliza a hospitalidade suspende a hospitalidade em favor da pura hostilidade.¹⁵²

As ideias de fraternidade, hospitalidade e políticas da amizade no sentido derridiano são um campo fértil de diálogo com o pensamento waratiano para ampliar uma dimensão da compreensão cultural, notadamente, quando Warat retoma a ideia de comunidade e de direitos humanos em seu pensamento, que abordaremos na última parte do texto.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.133.

¹⁵¹ DERRIDA, 2013.

¹⁵² FARIAS, André Brayner. **Poéticas da hospitalidade**: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018, p.33.

DOS DIREITOS HUMANOS À COMUNIDADE

[...] Los derechos del hombre son, en todo caso, uno de los principios latentes de éste cuya voz – a veces muy alta, a veces ahogada por las necesidades de lo real, a veces interrumpiéndolas y rompiéndolas – se oye a lo largo de la historia desde el despertar de la consciência, desde el Hombre.¹⁵³

A história dos direitos humanos pode ser contada a partir de distintos lugares¹⁵⁴, desde uma perspectiva eurocêntrica a uma perspectiva decolonial¹⁵⁵. Nos meados do século XX, a Declaração Universal dos Direitos Humanos firmada na ONU em 1948, de acordo com Warat, inspirou novas forças à esperança humanista no horizonte de fraternidade. Contudo, no avanço deste último século, múltiplas formas de violação dos direitos humanos foram perpetradas a despeito de qualquer ideia de inspiração nos seus ideais. Ao lado das denominadas democracias ocidentais convivem, ininterruptamente, práticas de violência e genocídio.¹⁵⁶

[...] uma humanidade que naufraga, que se desumaniza, que aprofunda a discriminação, a dominação, que multiplica os campos de concentração e transforma seus conceitos nobres em termos que escondem genocídios. [...] Torna-se urgente encontrar alguma terra firme. Refundação, reumanização, reinvenção do mundo e dos vínculos com o outro, portanto.¹⁵⁷

Warat denuncia em seus textos, a exemplo do texto apresentado no Seminário do Ministério da Educação em 2003¹⁵⁸, as realidades assombrosas que atravessam a América Latina, o Continente Africano, e outros territórios do globo, assim como faz menção ao passado

¹⁵³ LEVINAS, Emmanuel. Los derechos humanos y los derechos del otro. In: LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Rodal. Madrid: Caparrós Editores, 1997b, p.131.

¹⁵⁴ SOTELO, Mario Ruiz. *Hacia una vision decolonial de los derechos humanos*. In: FAVERO, Celso A.; FREITAS, Carlos E.S., TORRES, Paulo Rosa (orgs.) **Distopias e Utopias: entre os escombros de nosso tempo**. Salvador: EDUFBA, 2020, p.257-287.

¹⁵⁵ Existe uma longa história dos Direitos Humanos que antecede o contexto da Declaração dos Direitos Humanos da ONU e que pode ser contada a partir da perspectiva decolonial. Como afirma Sotelo “Los derechos humanos nacieron como crítica al genocidio de los pueblos indoamericanos, a comienzos del siglo XVI. El provocado por el proceso de colonización, de modernización. La misma que generaría un nuevo genocidio a mediados del siglo XX, pero esta vez, en las metrópolis. [...]” (Sotelo, 2020, p.285)

¹⁵⁶ No caso do Brasil, poderíamos fazer menção ao genocídio reiterado dos povos originários e, notadamente, o genocídio do povo negro nas últimas décadas, cf. NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro, processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

¹⁵⁷ WARAT, Luis Alberto. **Educação, direitos humanos, cidadania e exclusão social: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação**. In: Seminário de Educação para os Direitos Humanos – MEC, Brasília, 2003, p.2.

¹⁵⁸ *Ibid.*

histórico que assombra como o passado da escravidão, o passado de Hiroshima e Nagasaki, o passado do Holocausto, como ápice de um tipo específico de racionalidade perversa; formas distintas de violência que se perpetuam com roupagens diversas vinculadas a um projeto de dominação. “Os *slogans* humanitários de defesa dos direitos do homem encontram-se, também, difusamente presentes nos projetos neofascistas.”¹⁵⁹

Violência e fome ainda representam o denominador comum do mundo. De acordo com o autor, paralelas a essa realidade inumana pretensões universalistas, atreladas a uma razão abstrata, continuam a celebrar a igualdade, a democracia, a liberdade e a cidadania.

A cultura ocidental inaugura um novo século sem nenhuma legitimidade que possa fazer valer em termos de Direito, de justiça, de cidadania, de Direitos Humanos. Um humanismo de pura aparência, quando muito, às vezes obscenamente inumano. Um pensamento ocidental que inaugura o século XXI duvidando de si mesmo, de seu passado, de sua vocação racional, de seus valores universalizantes. Uma cultura estilhaçada, em farrapos, quebrada nas partes mais delicadas e profundas de sua consciência e de suas crenças. Vivemos em uma fase da história que não teria nenhum pudor de chamar de pós-traumática, esse estado que apresenta os sobreviventes de um naufrágio, de uma catástrofe. Vivemos numa cultura de pensamentos em estado de catástrofes, que deixaram o homem em um estado cultural pós-traumático. Como toda situação pós-traumática é preciso ultrapassá-la.¹⁶⁰

No contexto no qual sentimentos de inumanidade apontam no horizonte, em que exclusões e múltiplas formas de discriminação consolidam-se, Warat coloca-se no exercício reflexivo de repensar o valor e o sentido dos direitos humanos, da educação e da cidadania, além de retomar um outro tipo de humanismo¹⁶¹, numa perspectiva esperançosa. Essa esperança não se vincula às ideias clássicas dos direitos humanos de maneira restrita, mas sugere uma reinvenção, sobretudo, de abertura para o Outro.

¹⁵⁹ WARAT, Luis Alberto. Direitos Humanos e semiologia ecológica: o direito natural às dimensões simbólicas da política. **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997b, p.76.

¹⁶⁰ WARAT, 2003, p.6.

¹⁶¹ David Harvey contribui para a compreensão de diversos tipos de humanismo na contemporaneidade ressaltando que há sinais de que a tradição humanista permanece viva, cf. HARVEY, David. Perspectivas de um mundo feliz, mas controverso: a promessa do humanismo revolucionário. In: **17 contradições e o fim do capitalismo**. Trad. Rogério Bertoni. São Paulo: Boitempo, 2016, p.261-270.

Reinventar, refundar, quer também dizer poder ver-se a si mesmo desde o outro e para o outro, repensar tudo o que nos foi obrigado a pensar desde as escolas, academias, instituições, desde os lugares dos especialistas, desde os lugares onde se pronuncia a digna voz da majestade, a digna voz das consciências acomodadas, aquelas que se acreditam estar na posse de um lugar de normalidade. Repensar tudo o que nos coloca em situações de discriminação, opressão, exclusão, seja no lugar do opressor ou do oprimido, do discriminado ou do discriminador. Reinventar as visões de mundo junto aos que não formam parte de todas essas certezas recém enumeradas. Um repensar de coração aberto e atento a tudo o que pode dar-se numa relação com o outro, desarmado de certezas ideológicas, com o coração aberto a tudo o que os vínculos com o outro pode brindar, procurando as palavras, os relatos, as ilusões que nos ajudem a olharmos a nós mesmos. [...] ¹⁶²

As palavras waratianas intentam capturar sinais do novo que se anuncia, palavras que guardam uma distância poética, que tecem o pensar com metáforas. “Palavras que precisam ser reinventadas para reinventar o mundo e a nós.” ¹⁶³ Palavras cujos sentidos são, por vezes, perigosos, como alerta o autor, pois em nome dos direitos humanos infundáveis violências foram cometidas na história. ¹⁶⁴ “[...] Não é necessário deixar de falar de direitos humanos, o que precisamos é recarregá-lo de uma nova e fértil dimensão poética.” ¹⁶⁵ O autor segue afirmando: “A construção do futuro das sociedades deve ser sustentada pela alteridade, homens diferentes e autônomos. [...]” ¹⁶⁶

Com o esgotamento dos Estados nacionais, Warat ressalta o declínio do seu caráter político-jurídico e retórico. Os Estados nacionais no cenário pré-globalizante permaneceram no centro da questão dos direitos humanos, ora como principais violadores ora como principais garantes. Esse centro se desfaz na cena contemporânea com a presença de novas tensões e

¹⁶² WARAT, 2003, p.8.

¹⁶³ *Ibid.*, p.9.

¹⁶⁴ No contexto latino-americano, diversos autores contribuem, na história recente, para contar uma outra história dos Direitos Humanos para além do individualismo e de uma perspectiva liberal e ocidental. No texto “Para além do individualismo: crítica à irrestrita vinculação dos direitos humanos aos pressupostos da modernidade ocidental”, Fernanda Bragato apresenta um estado da arte sobre o tema, *cf.* BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Para além do individualismo**: crítica à irrestrita vinculação dos direitos humanos aos pressupostos da modernidade ocidental. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lenio Luiz; CALLEGARI, Andre Luis. (orgs.) Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS – Mestrado e Doutorado, n.7, p. 105-121.

Mario Ruiz Sotelo realiza uma retomada sobre o tema dos direitos humanos a partir de uma perspectiva decolonial, o que amplia o horizonte de compreensão a partir de outras abordagens, *cf.* SOTELO, Mario Ruiz. Hacia una vision decolonial de los derechos humanos. In: FAVERO, Celso A.; FREITAS, Carlos E.S., TORRES, Paulo Rosa (orgs.) **Distopias e Utopias**: entre os escombros de nosso tempo. Salvador: EDUFBA, 2020, p.257-287.

¹⁶⁵ WARAT, 2003, p.11.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.12.

72 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

novos atores. Contudo, os traços do passado histórico recente propogam irradiações.

No caso de Estados, a exemplo do Brasil, que positivaram uma série de direitos humanos, em parte compondo o elenco de direitos fundamentais, é necessário reconhecer, como afirma Lenio Streck, que: “Em tempos de globalização, é inexorável que a questão da função do Estado e do Direito seja (*re*) discutida, assim como as condições de possibilidade da realização da democracia e dos direitos fundamentais em países saídos de regimes autoritários [...]”¹⁶⁷

A realidade interna de distintos Estados cujas retóricas vinculavam-se aos direitos humanos ou direitos fundamentais era, e em muitos contextos permanece no caso do contexto latino-americano, de:

[...] realização de políticas internas de extermínio, pela homogeneização integradora das diferenças culturais locais, micro existentes em seus próprios territórios, a cultura indígena, a cultura afro, para citar dois, foram massacradas em um múltiplo operativo que vai da escola à polícia [...] ¹⁶⁸

Frente a este quadro de negação e supressão de diferenças culturais, na contramão de uma globalização clássica, de acordo com Warat a globalização da cultura deve iniciar-se de forma micro, no interior de cada Estado Nacional, acolhendo as diferenças, o que, por vezes, dialoga com o que o autor, a partir de vozes silentes, denomina de devires transnacionais:

Os devires transnacionais são produto de diálogos que acordam denominadores comuns com um espírito profundamente sensível às diferenças. Não se trata de nenhum projeto de dominação e dependência. Devires ecumênicos e práticas contra-hegemônicas de diversos níveis ou instâncias da forma social hegemônica, culturas plurais mundializadas, disso se trata. ¹⁶⁹

Nessa perspectiva, a abertura para culturas diversas e a tessitura de novas sociabilidades, a partir da penetrabilidade das culturas, é um horizonte possível para um porvir de esperança para um outro mundo com possibilidades de relações éticas. De acordo com Levinas, inspirado em Merleau-Ponty, “[...] os homens se compreendem, na penetrabilidade

¹⁶⁷ STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 11. Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014, p.23.

¹⁶⁸ WARAT, 2003, p.29.

¹⁶⁹ WARAT, 2003, p.30.

das culturas umas com as outras [...]”¹⁷⁰ Compreender o Outro, compreender a manifestação do Outro, em um processo hermenêutico sensível, pressupõe abrir-se para o estranhamento, por vezes, deflagrado por múltiplas culturas e contextos.

A manifestação do Outro produz-se, certamente, à primeira vista, de acordo com o modo pelo qual toda significação se produz. O Outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto do seu contexto. A manifestação do conjunto assegura sua presença. Ela aclara-se pela luz do mundo. A compreensão do Outro é, assim, uma hermenêutica, uma exegese. [...] ¹⁷¹

Levinas, no texto “Os direitos humanos e os direitos do outro”, problematiza questões importantes que merecem reflexão no presente. Uma das questões que demanda maior atenção consiste no reconhecimento dos avanços conquistados na modernidade, no que consiste aos direitos humanos, notadamente em uma perspectiva legal liberal, mas ao mesmo tempo o autor ressalta limitações latentes dessa abordagem.

A la noción de los derechos humanos pertenecen en adelante – inseparables y en número siempre creciente – todas as reglas legales que condicionan el ejercicio efectivo de esos derechos. He aquí detrás de los derechos a la vida y a la seguridad, a la libre disposición de los bienes y a a igualdad de todos los hombres ante la ley, a la libertad de pensamiento y de su expresión, a la educación y a la participación en el poder político, todos los derechos que los prolongan o los hacen posibles concretamente: los derechos a la salud, a la felicidad, al trabajo y al descanso, a la vivienda y a la libre circulación, etc. Pero también, más allá de todo esto, el derecho de oponerse a la explotación por el capital – los derechos sindicales – y hasta el derecho al progreso social; al refinamiento – utópico o mesiánico – de la condición humana, el derecho a la ideología así como el derecho a la lucha por el derecho integral del hombre e el derecho de asegurar las condiciones políticas de esa lucha. La modernidad de los derechos humanos llega ciertamente hasta ahí! [...] ¹⁷²

Considerando uma perspectiva levinasiana é necessário avançar na reflexão sobre os direitos humanos, mas considerando, como ponto de partida, uma exterioridade do próprio

¹⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p.39.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.50.

¹⁷² LEVINAS, 1997b, p.135.

74 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

Estado ¹⁷³ e de formalismos herméticos. Expresso de outro modo, o reconhecimento da articulação dos direitos humanos a uma sociedade política que se move para além, no encontro de interface entre a ética e a política.

Nesse encontro entre a política e a ética, Levinas remete a uma dimensão de bondade da responsabilidade, para compreensão e aproximação do que permanece para além dos direitos humanos, os direitos do outro homem.

Bondad en la paz que es, también, ejercicio de una libertad y en la que el yo se desprende de su ‘vuelta a si’, de su autoafirmación, de su egoísmo de ente que persevera en su ser, *para responder del otro*, para defender precisamente los derechos del otro hombre. No-indiferencia y bondade de la responsabilidade: éstas no son neutras, a médio caminho entre el amor y la hostilidad. Hay que pensarlas a partir del encuentro en el que *el deseo de paz* – en el que la bondade – es el primer lenguaje. ¹⁷⁴

Nesse horizonte, na reflexão sobre a liberdade, articulada aos direitos humanos, Levinas afirma uma liberdade na fraternidade, em que se confirma, por sua vez, a responsabilidade de um-para-o-outro, em que os direitos humanos podem manifestar-se em consciência como direito do outro.

[...] Su deber respecto al otro que interpela su responsabilidade es una investidura de su propia libertad. En la responsabilidade que, como tal, es irrecusable e intransferible, yo estou instaurado como no intercambiable: soy elegido como único e incomparable. Mi libertad y mis derechos antes de mostrarse en la contestación de la libertad y de los derechos del otro hombre se mostrarán precisamente en forma de responsabilidade, en la fraternidade humana. [...]. ¹⁷⁵

Na contramão dessa perspectiva, Warat ressalta os abismos do paradigma da modernidade vinculados à razão moderna, em que existe a naturalização do funcionamento estrutural na sociedade da discriminação e marginalização:

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.139.

¹⁷⁵ LEVINAS, 1997b, p.140.

[...] o paradigma da modernidade considerado como uma totalidade operativa é discriminatório-excludente. Partindo desta consideração, derivamos outras afirmações que denunciam a discriminação. A concepção de razão, da ciência do Direito, de educação, de autonomia, de cidadania ou de Direitos Humanos, para citar casos ou instâncias, são discriminatórias, opressivas, excludentes.¹⁷⁶

O autor aposta no horizonte de uma educação desde e para os direitos humanos e cidadania, mas coloca em questionamento a própria concepção adotada de direitos humanos, que, neste sentido, deveria afastar-se do paradigma da modernidade e de sua racionalidade, notadamente, considerando uma perspectiva ocidental e predominantemente liberal exclusivista. Inscreve, além disso, no horizonte a possibilidade de mediação dos que são considerados marginalizados, a possibilidade de trocas e escuta, a escuta de todas as formas de discriminação social.

O paradigma da modernidade nos deixou prisioneiros de uma rede de relações e vínculos sociais altamente discriminatórios e marginalizadores. Dessa máquina discriminante não se salvam as concepções dos Direitos Humanos exercitadas cotidianamente pelos militantes formados na condição moderna, nem os modos em que no interior dos Estados modernos os homens reivindicam sua condição de cidadãos. As práticas de cidadania regidas pelas concepções da modernidade paradigmática são altamente discriminatórias, excludentes e, até diria, genocidas. O homem da condição moderna é altamente preconceituoso em termos de alteridade. O sentido comum é o sentido comum teórico que o governa e é tão radicalmente discriminatório das diferenças do outro que termina sendo genocida. [...].¹⁷⁷

Warat utiliza com tom de denúncia expressamente termos cada vez mais recorrentes na contemporaneidade, com intensidade crescente – opressão, discriminação, xenofobia, racismo, exclusão – embora coexista no contexto histórico um elenco de declarações e pactos internacionais no sentido de alteração da realidade.

O autor aposta na articulação entre a ideia de direitos humanos, um humanismo da alteridade e uma democracia radical. O Infinito ético é desenhado neste horizonte, em que o Outro é, por vezes, acessível e, por vezes, refratário, inacessível.

¹⁷⁶ WARAT, 2003, p.49.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.51.

Apresenta a defesa de um tipo de humanismo, mas não um “humanismo racista” como denunciado por Sartre, no prefácio de uma obra fundamental de Fanon “Os Condenados da Terra”. Ao mesmo tempo não se trata também de um humanismo com vícios antropocêntricos, que coloca o ser humano em uma posição de centralidade e primazia que desconsidera a natureza e os outros seres vivos.

O século XXI se abre para uma comunidade sustentada por uma cartografia de mundo que reivindica os horizontes porosos de um humanismo da alteridade. Na ética que introduz valorizações radicais em todas as concepções que configuram uma visão de mundo, uma reformulação radical que vai desde a própria concepção de Direito passando por alterações e revisões radicais nas concepções de Educação, ciência, epistemologia, amor, ética, cidadania, democracia e Direitos Humanos. Uma cartografia de mundo que se baseia na necessidade da abolição das condições da exclusão social e da discriminação, assim como da inclusão dos marginalizados. [...] ¹⁷⁸

A abertura reflexiva waratiana encontra na ideia de comunidade o horizonte necessário para orientar o agir, uma comunidade que seja a afirmação política das diferenças legítimas de culturas distintas, múltiplas culturas que reclamam muito mais do que uma simples tolerância ou aceitação. Postula uma abertura, desse modo, para a hospitalidade.

A hospitalidade, como afirma Derrida em diálogo com Levinas, torna-se o nome daquilo que se abre ao rosto, uma palavra que é precedida pela ideia de acolhimento. Trata-se da possibilidade de uma hospitalidade infinita, incondicional, que orienta a abertura para relação ética. “[...] Porque a hospitalidade não é tampouco uma região da ética, ou até mesmo – voltaremos a isso – o nome de um problema de direito ou de política: ela é a eticidade propriamente dita, o todo e o princípio da ética.” ¹⁷⁹

Nesse horizonte, acolhendo a dimensão da hospitalidade, Warat recoloca a questão do humanismo e da liberdade em um lugar de centralidade.

E desde uma atitude e de um discurso de fundamentação eco- política em que se pode começar a pensar em uma reinvenção do mundo, baseada em uma outra concepção dos Direitos Humanos [...] Uma vez encerrado o século XX e fugindo barrocamente do desespero e das derrotas mentais que ele produziu, teria chegado o tempo de retornar o fio

¹⁷⁸ WARAT, 2003, p.69.

¹⁷⁹ DERRIDA, 2013, p.67.

de uma história interrompida: a do humanismo e da liberdade. Uma retomada que deve ser entendida como reinvenção e não como continuidade. [...] Digamos que essa nova humanidade com direito a ser sujeito legítimo da história precisa construir para tanto, no plano das idéias e da prática política, um discurso de Direitos Humanos vistos como Direitos da Alteridade.¹⁸⁰

Sobre a questão da liberdade, é necessário estabelecer uma abertura compreensiva com Levinas, quando afirma:

[...]He insistido en ressaltar que la alteridade no es pura y simplemente la existencia de otra libertad junto a la mía. Tengo certo poder sobre ella y, sin embargo, permanece radicalmente extraña, sin relación conmigo. La coexistência de varias liberdades en una multiplicidade puede dejar intacta la unidad de cada una de ellas, o bien esta multiplicidade puede unificarse en una voluntad general.¹⁸¹

Neste ponto, é preciso realizar aberturas reflexivas para abordagens contemporâneas e cosmovisões que podem dialogar com o pensamento waratiano a partir de uma perspectiva de uma ecologia integral, em diálogo com os direitos humanos, e tendo como norte o viver em comunidade. Embora sejam perspectivas que utilizam múltiplas nomenclaturas, denominações a partir de distintas abordagens culturais e, por vezes, sem a utilização da denominação direitos humanos.

É possível também identificar múltiplos movimentos no presente que dialogam com a defesa dos direitos humanos a partir de uma dimensão da alteridade, embora não utilizem a denominação expressa da categoria alteridade, mas se orientam por um “dever cooperativo”, que se expressam cada vez mais num tecido pulsante de movimentos. São abordagens que, em sua grande parte, questionam o sistema socio-econômico dominante e as formas de sociabilidade violentas no âmbito local e global, formas violentas em relação ao humano e em relação à própria natureza. Neste sentido, são exemplos: movimentos ecologistas mundiais; movimentos feministas; perspectivas humanistas seculares - vinculadas a múltiplas vertentes religiosas; movimentos que resgatam filosofias de ancestralidade e do viver em comunidade como as filosofias africanas; movimentos vinculados a cosmovisões, como a cosmovisão do Bem Viver dos povos andinos na América Latina; movimentos que disputam as novas

¹⁸⁰ WARAT, 2003, p.25.

¹⁸¹ LEVINAS, 1993, p.137.

tecnologias; movimentos de luta pela terra; movimentos urbanos que dialogam, por vezes, com ideias cultivadas em outros cenários; movimentos de defesa dos animais que dialogam com um humanismo não antropocêntrico; movimentos que reivindicam direitos para públicos socialmente perseguidos; coletivos organizados com princípios da agroecologia; movimentos sociais dos mais diversos, perspectivas teóricas pulsantes como ecossocialismo e perspectivas de tentativa de reinvenção da Economia.

O dever cooperativo é um ator social ativo, uma multiplicidade que atua diretamente, por fora de toda a ideia de representação. É um dever-auto-organizativo na resolução de seus conflitos comunitários. O dever cooperativo não é representável e sua política é constituinte da democracia solidária, cooperativa direta, não limitada por nenhum princípio externo, por nenhuma transcendência, por nenhuma soberania que não seja coincidente com as próprias ações do dever cooperativo.[...] O dever cooperativo abre agenciamentos e espaços para práticas inimagináveis no interior do entreamado ideológico de formas de ver o mundo do já estabelecido.[...] ¹⁸²

São múltiplas as aberturas do presente que apontam para o horizonte de novas sociabilidades e defesa dos direitos humanos. Identificamos, ao mesmo tempo, no cenário contemporâneo, a tentativa de reinvenção de um vocabulário social que questiona as bases de um modelo de desenvolvimento¹⁸³, que contribuem incessantemente para o ataque a dimensões de alteridade. Warat, neste sentido, reiteradamente questiona o modelo desenvolvimentista implementado de forma predominante e que contribui para violações históricas dos direitos humanos, afirmando a necessidade de reinvenção da própria linguagem e orientação de ações.

Um outro mundo está sendo gestado, esses movimentos não estabelecem por vezes diálogos diretos, mas caminham impulsionados pela “loucura da justiça”, pela defesa de um mundo socialmente justo, ecologicamente equilibrado, em que as pessoas possam conviver em comunidades plurais, polifônicas e coloridas, em que o Outro seja acolhido em sua alteridade.

Warat defende a alternativa de uma ecocidadania: “A ‘ecocidadania’ desenvolveria ideias e práticas destinadas a inventar maneiras cotidianas de ser, novas micro e macro maneiras

¹⁸² WARAT, Luis Alberto. **A Rua Grita Dionísio!** Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. e Org. Alexandre Morais da Rosa, Vívian Alves de Assis e Júlio Cesar Marcellino Jr. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010, p.35.

¹⁸³ IVO, Anete Brito Leal (coord.). **Dicionário temático de desenvolvimento e questão social:** 110 problemáticas contemporâneas. 2. Ed. São Paulo: Annablume; Brasília: CNPq, 2020.

coletivas de viver, buscaria formas de acolhimento da alteridade e dos vínculos.[...]”¹⁸⁴. O autor inspira-se no desejo de recriar a vida, de inventar uma outra sociedade com um devir cultural multiexpressivo.

Existe o reconhecimento no pensamento waratiano de que a humanidade encontra-se em uma encruzilhada, de um lado, a possibilidade de eclosão de novos modos de vida, de outro, a autodestruição. Sobre os avanços tecnológicos e os alertas waratianos, da mesma forma, se, por um lado, parte desses avanços podem contribuir para aceleração de processos autodestrutivos, por uma outra perspectiva, se existe um alinhamento com a perspectiva dos direitos humanos e uma dimensão de eticidade, os avanços tecnológicos podem contribuir para o melhor convívio social.

Nos últimos anos de vida, Warat, apesar das críticas aos avanços tecnológicos, fez uso das novas tecnologias de comunicação para fortalecer laços e vínculos de cooperação com sua comunidade. “Contra o estado de guerra e a fragmentação do neoliberalismo deve-se contrapor um devir de cooperação das singularidades. Diante das fragmentações a melhor resposta é a cooperação. [...]”¹⁸⁵

O que é colocado na perspectiva waratiana é o fomento de uma ecocidadania e práticas de cuidado, isso serve para todas as áreas, inclusive para as perspectivas vinculadas aos avanços tecnológicos. Inspirando-se em Deleuze e Guattari, Warat afirma a ecologia como práticas contínuas que ensinam a humanidade a cuidar-se. “O ecológico tem, fundamentalmente, a ver com a qualidade de vida. A ecologia indica o esforço do homem em melhorar suas condições de vida, em termos de sua subjetividade, afetos, cidadania e formas de sociedade. O ambiente é o entorno amoroso que nos cabe cuidar.”¹⁸⁶

O desafio, considerando o diálogo com os direitos humanos, consiste na necessidade de criação de melhores condições de existência e convivência, melhores condições ambientais, afetivas e sociais de existência. “[...] A ecocidadania vista como um problema de vínculos que estabelecem os homens: entre si, com a natureza, de uma sociedade para outra.”¹⁸⁷

Outro aspecto que merece atenção no pensamento waratiano sobre os direitos humanos consiste na necessidade de retomar a memória, no âmbito social, de processos traumáticos que

¹⁸⁴ WARAT, Luis Alberto. Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação. In: WARAT, Luis Alberto. **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Vol. III. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004d, p. 252.

¹⁸⁵ WARAT, 2010, p.35.

¹⁸⁶ WARAT, 2004a, p.468.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 432.

atingiram a humanidade enquanto violações máximas de direitos humanos. Significa acolher um aprendizado e reconhecer que, a cada instante, práticas similares podem repetir-se e continuam se repetindo no processo de crise civilizatória. Assim sendo, trata-se de uma tentativa de reafirmação contínua da vida.

Falar de Bios, empregar essa categoria implica um avanço importante, expansivo da ideia de ação. **Bioatuar** é a emergência de movimentos ou devires minoritários contra a mercantilização do mundo, ao mesmo tempo que anuncia a emergência de novos estilos de vida, de novas estilísticas. **Bioatuar** é, ao mesmo tempo, um conhecimento e uma rebeldia. Uma ação surrealista. Voltar a colocar **Bios** no centro da experiência dos humanos e começar a fazer a revolução do século XXI. Para isso é necessário encontrar novas formas de luta, de ação, de contrapoder, novas posturas em comum no interior do Império.[...] ¹⁸⁸

Esse ímpeto de reinventar o mundo pulsa no pensamento waratiano como resposta à crise civilizatória, à necessidade de recompor a ordem social a partir de novas bases, a partir de uma outra temporalidade, um outro imaginário. Expresso de outro modo, o ímpeto de reinvenção está na confiança e no desejo de preservação da vida, capaz de transformar incessantemente as condições de existência. Uma existência compartilhada, uma existência tecida nos fios dos vínculos estabelecidas no tecido social.

Falar de sociedade é, sobretudo, referir-se aos espaços de relação, que deveriam ser espaços de alteridade, lugares de encontro com o outro, uma complexa articulação do *entre-nós*. A sociedade vai se instalando do lado de sua barbárie quando esses lugares de encontro com o outro, esses lugares de outredade vão se deteriorando, desaparecendo. O fim da alteridade. O mal-estar na barbárie, como sintoma de nossa época.[...] ¹⁸⁹

Com Guattari, Warat antevê a capacidade do social engendrar territórios existenciais múltiplos, em que seja possível acolher as singularidades, processos de (re)singularização em que os indivíduos possam ser cada vez mais solidários e, ao mesmo tempo, diferentes, existindo a possibilidade de inauguração de micropolíticas¹⁹⁰ de solidariedade, novas perspectivas que

¹⁸⁸ WARAT, 2010, p.39.

¹⁸⁹ WARAT, 2010, p.105-106.

¹⁹⁰ GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

sejam ao mesmo tempo ético-políticas-estéticas para a humanidade.¹⁹¹ Essa abordagem waratiana pode ser articulada com o pensamento levinasiano quando afirma “[...] É na palavra entre seres singulares que só vem se constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade.[...]”¹⁹²

Numa dimensão ético-política-estética, contemporaneamente, os direitos humanos abrem-se para a possibilidade de articulação com os Direitos dos Animais e Direitos da Natureza, ou seja, uma perspectiva para além dos Direitos Humanos pelo viés antropocêntrico. O planeta terra é uma casa comum e o ser humano com seu comportamento autocentrado coloca em risco a integralidade do ecossistema planetário e continuidade da própria espécie. Sendo assim, nesse horizonte, Warat defende a possibilidade de paz, uma paz que se aproxima do sentido desenhado por Souza:

[...] o problema da realidade da Alteridade do outro ser humano, problema que se expressa concretamente na inadiável urgência da justiça. Por causa disto, a palavra ‘paz’ não deveria ser aqui compreendida como indicativo de uma questão que tem nos campos macro-políticos e macro-econômicos sua instância privilegiada de validade e realização, mas como sugestão do modo de como a relação com o outro ser humano de ser necessariamente assumida, caso se queira assumir a possibilidade concreta, e não apenas teórica, de um mundo ético. ‘Paz’ deveria ser aqui entendida portanto, simultaneamente como um termo ético e como o fundamento possível e necessário de uma sociedade ética.¹⁹³

Vislumbramos o horizonte de uma humanidade com dimensões e vocação planetária, um caminho de paz para todos, em que a coexistência de repertórios culturais, crenças e devires não seja reconhecida como ameaça, em que o Outro não seja visto como ameaça. Souza estabelecendo um diálogo entre o pensamento de Rosenzweig e Levinas, para pensar a questão da paz e a possibilidade de sua instauração, afirma

¹⁹¹ WARAT, Luis Alberto. Malestares Ecológicos y Ecología Política . In: WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do direito: o sonho acabou**. Vol.II Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004e, p.131.

¹⁹² LEVINAS, 2010, p.47.

¹⁹³ SOUZA, Ricardo Timm de. Pensar e Instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX. In: SOUZA, Ricardo Timm... [et al.] (Orgs.). **Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 225.

[...] Pois ‘paz’ significa em sua origem mais remota: estabelecer relação não-violenta com o outro, ou seja, não reduzi-lo a mim mesmo – não-redução que é reconhecimento ético da alteridade de outrem, do outro tempo que ele é: momento inicial de toda e qualquer possibilidade de relação propriamente humana; início da construção de um mundo ético em meio aos escombros da totalidade degenerada em violência e fragmentação infinitas. [...] ¹⁹⁴

Ao mesmo tempo, retomando o pensamento waratiano para alcançar a paz há o reconhecimento de questões históricas de miséria e de ataque à alteridade que demandam superação como a questão da fome. Levinas em um pequeno ensaio *Sécularisation et faim* problematiza a questão da fome, como uma das mais graves questões da contemporaneidade, de exemplo de violação aos direitos humanos, sendo responsabilidade de todos.

Warat intenta comprometer os direitos humanos sobretudo com a preservação da existência. ¹⁹⁵ Gradativamente distanciando-se da concepção exclusiva jurídico-liberal dos direitos humanos e ampliando a reflexão, na direção de uma prática que se articule com uma diferente forma de organização social, com abertura para uma dimensão de caráter ético-político, tendo, como horizonte, a democracia e uma cultura da paz.

[...] é necessário **apostar na cultura, na alteridade, no desejo. A resistência cultural. A cultura da paz, da mediação, da alteridade, do amor.** A resistência da paz. A mediação dos excluídos. Sabedoria para produzir uma prática cultural antropofágica que responda cartograficamente ao que o outro brinda como alimento para enriquecermos. **A sabedoria dos contágios.**[...] ¹⁹⁶

Nesta perspectiva, Warat dialoga com o projeto de Lyra Filho e remete a necessidade de uma praxis transformadora do mundo ¹⁹⁷. Warat e Lyra são autores com aportes teóricos distintos, mas que, em alguns pontos, convergem. O pensamento de Lyra Filho recebeu aprofundamento com os estudos realizados por José Geraldo de Sousa Junior que enfatiza a

¹⁹⁴ SOUZA, 2003, p.232- 233.

¹⁹⁵ WARAT, Luis Alberto. Eco-ética, direitos humanos e pós-modernidade: prelúdios para uma semiologia ecológica. In: **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997c, p.31-39.

¹⁹⁶ WARAT, 2010, p.24, *grifo no original*.

¹⁹⁷ WARAT, Luis Alberto. Os direitos humanos também passam pelos desejos. In: **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997d, p.11 – 19.

participação de múltiplos atores sociais, notadamente os movimentos sociais, no processo de luta nos espaços públicos pela concretização de direitos no cenário democrático¹⁹⁸. Neste contexto, a rua aparece e pode ser compreendida na literalidade ou como metáfora do espaço público.

Warat afirma sobre a rua: “A calle grita constantemente la desmesura, denunciando como son ignoradas las diferencias, reducidas a minorias excluídas. Es un grito que no se escucha. [...]”¹⁹⁹ E segue: “[...] Teremos que reaprender a escutar a rua enquanto produtora do novo. A inovação como diferença que nos permite escapar das zonas cristalizadas de nossa cultura, dos lugares comuns que aprisionam em seu vazío. [...]”²⁰⁰

Na perspectiva waratiana “escutar a rua” não significa abrir mão das ações e intervenções institucionais dentro e fora do Estado, mas ampliar o horizonte. Por outro lado, não significa também acolher tudo aquilo que vem da rua, novamente desenha-se no horizonte a necessidade de uma dimensão vinculada a uma perspectiva ético-política no contexto democrático.²⁰¹

Nesse contexto, a democracia vincula-se ao desejo de sonhar e, a cada instante, semear o novo. “[...]Estariamos à espera da democracia entendida como incessante tentativa de encontrar uma nova significação da fraternidade social.”²⁰² Quando a própria rua toca em questões relacionadas aos direitos humanos, o discurso dos direitos humanos nesta esfera não se reduz a um discurso de resistência à morte ou a violações, mas evoca perspectivas libertárias.

Prefiro deslocar a questão e falar do amor, para falar dos direitos humanos. Eles não são práticas e discursos de resistência à morte. Trata-se de mostrar que os direitos humanos, como problemática, precisam gerar práticas e discursos de preservação do amor, discursos que precisem falar de instâncias libertatórias, que permitam ao homem reencontrar seus vínculos perdidos com a vida.²⁰³

¹⁹⁸ SOUSA JUNIOR, José Geraldo. **Direito como Liberdade**. O Direito Achado na Rua. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2011.

¹⁹⁹ WARAT, 2010, p.127.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.53.

²⁰¹ Necessário registrar que o principal escrito de Warat que problematiza a questão da rua “A rua grita Dionísio!” foi publicado em 2010, antes da explosão das ruas ocorrida no Brasil em 2013, cujos reflexos ainda ecoam no presente.

²⁰² WARAT, 1997c, p.38.

²⁰³ WARAT, 1997d, p.11.

Warat chama a atenção ao fato da reprodução de determinadas lógicas no interior dos próprios movimentos que reivindicam a concretização dos direitos humanos, mas, ao mesmo tempo, negam a escuta do outro, o que acaba por negar a própria alteridade.

[...]Participei de inúmeras reuniões sobre os direitos humanos, onde notei uma alarmante reprodução de perigosos hábitos instituídos. Um discurso militante propenso às identificações grupais sustentadas em práticas fechadas que excluem ao outro. A paixão por seu próprio discurso lhes impede o autêntico exercício de uma prática política que precisa aceitar as diferenças. Assim, a maioria dos militantes da causa dos direitos humanos esquece que sua luta está comprometida com uma opção a favor do aprendizado do imperfeito e do incerto. [...].²⁰⁴

A questão dos direitos humanos articulada a uma esfera democrática de acordo com Warat demanda um projeto de libertação em múltiplos níveis, político, ético, econômico, psíquico, estético, afetivo. Neste sentido, o social abriga práticas de autonomia e conflitos que demandam escuta. “[...] Quero dizer com isso que, sob seus diversos aspectos, a tarefa política dos direitos humanos inscreve-se diretamente no esforço para a instauração de uma sociedade autônoma [...]”²⁰⁵E afirma

As práticas dos direitos humanos desencadeiam uma irreprimível dinâmica de democratização, na medida que provocam nosso reencontro com o ‘outro’ e com a autonomia de nossos desejos, pelas dimensões simbólicas do ‘além’, numa multiplicidade de atividades autônomas em todos os campos do social. Os direitos humanos são fundamentalmente reivindicações do não-estabelecido. Eles fundamentam o direito às incertezas. Nesse sentido eles preservam uma distância entre o poder e o discurso. E, por esta mesma razão, propiciam a possibilidade de um deslocamento e mesmo de uma transgressão do imaginário e das práticas que, a despeito dos antagonismos dissimulados, asseguram uma identidade de referência e a continuidade de um projeto de dominação.²⁰⁶

²⁰⁴ WARAT, Luis Alberto. Democracia, direitos humanos e pós-modernidade: uma reflexão sociológica a partir do princípio da realidade em Freud. In: **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997e, p.30.

²⁰⁵ WARAT, 1997b, p.69.

²⁰⁶ WARAT, Luis Alberto. O abuso estatal do direito: breves comentários sobre a concepção jurisdicista dos direitos humanos. **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997f, p.92-93.

É necessário compreender que, ao enfrentar as questões de *encobrimento do outro* na América Latina, ao interpelar parte daquilo que foi recalçado pela história, Warat retoma a questão dos Direitos Humanos articulada a diversos temas, notadamente, nos últimos anos de vida, a partir de outras bases convocando um outro repertório de saber, repertório cultural e afetivo para uma possível resistência. “[...] Recuperar para resistir. Palavras que querem esquecer o esquecimento. Para escutarmos a nós mesmos precisamos também aprender a escutar nossas raízes culturais indígenas e afros.”²⁰⁷ Enquanto homem branco, afirma atravessado pela alteridade, pelo feminino e o infinito ético: “Meu rosto está no ser coletivo ao qual pertença (em meu devir indígena-afro-mulher). Destruir a cultura do outro é a forma mais eficiente de seu extermínio.”²⁰⁸

Na presente abordagem, os direitos humanos relacionam-se mais a uma dimensão de justiça do que a uma ideia de direito de forma restrita, ou seja, a uma indesejabilidade da justiça. “[...] A justiça é uma experiência do impossível, uma vontade, um desejo, uma exigência de justiça cuja estrutura, não fosse uma experiência da aporia, não teria nenhuma chance de ser o que ela é, a saber, apenas um *apelo* à justiça. [...]”²⁰⁹

Como adverte Derrida: “O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; [...]”²¹⁰. Os direitos humanos relacionam-se com a questão ético-política-jurídica da justiça. “A justiça permanece *porvir*, ela *tem* por vir, ela *é* por-vir, ela abre a própria dimensão de acontecimentos irredutivelmente porvir.”²¹¹

Neste apelo à justiça, a emancipação na perspectiva waratiana vincula-se a experiências que permitam construir vínculos de cuidado e afeto com os outros, ou expresso de outro modo, estabelecer vínculos de alteridade e abertura para o acolhimento e a hospitalidade. “[...] A alteridade é o centro de gravidade dos direitos humanos, seu equilíbrio vital e existencial.[...]”²¹²

Articulando o horizonte de defesa dos direitos humanos em uma forma social democrática, torna-se preciso retomar a obra “A Ciência Jurídica e seus Dois Maridos”²¹³. Warat centra seu esforço na noção de carnavalização, por meio da recepção do pensamento de

²⁰⁷ WARAT, 2010, p.19.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.23.

²⁰⁹ DERRIDA, Jacques. **Força da lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p.9.

²¹⁰ DERRIDA, 2007, p.30.

²¹¹ *Ibid.*, p.54.

²¹² WARAT, 2010, p.116.

²¹³ WARAT, Luis Alberto. **A Ciência Jurídica e seus Dois Maridos**. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

Bakhtin, no âmbito da crítica literária²¹⁴, articulado com outros pensadores. Essa recepção inspirou reflexões waratianas que consideravam a forma social democrática e o espaço público, este compreendido como lugar polifônico de produção coletiva de resistência, significações e desejos²¹⁵.

O horizonte é de recuperação do desejo e, neste sentido, Warat inspira-se em Guattari ao desenhar uma concepção de democracia como ordem simbólica capaz de acolher “[...] todas as formas de vontade de viver, amar, criar e de inventar uma outra sociedade, uma outra percepção do mundo e seus valores.[...]”²¹⁶

É imprescindível considerar as condições de produção do novo, quando pretendemos compreender as práticas simbólicas democráticas. Warat em diálogo com Foucault ressalta que é por meio da linguagem o poder apresenta-se como relação de força, intervindo sobre os corpos e produzindo ininterruptamente a realidade. A produção semiológica da realidade condiciona possibilidades de instauração do novo ou permanência do imutável.

Neste sentido, qualquer possibilidade de resistência democrática fundada na procura da autonomia do ser humano perpassa pela rejeição a esses dispositivos semiológicos e formas simbólicas que negam qualquer possibilidade de diversidade, pluralidade e singularidade, que atacam a alteridade, ora atomizando e transformando atores sociais em mônadas ora uniformizando e dissolvendo-os em uma massa.

A democracia dialoga com práticas de autonomia em uma esfera de liberdade, uma liberdade condicionada à relação com o Outro. Dialoga da mesma forma com uma dimensão de desejo em que Eros está presente. Como afirma Bolzan de Moraes “A democracia como vir-a-ser cotidiano precisa estabelecer vínculos fortes com a vida, é um estado de compromisso daqueles que participam deste processo.[...]”²¹⁷

Retomamos o início do percurso, na metáfora do despertar da criança, quando Ricardo Timm de Souza afirma “A criança é a esperança do tempo.”²¹⁸ É com esta esperança de criança e infância que Warat afirma, ao final do seu último livro publicado em vida, “Nuestras identidades no son otra cosa que alteridades alteradas”.²¹⁹ Sobre a esperança e a utopia de um

²¹⁴ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

²¹⁵ WARAT, 2000.

²¹⁶ WARAT, 1990, p.80.

²¹⁷ BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **A subjetividade do tempo: uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia**. Porto Alegre: Livraria do Advogado; Santa Cruz do Sul. RS: Edunisc, 1998, p.106.

²¹⁸ SOUZA, 2021, p.127.

²¹⁹ WARAT, 2010, p.134.

mundo melhor Levinas, inspirado no pensamento de Ernst Bloch, inspira: “[...]O futuro da utopia é a esperança de realizar o que não é ainda. [...]”²²⁰

Warat reivindica uma forma social democrática carnavalizada em que não existe um sujeito da enunciação único, ao contrário, persiste uma linguagem carnavalizada que emerge das relações e vínculos estabelecidos, da polifonia e da alteridade. Vozes múltiplas e diversas que ecoam de distintos lugares, transbordando desejos e sonhos que resistem ao tempo. Sonhos que desenham um futuro justo para todos, em que o ser humano possa reencontrar relações de cuidado com o outro, consigo, com a comunidade e a natureza.

²²⁰ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p.64.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - PARA INICIAR

O século XXI representa um momento histórico, no sentido benjaminiano, que impulsiona *puxar os freios de emergência*, puxar deste modo o freio de mão da “locomotiva da história”. Trata-se, pois, de um momento desafiador e, ao mesmo tempo, de múltiplas possibilidades. Um tempo que interpela o olhar para que se abra como se fosse aos olhos de uma criança, como se estivesse olhando tudo pela primeira vez. Um tempo de assombro que ainda assim pode ser um tempo de esperança. A liderança indígena Krenak ao reconhecer a queda, considerando o contexto de crise civilizatória presente, menciona com espírito de brincadeira a necessidade de abertura de paraquedas coloridos²²¹.

Estabelecer um diálogo entre Warat e Levinas para compreensão da categoria da alteridade permite o reconhecimento, na postura reflexiva dos autores, de reafirmação da vida por meio da abertura para o Outro, o que significa por intermédio desse diálogo desenhar no horizonte como uma micro-revolução a esperança. Os dois autores reafirmam a cada instante a vida, são autores cujas crianças interiores despertas apontavam caminhos na elaboração reflexiva.

Os temas abordados, longe de uma proposta de abordagem exaustiva, contribuíram para o reconhecimento de pistas, anseios, reflexões sobre a dimensão política, a forma social democrática, a ecologia, o amor, os direitos humanos, a comunidade e tiveram, como linha de condução, a compreensão da categoria alteridade.

Warat anseia, notadamente a partir da década de 1980, por um tempo de abertura para múltiplas visões e cosmovisões; um tempo que, mesmo entre as ruínas do progresso e dos escombros da civilização, apresenta fissuras e aberturas, um tempo na perspectiva waratiana para o cultivo de vínculos e laços afetivos, um tempo para desenhar no horizonte no sentido levinasiano o Infinito ético.

Tempo de sonhos despertados, sonhos coletivos capazes de atravessar o deserto e reencontrar a vida. A vida que pulsa para além dos escombros da civilização. Tempo de fraternidade, paz e solidariedade, um tempo de cultivo da amizade social e da hospitalidade. Um tempo de polifonia, pluridiversidade, em que múltiplas vozes ecoam, vozes de todos os cantos, com suas diferenças, multiplicidades, como no carnaval.

²²¹ KRENAK, 2020.

Esse tempo, por vezes, aproxima-se, por vezes, distancia-se, a questão que se coloca como urgência e que traduz o pensamento desses autores Warat e Levinas é o reconhecimento da necessidade de consolidação de uma sociedade ética. A vida, a sobrevivência e a coexistência de humanos e outros seres que coabitam o planeta dependem desse realinhamento. Existem distintos fatores sociais, institucionais, econômicos, culturais para modificação da realidade e modificação das condições de sociabilidade, mas condições éticas fundamentais são determinantes.

A orientação do agir com relação aos outros no sentido ético é uma premissa. De forma ampla, a busca por justiça perpassa esse caminho. Como lembra Ricardo Timm, ética é, na verdade, vontade de justiça em realização.

[...] Justiça é uma ansiedade, é uma dimensão de construção que se constrói com tijolos infinitamente pequenos, porém infinitamente recorrentes, incansáveis, sólidos e delicados. Justiça é o objeto das ciências e da filosofia porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia. Como conceber a condição humana sem a ansiedade por justiça? Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça? Levada a argumentação nesse sentido, não há pensamento e construção humana digna deste nome que não seja expressão mais ou menos bem-sucedida, da reparação desta ansiedade por justiça.²²²

Trata-se, desse modo, de mirar no horizonte a possibilidade frente à crise civilizatória do nascimento e conformação de atos, intervenções e ações que favoreçam a vida, a sustentabilidade ecológica e social do planeta, e as subjetividades. Neste aspecto, a responsabilidade pelo Outro, pela Natureza, pelos animais, enquanto Alteridade reconhecida e dignificada. Como alerta Ricardo Timm, reconhecendo os próprios limites existentes nessa abordagem, pois do Outro captamos parcialmente aquilo que é possível por intermédio de nossas representações, existe sempre algo que escapa, uma dimensão poética de inacessibilidade²²³.

Na compreensão waratiana, a resposta às questões de crise ecológica, considerando uma escala global, demanda uma espécie de revolução - para além de questões políticas, econômicas e culturais - uma revolução da subjetividade, do desejo, da sensibilidade, das instituições como

²²² SOUZA, 2022b, p.318.

²²³ *Ibid.*

espaço de acolhimento e circulação de relações fundadas em uma eticidade reconhecida. O fomento de novas práticas simbólicas, de produção de sentidos compartilhados, depende desse descolamento para abertura de maneiras singulares de subjetividades de resgate da relação e abertura para o Outro; que resgate, do mesmo modo, sua relação com o tempo, produzindo novas relações.

Essa perspectiva distancia-se de uma espécie de racionalidade exclusivamente cientificista ou instrumental. Torna-se uma exigência oxigenar a reflexão com outros modos de produção de saberes, outros modos de interação no social, reivindicando uma razão sensível e aberta, reivindicando outras visões e cosmovisões compatíveis com um novo horizonte que está emergindo. Trata-se de um horizonte que possa dialogar mais com a ideia de incompletude e de um refazer-se a todo instante, reconhecendo como desejo central a garantia das condições de possibilidades de preservação da vida. Poderíamos recorrer no presente à metáfora de Kopenawa²²⁴ no movimento contrário à “queda do céu”, a possibilidade de “suspensão do céu”.

A retomada de esperança, na perspectiva waratiana, está condicionada em parte à capacidade de imaginar projetos de vida alternativos, estilos de vida, formas de vida, que apontem para além da esfera individual, para uma esfera coletiva e grupal, sonhos que possam ser compartilhados coletivamente.

O reencantamento pela vida perpassa poeticamente pela escuta do Outro nessa nova sociabilidade. Retomar o sentido da ética nesse contexto, inscrever a questão da alteridade como central, em qualquer transformação necessária no presente, significa estabelecer os condicionantes para o atravessamento da encruzilhada da crise civilizatória. Significa, dessa forma, puxar o freio de emergência, uma atitude diferente frente à vida, uma atitude de resistência.

As ações demandadas para o atravessamento dessa encruzilhada não são ações apenas vinculadas a uma esfera global, mas, como observa expressamente Warat, são ações de um cotidiano local. Resistir ao empobrecimento sociopolítico - que sufoca possibilidades de participação social -, potencializar o caráter transformador e pedagógico dos conflitos, reconhecer os atores e espaços de lutas sociais. A busca está representada por uma esfera concomitantemente coletiva e individual para, de forma criativa, realizar projetos de autonomia, de participação, de diálogo.

Ao invés de caminhar entre certezas inabaláveis, promessas de felicidade plena, verdades inquestionáveis e sólidas convicções, o caminho proposto é o oposto, justamente do

²²⁴ KOPENAWA; ALBERT, 2015.

92 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

inacabado, das faltas mediadas, do refazimento perene, de um olhar que se aproxima do olhar da criança que brinca e sonha. A criança compreendida como aquela que pulsa devires poéticos, desejantes, éticos e amorosos, redescobrimo o mundo em cada experiência enquanto ser brincante, a criança que pode aprender a escutar no caminho saberes ancestrais de sobrevivência.

É com esse espírito de ser brincante que a perspectiva waratiana apreende o sentido ecológico do político, um político, desse modo, vinculado a uma pulsão de vida, uma prática política amorosa, livre da captura de práticas de poder exclusivistas. Uma questão cara à perspectiva waratiana diz respeito ao tempo, tempo tecido com o Outro, tempo cultivado com o diferente. Aqui se configura uma possibilidade duradoura de estabelecimento de diálogo com Levinas e autores que recolocam a questão da temporalidade a partir da alteridade.

O tempo que permite criar novas relações, vínculos, experiências, aberto aos acontecimentos e imprevisibilidades, um tempo que permite a emergência da linguagem enquanto possibilidade de reformulação do ser humano sustentado em esferas simbólicas, afetivas, imaginárias e lúdicas. O Outro neste processo é compreendido como possibilidade de abertura para o novo, para estranhamentos criativos, para a diferença, e, ao mesmo tempo, como condição do desejo e demarcação de limites. Este movimento orienta-se pela busca da autonomia que não pode ser encontrada de forma solitária.

A perspectiva waratiana passa pela reflexão e compreensão das condições de possibilidade de uma forma de sociedade, forma democrática, em que a autonomia seja seu sentido e seu destino. No processo de busca de autonomia em um contexto social mais amplo, deflagra-se a necessidade de reencontro com a história, uma história que precisa ser *escovada a contrapelo*, um processo de relação com um imaginário radical. A potência criativa da alteridade caracteriza-se também pela possibilidade de emergência do novo, do inesperado, da história não contada, uma história que pode ser tecida apenas com a coragem que atravessa o tempo.

O movimento de deslocamento do pensamento de Warat alinha-se a perspectivas filosóficas de acolhimento de questões e problemas do seu tempo, fugindo de abordagens predominantemente distanciadas de um chão sócio-histórico. É um pensamento experimental que tenta abraçar o que permanece, por vezes, oculto nos modelos do saber instituídos e estabelecidos. É necessário sempre retomar o que significa filosofar para o autor, sobretudo, um filosofar compromissado com a vida, “fazer do saber uma proposta de esperança.”

A reflexão waratiana move-se impulsionada pelos desejos, neste caso, desejo compreendido com todas as formas de vontade de viver, vontade de criar e inventar incessantemente uma outra sociedade, um mundo melhor. Warat propõe uma abertura para a sensibilidade, o poético, uma nova estética de vida, um reencontro com o Outro e com o sentido da vida, reconhece essa busca de uma vida digna em que melhores condições sociais, subjetivas e materiais de existência sejam garantidas para todos. Essas condições, para o autor, determinam o desenvolvimento em uma forma social democrática cuja ambiência permita a sustentabilidade da riqueza de subjetividades múltiplas e singulares. A possibilidade de enriquecimento da linguagem, a linguagem compreendida no sentido levinasiano como essa intersecção de mundos humanos, entre mundos de sentido, intersecção sempre inacabada.

Warat reconhecia em sua vida uma existência errante, um eterno circo mambembe que a cada momento pousava em um destino estabelecendo novas relações e vivendo novas aventuras. A experiência do exílio marca sua existência e o lugar de estrangeiro no Brasil aguçou a sensibilidade no olhar, a sensibilidade de vivenciar e refletir sobre a penetrabilidade de culturas diversas. A reflexão waratiana reflete a vida do autor, o processo histórico-social da relação com os outros, interlocutores, amigas e amigos, professores, alunos, estudantes e sua amada família que, ao longo de sua trajetória, contribuíram para o avanço de sua reflexão atrelado à sua existência.

É tempo, como lembra Krenak, de “adiar o fim do mundo”, Warat com sua reflexão e sua poesia, inspirando-se em autores como Levinas, possivelmente caminhava nessa direção, na tentativa de “adiar o fim do mundo”. Acreditava que a ideia de “fim de mundo”, ou do “fim da história”, que circula na contemporaneidade é uma forma de afastar a esperança. E para iniciar um caminho oposto, de afirmação da esperança, Warat apostava na abertura para o Outro.

“Suspende o céu”, como lembra Krenak, é ampliar o horizonte, um horizonte existencial. Warat em certo sentido tentava “suspender o céu” ao imaginar a possibilidade de uma sociedade diversa, pacífica, plural, com respeito às singularidades e inspirado em uma perspectiva mais ampla de ecologia integral e imaginário democrático amplificado. A possibilidade de um refazer coletivo sem fim em que o vínculo com o Outro é inspiração para novas formas de vida.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Editora Elefante, 2015.

ADORNO, Theodor W. **Educação e Emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARENDT, Hannah. **O que é Política?** Editoria Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

BARROS, Manoel. Exercícios de ser criança. In: **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010, p. 469-471.

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

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2002.

BENSUSSAN, Gérard. Intransitividade da Ética. In: CARBONARI, Paulo César [et al.] (Orgs.). **Ética, Educação e Direitos Humanos**: Estudos de Emmanuel Levinas. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008, p.13-27.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. v. 1.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Edipro, 2007.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **A subjetividade do tempo**: uma perspectiva transdisciplinar do Direito e da Democracia. Porto Alegre: Livraria do Advogado; Santa Cruz do Sul. RS: Edunisc, 1998.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Para além do individualismo**: crítica à irrestrita vinculação dos direitos humanos aos pressupostos da modernidade ocidental. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lenio Luiz; CALLEGARI, Andre Luis. (orgs.) Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS – Mestrado e Doutorado, n.7, p. 105-121

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em: 14 de julho de 2022.

BROUGÉRE, Gilles. **Brinquedo e cultura**. 2. Ed. São Paulo: Cortez, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. Imaginário e imaginação na encruzilhada. In: **Figuras do pensável: As encruzilhadas do labirinto**. Vol.VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p.125-154.

CHAUÍ, Marilena. **Cibercultura e mundo virtual**. In: CHAUÍ, Marilena. A ideologia da competência. Org. Andre Rocha. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2022, p.209-221.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.1. São Paulo, Ed. 34, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DERRIDA, Jacques. **Força da lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DIEESE. **Análise Cesta Básica/ Salário Mínimo**. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html>> Acesso em: 14 de julho de 2022.

FAO. **O estado de segurança alimentar e da nutrição no mundo**. Disponível em: <<https://www.fao.org/3/I9553ES/i9553es.pdf>> Acesso em 27 de junho de 2023.

FARIAS, André Brayner. **Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

FAVERO, Celso Antonio; SANTOS, Stella Rodrigues. **Semi-árido: fome, esperança, vida digna**. Salvador: UNEB, 2002.

FAVERO, Celso Antonio; VERAS, Mariana Rodrigues. Bem viver: o reencontro da utopia. In: FAVERO, Celso A.; FREITAS, Carlos E.S., TORRES, Paulo Rosa (orgs.) **Distopias e Utopias: entre os escombros de nosso tempo**. Salvador: EDUFBA, 2020, p.289-341.

FREUD, S. Escritores criativos e devaneios. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Vol.9. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp.147-158. GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HARVEY, David. Perspectivas de um mundo feliz, mas controverso: a promessa do humanismo revolucionário. In: **17 contradições e o fim do capitalismo**. Trad. Rogério Bertoni. São Paulo: Boitempo, 2016, p.261-270.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX – 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vallandro e Serrano. 2. Ed. São Paulo: Globo, 2003.

IVO, Anete Brito Leal (coord.). **Dicionário temático de desenvolvimento e questão social**: 110 problemáticas contemporâneas. 2. Ed. São Paulo: Annablume; Brasília: CNPq, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEVINAS, Emmanuel. Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno. In: LEVINAS, Emmanuel. **Fuera del sujeto**. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Rodal. Madrid: Caparrós Editores, 1997a, p.63-80.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. Los derechos humanos y los derechos del otro. In: LEVINAS, Emmanuel. **Fuera del sujeto**. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Rodal. Madrid: Caparrós Editores, 1997b, p.131-140.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **El Tiempo y el Otro**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad. Pergentino Pivatto [et. al.] 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LISPECTOR, Clarice. **Perto do Coração Selvagem**. 16 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. São Paulo: Vozes, 1998.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1, 2020.

98 | Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas

MELO, Nélio Vieira de. Entre Eles: proximidade entre Levinas e Derrida. In: SOUZA, Ricardo Timm.[et al.] (Orgs.). **Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões interfaces.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003a, p. 365-380.

MELO, Nelio Vieira de. **Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003b.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro, processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra.** São Paulo: Editora Martin Claret, 2006.

OST, François. **Contar a Lei: as fontes do imaginário jurídico.** Trad. Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia.** Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

REVISTA - Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, Edição 277, out. 2008.

ROSA, Sanny S. **Brincar, conhecer, ensinar.** São Paulo: Cortez, 1998.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SARLET, Ingo Wolfgang. Direitos Fundamentais em espécie. In: SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional.** 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2017, p.402-764.

SÃO BERNARDO, Sergio. **Direito e Filosofia Africana: ancestralidades, Ubuntuidades e o pensamento Kalunga como formadores do repertório ético-jurídico brasileiro.** Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

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

SOTELO, Mario Ruiz. Hacia una vision decolonial de los derechos humanos. In: FAVERO, Celso A.; FREITAS, Carlos E.S., TORRES, Paulo Rosa (orgs.) **Distopias e Utopias: entre os escombros de nosso tempo.** Salvador: EDUFBA, 2020, p.257-287.

SOUZA JUNIOR, José Geraldo. **Direito como Liberdade.** O Direito Achado na Rua. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2011.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Adorno e Kafka: paradoxos do singular.** Passo Fundo: IFIBE, 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética do escrever**: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos**: dignidade humana, dignidade do mundo. 2. ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O pensamento e o outro, o outro do pensamento**: a questão da Alteridade em configurações contemporâneas. Porto Alegre: Zouk, 2022b.

SOUZA, Ricardo Timm de. Pássaro no metro. In: **Ocaso**: contos de entreluz. 2.ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2022a, p.49-51.

SOUZA, Ricardo Timm de. Pensar e Instaurar a Paz – o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX. In: SOUZA, Ricardo Timm... [et al.] (Orgs.). **Éticas em Diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 223- 249.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sobre a construção do sentido**: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm. “Justiça, liberdade e alteridade ética.” Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas”, in: VERITAS – Revista de Filosofia, v.46, n.2, jun 2001, p. 265-274.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da Razão Idolátrica**: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre, RS: Zouk, 2020.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do Direito. 11. Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SUSIN, Luiz Carlos. Levinas e a Educação para a Política. In: CARBONARI, Paulo César [et al.] (Orgs.). **Ética, Educação e Direitos Humanos**: Estudos de Emmanuel Levinas. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008, p.179-206.

TIBURI, Marcia. **Como conversar com um fascista**. 7. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

VERAS, Mariana Rodrigues. **Antologia do Pensamento de Luis Alberto Warat**: a epistemologia carnavalizada e a digna voz da majestade frente à juridicidade latino-americana. Tese (Doutorado em Direito), Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2017.

VI RELATÓRIO LUZ DA SOCIEDADE CIVIL DA AGENDA 2030 DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL BRASIL. Disponível em: <<https://gtagenda2030.org.br/relatorio-luz/relatorio-luz-2022/>> Acesso em: 14 de julho de 2022.

VISNIEC, Matéi. **Teatro Decomposto ou O Homem-Lixo**. Trad. Luiza Jatobá. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

WARAT, Luis Alberto. **Manifesto do Surrealismo Jurídico**. São Paulo: Acadêmica, 1988.

WARAT, Luis Alberto. **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990.

WARAT, Luis Alberto. Primeiro Manifesto do Surrealismo Jurídico (1988). In: **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990a.

WARAT, Luis Alberto. Segundo Manifesto – Para uma ecologia dos afetos (1990). In: **Manifestos para uma ecologia do desejo**. São Paulo: Acadêmica, 1990b, p.103-136.

WARAT, Luis Alberto. **O Direito e sua Linguagem**. 2ª Versão. 2. ed. aumentada (Colaboração de Leonel Severo Rocha). Porto Alegre: SAFE, 1995.

WARAT, Luis Alberto. **Semiotica Ecológica y Derecho**: los alrededores de una semiótica de la mediación. Argentina: Editado por ALMED, 1997a.

WARAT, Luis Alberto. Direitos Humanos e semiologia ecológica: o direito natural às dimensões simbólicas da política. **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997b, p.69-81.

WARAT, Luis Alberto. Eco-ética, direitos humanos e pós-modernidade: prelúdios para uma semiologia ecológica. In: **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997c, p.31-39.

WARAT, Luis Alberto. Os direitos humanos também passam pelos desejos. In: **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997d, p.11 – 19.

WARAT, Luis Alberto. Democracia, direitos humanos e pós-modernidade: uma reflexão sociológica a partir do princípio da realidade em Freud. In: **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997e, p.21-30.

WARAT, Luis Alberto. O abuso estatal do direito: breves comentários sobre a concepção jurisdicista dos direitos humanos. **Introdução Geral do Direito**. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997f, p.83-94.

WARAT, Luis Alberto. **A Ciência Jurídica e seus Dois Maridos**. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

WARAT, Luis Alberto. **O Ofício do Mediador**. Florianópolis: Habitus Editora, 2001.

WARAT, Luis Alberto. **Educação, direitos humanos, cidadania e exclusão social**: fundamentos preliminares para uma tentativa de refundação. In: Seminário de Educação para os Direitos Humanos – MEC, Brasília, 2003.

WARAT, Luis Alberto. Por quem cantam as sereias: informe sobre ecocidadania, gênero e Direito. In: **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Vol.I. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004a, p.369-528.

WARAT, Luis Alberto. A fantasia jurídica da igualdade: Democracia e Direitos Humanos numa pragmática da singularidade. In: **Epistemologia e ensino do direito**: o sonho acabou. Vol.II Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004b, p.323-336.

WARAT, Luis Alberto. O Ofício do Mediador. In: WARAT, Luis Alberto. **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Vol. III. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004c, p.11-p.217.

WARAT, Luis Alberto. Ecocidadania e Direito: alguns aspectos da modernidade, sua decadência e transformação. In: WARAT, Luis Alberto. **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Vol. III. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004d, p. 249-264.

WARAT, Luis Alberto. Malestares Ecológicos y Ecología Política . In: WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do direito**: o sonho acabou. Vol.II Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004e, p.127-137.

WARAT, Luis Alberto. O amor tomado pelo amor: crônica de uma paixão desmedida. In: **Territórios desconhecidos**: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. Vol.I. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004f, p.289-368.

WARAT, Luis Alberto. A condição transmoderna do desencanto com a cultura jurídica. In: WARAT, Luis Alberto. **Epistemologia e ensino do direito**: o sonho acabou. Vol.II Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004g, p.35-46.

WARAT, Luis Alberto. Mediacion y políticas publicas de seguridad ciudadana. In: WARAT, Luis Alberto. **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Vol. III. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004h, p.265-267.

WARAT, Luis Alberto. Diálogos del excluido: la ciudadanía y los derechos humanos como pedagogia: movimientos y desdoblamientos sobre el carácter pedagógico y poco terapêutico de la mediación. In: WARAT, Luis Alberto. **Surfando na Pororoca**: o ofício do mediador. Vol. III. Coordenadores Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Junior, Aires José Rover, Cláudia de Servilla Monteiro. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004i, p.311 – 357.

WARAT, Luis Alberto. **A Rua Grita Dionísio!** Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Trad. e Org. Alexandre Morais da Rosa, Vívian Alves de Assis e Júlio Cesar Marcellino Jr. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

WARAT, Luis Alberto. **Dragones, purpurinas y esperanzas.** Compilado por Leopoldo Fidyka. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Thelema, 2018.

WINNICOTT, D.W. **O Brincar & a Realidade.** Trad. J.O. A. Abreu e V. Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

