
ALTERIDADE E REDE NO DIREITO

Roberto A. R de Aguiar

Prof. Titular de Filosofia do Direito UNB
Membro da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça

Resumo: Neste texto, o autor, a partir de referenciais multidisciplinares, faz uma análise crítica das bases para a reflexão sobre as relações jurídicas, e isto a partir de um resgate da alteridade vinculada às bases norteadoras de cada momento histórico. A partir daí, trabalha problemas da sociedade contemporânea, marcada por concepções distintas de consideração do outro, para finalmente apresentar as referências em torno de redes, que se caracterizam por novos paradigmas e pela globalização, considerando as possibilidades e exigências que implicarão para as relações e para o sistema jurídico.

Palavras-Chave: Alteridade; Complexidade; Globalização; Rede no Direito.

ALTERIDAD Y RED EN EL DERECHO

Resumen: *En este texto, el autor, a partir de referenciales multidisciplinares, hace un análisis crítico de las bases para la reflexión sobre las relaciones jurídicas, y esto a partir de un rescate de la alteridad vinculada a las bases norteadoras de cada momento histórico. A partir de entonces, trabaja problemas de la sociedad contemporánea, marcada por concepciones distintas de consideración del otro, para finalmente presentar las referencias alrededor de las redes, que se caracterizan por nuevos paradigmas y por la globalización, considerando las posibilidades y exigencias que resultarán para las relaciones y para el sistema jurídico.*

Palabras-Clave: *Alteridad; Complejidad; Globalización; Red en el Derecho.*

A palavra alteridade está presente no discurso do direito, ora para expressar a necessidade de um outro para constituir a bipolaridade mínima da relação jurídica, ora para expressar as relações necessárias para a interferência jurídica, podendo também traduzir a condição de um outro que é distinto, diferente ou contrastante.

Essas facetas da alteridade impõem ao direito um conjunto de problemas teóricos e práticos, que atingem sua própria conceituação. Quem é o outro? Como constituir relações com os diferentes, os distintos? Quais as simetrias e assimetrias entre um e outro? Como a história do direito entendeu o outro? Como pensar justiça em relação à alteridade? A partir do que entendemos e construímos socialmente a figura do outro?

Uma certa fixidez dogmática de raiz metafísica do senso comum jurídico não trata do jurídico a partir da relação entre diferentes, mas a partir de uma norma uniformizadora, que dilui os sujeitos no interior de uma igualdade abstrata e retira dos envolvidos na relação jurídica os seus rostos, suas existências e concretude. Em suma, nas relações sintáticas entre duas abstrações não existe o outro, pois tudo está enovelado na ditadura do uno, do indiviso.

Podemos dizer que a não-inserção da alteridade nas práticas sociais impede a emergência de um aspecto fundamental do direito: uma normatividade emanada do nós. Em verdade, como o direito se constitui numa relação eu-tu¹, dominadora, opressiva, libertadora ou igualitária, é preciso focar a alteridade para entender sobre quais nós estamos tratando, a qual outro estamos nos referindo.

Se desejarmos nos acomodar na visão clássica do direito, a solução é muito simples, já que das relações jurídicas emergem ganhadores, beneficiários ou perdedores, pois o direito é uma tessitura de contendas e controles, ou seja, de negação do outro, de sua necessária destruição para que um pólo vença.

Esse tipo de visão sempre acredita que o direito é uma racionalidade controladora de cima para baixo, assimétrica, por princípio, estatocêntrica, cujos pólos são seres isolados, individuais, movidos por interesses auto-referentes, que transitam ao lado do social, do natural, dos quase-objetos² como seres ectópicos e a-valorativos. No fundo, por mais que um discurso retórico de dignidade perpassse o discurso jurídico tradicional, o sujeito de direitos é

¹ BUBER, Martin. *Eu-tu*. São Paulo: Editora Moraes, s.d., pp. 3-39.

² LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, pp. 28-30.

uma excrescência na indiferença da Terra.

Daí, a dificuldade da construção de um direito cosmopolita, em nível internacional³, pois as relações, nessa dimensão, se constituem em replicações ampliadas das contendas internas dos estados nacionais. Essa característica nos leva a perguntar sobre a possibilidade da solidariedade no direito, da admissão da diferença e se essa atitude é traduzida pela tolerância ou pela hospitalidade⁴.

Além disso, para tratarmos da alteridade, é preciso abandonar a visão linear de tempo e o determinismo primitivo, a fim de que os modelos construídos não sejam assentados em alicerces esvanescentes. Essa atitude abre a possibilidade de tratarmos de estruturas fluidas, em constante interação, movediças e inesperadas, mas acumuladoras de novos patamares de relacionamento traduzidos pelos denominados direitos fundamentais.

Com a admissão dessas estruturas fluidas, podemos aceitar a possibilidade dos modelos de redes para entendermos o direito, no intuito de superação da fixidez e pretensa simplicidade das explicações correntes⁵

Pretendemos desenvolver os temas levantados em quatro partes sucintas, assim intituladas: 1. algumas considerações iniciais sobre alteridade; 2. contemporaneidade: o outro e a complexidade; 3. retomando as redes; 4. a repercussão das redes na alteridade jurídica.

³ HABERMAS, em seu trabalho *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, pp. 81-135, desenha os limites do direito clássico e aponta para novos entendimentos rumo a um direito cosmopolita em nível internacional. Em *A constelação pós-nacional*, pp. 143-163, retoma o tema sob o ponto de partida da legitimação.

⁴ KANT, mencionado por Hans Reiss em seu trabalho *Kant's political writings*, p. 105, desenvolve um sentido de hospitalidade oposto aos conflitos entre nações: "Hospitalidade significa o direito que um estrangeiro tem de não ser tratado com hostilidade quando chega ao território de outro povo". HABERMAS, citado por Giovanna Borradori em seu livro *Filosofia em tempo de terror*, p. 29, prefere adotar a tolerância ética e legal por via de sua concepção de democracia constitucional, que abriga a comunicação livre e sem coação e formação de um consenso racional. Derrida reassume o conceito kantiano de hospitalidade em entrevista a Borradori, na mesma obra, à p. 28: "A hospitalidade pura ou incondicional não consiste nesse convite ("Eu o convido, eu lhe dou boas-vindas ao meu lar, sob a condição de que você se adapte às leis e normas do meu território, de acordo com minha linguagem, tradição, memória etc."). A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estranho, como um recém-chegado, não identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro".

⁵ Manuel Castells, em seu antológico *A sociedade em rede*, desenvolve conceituação e pesquisa sobre as redes, principalmente às pp. 457-506.

1 - Algumas considerações iniciais sobre alteridade

O direito só pode ser entendido como um sistema de interações simétricas ou assimétricas, onde uma dualidade mínima é condição para sua existência. O direito é uma impermanente ponte social entre sujeitos postados em patamares pré-definidos que os colocam no centro ou na periferia dos sistemas sociais.

Há, no direito, uma pretensão de continuidade objetivando a construção e manutenção de um “nós” que amalgama os sujeitos justificando os entendimentos que se expressam na ordem jurídica. Esse “nós” é político, social, econômico, metafísico e conjuntural, expressando as bases últimas da ordem que poderão estar plantadas na disputa ou na solidariedade, na matrilinearidade ou na patriarcalidade, no outro como inimigo, ou no outro como companheiro da frágil jornada neste planeta, o que insere, nesta hipótese, a dimensão natural como um dos elementos importantes na constituição dos direitos. Diante do que foi dito, é o outro que define o sujeito de direitos: o um só é um por se relacionar com o outro, concebê-lo, simbolizá-lo, localizá-lo ou estigmatizá-lo. O nós manifesta-se pela interiorização mais ou menos libertadora do outro no um.

As interações sempre são expressões de poderes, que se gradam de mais fortes a mais fracos, de mais legítimos a menos legítimos, de mais tensos a mais fluidos. Isso significa dizer que as relações jurídicas são sempre móveis, constituindo-se em processos permanentes de variações e transformações, sem determinações rígidas e com direcionamento variável, onde nada é linear, nem expresso por conseqüências necessárias de causas anteriores. É o reino da probabilidade e da bifurcação.

A história nos mostra experiências jurídicas onde essas redes jurídicas se constituem de formas diversas, tanto nos fundamentos das ordens, quanto no entendimento dos sujeitos, seus lugares e suas relações.

O construto rede, hoje tão utilizado nas sociedades contemporâneas, principalmente após a emergência das redes eletrônicas e suas implicações na informação, na compressão das relações humanas e na emergência de novas relações políticas e econômicas, com peculiaridades diferenciadas na atualidade, pode ser utilizado como instrumento de compreensão das diversas sociedades históricas, até porque é um modelo construído para melhor entendimento das dinâmicas sociais. Mais ainda, para deslindar o fenômeno jurídico, interativo por excelência e constitutivo de um “nós” interno,

que torna operativa a visão de mundo e as práticas sociais dela decorrentes.

O direito é um fenômeno de relação entre um e outro, daí a necessidade de reafirmarmos que ele é o reino da alteridade. A presença de um outro é condição para a existência jurídica. Mas qual outro? Para a emergência do outro é preciso que se vivencie e entenda essa alteridade constante que se estende por toda existência humana, pois é a partir disso que poderemos falar de valores constitutivos, de condutas boas ou más e de direitos justos ou injustos.

A alteridade pode partir do um para o outro, quando consideramos bom para o outro aquilo que não me fere, quando persigo condutas que podem ser generalizadas universalmente para os outros.

Quando Kant afirma, tratando da ética, que devemos agir de tal modo que a máxima de nossa vontade seja sempre válida, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal, ele está concebendo a alteridade como construída a partir da subjetividade, tendo como ponto de partida o eu⁶. Nessa dimensão, o ponto de partida sou eu, a fonte da universalidade está na subjetividade de quem se defronta consigo mesmo e com o outro. Nesse entendimento de alteridade, percebe-se a marca individualista que parte do eu para desenhar o outro e que define como universais os imperativos categóricos assumidos pelas condutas de cada um.

A alteridade pode ser vista e vivida como condição prévia, como anterioridade existente que está à minha frente e que me obriga a responder a ela em termos de conduta e posições perante o mundo. É o rosto do outro, do outro que existe, que sofre, que me desafia, que sente, que pulsa e erra, que sofre e vive a dor, a alegria e as opressões, que exige a construção ética, antes mesmo que iniciemos o desvelamento ontológico.

A alteridade é sempre considerada a partir do eu, a partir do mesmo em relação ao outro. Lévinas realiza uma revolução copercicana nessa relação já que não mais toma como ponto de partida a denominada lei de ouro ou o imperativo categórico, que torna universal o desígnio ético do eu. Já não mais o eu procurar agir em relação ao outro como deveria querer ser

⁶ As concepções éticas sempre partiram do eu para os outros, de Confúcio ao judaísmo e deste ao cristianismo, o fundamento do ato moral estava lastreado numa lei de ouro que, com variações, afirmava que não se deve fazer às outras pessoas o que não se deseja para si, ou tudo que quiserem que as pessoas façam a você, faça-no também a elas (Mateus, 7, 12 e Lucas, 6, 31). Kant continua esse entendimento por via de seu imperativo categórico traduzido pelas máximas: “Age somente segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal” ou “Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza”, já citadas no texto (Fundamentos da metafísica dos costumes, pp. 70-79).

tratado, tornando essa máxima um imperativo universal, será o outro, por sua presença, que constitui a ética e desvela o ser do mesmo⁷. O foco já não é mais o eu perante o outro, mas os outros frente ao mesmo. A forma clássica de entender a relação de alteridade marca a juridicidade, que sempre está referida a um foco, que é fonte de normatividade e justificação, que é instrumento de controle e elemento de definição do outro e determinação das condutas apropriadas. Isso leva ao entendimento de um direito hierarquizado verticalmente, dentro de um tempo linear, no interior de um processo de causalidade estrita.

O direito está assentado numa visão contratualista que pressupõe a autonomia da vontade individual e a proposta de Lévinas aponta na direção de um relacionamento em redes, dada a impossibilidade do eu se constituir eticamente sem o outro. Marx já denunciou a falácia da liberdade burguesa traduzida pela máxima “a minha liberdade termina quando começa a dos outros”, que apenas traduziria uma luta por espaços de poder e uma justificação das assimetrias e contradições sociais. Lévinas vai mais longe, afirmando que deveria ser substituída pela proposta de que minha liberdade é garantida pela liberdade dos outros⁸. A originalidade de Lévinas está em inverter os entendimentos éticos, que sempre partiam e partem do eu para os outros e não consideravam a presença prévia do outro na formação da conduta ética. Em termos mais simples, nunca a alteridade foi tratada a partir da incomensurabilidade do outro, do desafio de sua presença diferente. Esse potencial revolucionário se choca com os entendimentos dominantes da ética das religiões majoritárias e da filosofia clássica. Em verdade, em termos de filosofia, Lévinas faz o giro de entendimento, colocando antes da ontologia, que é, para ele, um pensamento do poder, a ética, condição para a constituição dos outros saberes, em virtude de definir a própria condição humana⁹.

⁷ As obras de Lévinas representam um caminho para a libertação do il y a e da saída do não-sentido. Para sair disso, o eu deverá se depor e assumir a única alternativa possível, isto é, a de ser-para-o-outro. Só assim o eu emerge, escapando da imanência do ser. Em *Totalité et infini*, ele descreve a aparição do rosto desnudo em seu mundo, revelação que exige respeito e acolhida porque é pobre, peregrino, estrangeiro, fraco e indefeso. Esse aparecimento do rosto no mundo do mesmo instaura a exigência ética: Não matará! Matar, a partir de tal momento, significa negar a infinitude do outro, reduzindo-o a um mero ente do mundo (vide Mance, autor de uma comunicação que, com síntese e rigor, circunscreve os temas principais de Lévinas).

⁸ O outro sai da categoria de objeto para um sujeito, invertendo a lei de ouro, pois será a descoberta do outro que indicará a conduta adequada. Como diz Descamps, “a minha liberdade termina quando começa a dos outros, sendo substituída pela proposta de que minha liberdade é garantida pela liberdade dos outros” DESCAMPS, C. *As idéias filosóficas contemporâneas na França*. São Paulo: Jorge Zahar, 1991, 85.

⁹ Lévinas afirma que a ontologia, como filosofia primeira, não questiona o mesmo, sendo uma filosofia da

Lévinas também contesta o Imperativo Categórico de Kant, traduzido por afirmações como:

“Age somente, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne universal” ou “age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, por tua vontade, lei universal da natureza” ou, ainda, “age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca apenas como um meio” (KANT, 70-79).

O pensamento de Lévinas foi marcado por sua experiência na guerra, onde ficou claro que o existente que dá sentido aos entes do mundo estaria numa impessoalidade, árida, neutra que somente poderia ser superada no ser-para-o-outro, como momento ético de respeito à Alteridade, como afirma Euclides André Mance, na comunicação citada.

Para Lévinas, a condição humana está marcada pela impessoalidade, que ele denomina de *“il y a”*, isto é, sua redução à condição de haver, que expressa uma situação de horror e de exclusão de humanidade, como ele expressa em sua obra, um existir anônimo, uma coisificação, uma existência sem existente, um nada, como os judeus que eram transportados nos trens nazistas para serem destruídos. O caminho para superar essa situação é ser-para-o-outro, transcendendo a imanência do ser. Ser para o outro é responsabilizar-se por ele e essa responsabilização é ética, conseguindo superar a insignificação do ser.

O Outro, que aparece com seu rosto desnudo, que demanda respeito e acolhida, por ser diferente, pobre, peregrino, fraco e indefeso. Isso exige o respeito à exigência ética traduzida pelo imperativo: Não Matarás, porque matar é negar a infinitude do outro. É aí que se manifesta o outro pela palavra, pela linguagem, que passa a ter a dimensão de local de reencontro com o outro, com o estranho e desconhecido do outro, como diz Lévinas.

A palavra interpelante não pode ser totalmente interpretada nesse diálogo eu-outro. Não há hermenêutica ou ciência com instrumentos para captá-la, sem o risco da desfiguração do rosto interpelante. Essa relação face a face estabelece a proximidade e a responsabilidade do eu pelo outro, sem exigência de reciprocidade por ela ser desinteressada. Como afirma Lévinas,

injustiça, em Totalidade e infinito. Afirma também que a relação ética movida pelo desejo metafísico torna-se, portanto, anterior a qualquer filosofia, teoria ou projeto político.

“esta fenomenologia da proximidade toca uma esfera que, na subjetividade, precede a intencionalidade, tendo uma trama espiritual anterior à consciência, ao saber e ao tempo memorável”¹⁰.

A significação mais profunda dessa relação é a da contestação da ontologia. Lévinas afirma: “A ontologia que retorna o Outro ao Mesmo renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, da qual vive este Desejo”... “A filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não questiona o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”¹¹

Nesse entendimento há uma precedência da relação ética movida pelo desejo metafísico que é anterior a qualquer filosofia, teoria ou projeto político. Ser-para-o-outro possibilita a superação da impessoalidade, da significação neutra dos entes onde eles são reduzidos a movimentos de conceitos. A partir dessa nova forma de ver, outras visões podem aparecer no âmbito da política, do trabalho e da economia. Assim, podemos afirmar que antes do diálogo se estabelece uma diaconia, que me faz responsável pela responsabilidade de outrem.

A primeira forma de entender-se a alteridade é racional, *a posteriori*, e ensejadora de uma busca ontológica. A segunda aparece como uma situação *a priori*, constituinte do sujeito, que só se entificará a partir do afrontamento e da abertura em relação ao outro, como vimos em Lévinas. Essa forma, antes de ser tão somente racional, é ética. Antes de ser Atenas, é Jerusalém, como dizem alguns.

A busca das diversas experiências jurídicas é a de atingir a unidade, a de constituir um “nós” que interage dinamicamente, definindo e tentando sedimentar os lugares de cada sujeito e realizando as orientações básicas que emanam do centro da rede. Esses objetivos colidem com o incontrolável nas sociedades e a constante oposição entre a unidade pretendida e a pluralidade, as diferenças e as glocalidades, além de centrar-se sempre numa instância definidora da alteridade e assimétrica em relação aos outros¹².

O nós pode se constituir a partir de um padrão anímico, que entende o outro como pertencente a um mundo de espíritos ou almas presentes em tudo que existe. A alteridade é telúrica, o ser humano não está só, pois é alma cercada de almas. O outro e o um se fundem numa unidade cujas

¹⁰ . Lévinas. La proximité. Archives de Philosophie, n° 34, jul-set 1971, p. 373.

¹¹ Citado em Totalidade e infinito, p. 135.

¹² Zygmunt Bauman desenvolve o conceito de glocalidade, instrumento para compreender as comunidades que exibem uma dimensão local, mas, também, por seus relacionamentos virtuais e sociais, apresentam uma faceta global (vide obras do autor citadas neste trabalho).

raízes estão plantadas na alma da terra. Assim a alteridade está plantada numa compreensão da natureza e o outro não pode ser negado por pertencer ao mesmo mundo das almas, que organiza os seres humanos ou não¹³.

Nesse mundo, não há divisão nítida entre o social, o natural e o religioso: o mundo é uno e os seres se submetem a essa ordem teogônico-natural que preside todos os fatos e entes. Assim, eu e o outro somos feitos da mesma matéria e da mesma alma do mundo, isto é, somos iguais. Os valores que presidem as regras sociais devem obedecer à necessária solidariedade e respeito ao outro, mesmo que ele seja inimigo e mesmo que haja a morte em virtude disso. Essa visão está disseminada de várias maneiras na denominadas sociedades primitivas, com claras diferenças em função da diversidade cultural, mas identificando esse modo de constituir o nós e fundamentando a alteridade nesses seres pertencentes ao mundo das almas.

A juridicidade é não estatal porque no mundo dos iguais não há brechas para uma instituição controladora, já que os controles estão em outros patamares e baseados em outros pressupostos. Não pode haver comando entre seres iguais submetidos a uma ordem mais abrangente, até porque essas sociedades, em muitos casos, sabem do perigo da emergência de poderes minoritários e os riscos de se perder os poderes coletivos.

Podemos afirmar que a visão anímica, como organizadora do “nós” tinha como preocupações valorativas o cuidado e a continuidade dos grupos sociais, atitudes que denotam a marca feminina do entendimento do mundo. No âmbito jurídico-econômico, os elos ou separações não se davam pela propriedade privada, mas pela posse coletiva e as disputas passavam por outros âmbitos da vida social.

Quando clãs e grupos familiares iniciam disputas territoriais, levando à necessidade de qualificação dos guerreiros, a chave da fundamentação da alteridade se desloca da alma fertilizadora para a força impositora, isto é, para os valores masculinos. Aos poucos, os guerreiros que eram defensores de uma identidade social passam a ser profissionais que defendiam grupos hegemônicos. Assim, o outro passou a ser o diferente, o que comanda ou obedece, o superior ou inferior, o forte ou o fraco, o que é humano, menos humano ou coisa. A alteridade passou a ser sinônima de assimetria¹⁴.

O “nós” passou a se construir a partir da diferença e ela desenhava

¹³ Essa forma de organização social está bem delineada em *A sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres, citada na bibliografia deste trabalho.

¹⁴ A passagem para um novo padrão civilizatório citada no texto, é apresentada em outra obra de Clastres: *Arqueologia da violência*, também citada na bibliografia deste trabalho.

os direitos maiores ou menores de cada um, em função de sua posição na ordem constituída. O outro abandona a posição de companheiro de jornada, para ser um adversário, um disputante e a alteridade passa a ser um jogo de imposição e submissão. Para os valores machos, solidariedade é fraqueza.

O outro é arrancado do cosmos e perde sua alma coletiva que garantia seu pertencimento e sua autonomia. Para chegar à alma divina, ele terá de se louvar de mediadores religiosos, sociais ou pura e simplesmente divinos, que alijam os seres humanos da totalidade anímica e os tornam menores, já que não existe aquele abrir-se horizontal que caracterizava as relações de seres autônomos, mas ligados pelo espírito. Resta encarar o outro como perigo, como ameaça, como fonte de disputa e motivo de guerra. A alteridade é luta e oposição, o outro é obstáculo ou galardão de conquista. As condutas passam a ser mensuradas pelas ordens superiores e pelo entendimento e interesses de cada um, alijando-se o outro como co-criador de normas de relação. Não há mais direito, mas racionalização da dominação.

O cálice se rende à espada e as condições para a emergência do Estado estão presentes. O controle é necessário para dominar as disputas de seres exilados¹⁵.

Quando emergem os impérios denominados de orientais, a nova cosmogonia já está assentada. Deuses não se relacionavam com todos, mas com os governantes humanos (reis) ou religiosos (sacerdotes), podendo, em alguns casos, como o do Egito, os reis serem deuses. Com isso, os pensamentos, as normas religiosas e as normas jurídicas emanam desses seres superiores a quem se deve pedir e obedecer. O ser humano só poderá ser se for referido a essa totalidade outra que segue cuidadosamente seus passos e pune rigorosamente suas condutas. O outro só é pela determinação do poder absoluto e as formas das relações são determinadas por essa instância superior, que as desenha em seus fundamentos e códigos de conduta.

Existe um “nós”, uma coletividade organizada, mas ela é de propriedade do senhor, que dela dispõe conforme seus desígnios e necessidades. O poder absoluto é o pólo ativo e o restante da sociedade o passivo, fragmentado em várias categorias de seres, com direitos e obrigações peculiarmente diferenciados. Nesse momento, a alteridade é definida pela pertinência ou não ao grupo social, pelo gênero, pelo papel religioso, pela proximidade com os senhores do poder, pela força militar, pela capacidade de negociar e

¹⁵ Riane Eisler, em seu antológico *O cálice e a espada*, mostra a mudança dos padrões sustentadores das sociedades, da matrilinearidade para o patriarcalismo, do cálice para a espada (vide bibliografia).

comerciar e pela pertença ou não ao gênero humano, como no caso dos escravos. Torna-se natural a assimetria social com suas conseqüências morais, éticas e jurídicas. O denominador comum nessa diversidade tem caráter político: essas categorias ou são formadas de súditos ou de propriedades do Estado, isto é, de obedientes incondicionais ou de coisas.

A justificação metafísica continua, mas não é mais para equalizar as almas, mas para validar o exercício de um poder assimétrico. Já não são espíritos que participam de uma sociedade de iguais, mas entidades que impõem a divindade da diferença, os fundamentos da dominação. O outro se torna a imagem que os poderes desejam ver nele. Os direitos emanam dos intermediários entre a ordem anímica e a ordem terrestre. O ser humano perde sua casa cósmica e passa a participar passivamente de um sistema que é definido pelos seus chefes, esses sim, antenados com as dimensões superiores. Os outros são delineados por terceiros, assim como as condutas que os súditos devem desenvolver com eles.

Com a introdução da moeda no sistema social, transcendendo o escambo e com a passagem da posse da terra para sua propriedade, são introduzidos dois elementos que vão corporificar as divisões e assimetrias entre um e outro, exilando os sujeitos de seus outros, definitivamente, impedindo uma alteridade horizontal e a abertura solidária, em termos político-jurídicos.

As culturas clássicas marcaram nossa sociedade, tanto em nível conceitual e principiológico, quanto no âmbito das práticas sociais. A racionalidade grega iluminou as grandes linhas de nossa cosmovisão, de nossa epistemologia e nossa ontologia e política. Os romanos deixaram milenar experiência como lastro da construção sistemática do direito ocidental, das práticas sociais de controle e da ética.

A Grécia foi um cadinho de experiências políticas, de superação religiosa e de manifestações artísticas. Sua fragmentação ensejou a emergência de contextos diferenciados que enriqueceram suas contribuições. O mítico, o dionisíaco e o apolíneo contribuíram para a constituição do sujeito de direitos, os fundamentos de sua existência e a sistematização de seu entendimento. As relações políticas percorrem trajetórias colidentes: de um lado as práticas atenienses são direcionadas para a constituição de uma nova participação traduzida pela cidadania, que se corporificava por via de uma democracia direta, mas é essa mesma democracia que vai mostrar que os outros são diferenciados, com direitos diferentes e com papéis hierarquizados, seja por não serem cidadãos, seja por suas atividades, seja por se estabelecerem

fora do perímetro das muralhas. Assim, o foco da cidadania centra-se no indivíduo e o estabelecimento de regras continua, sob formas diferenciadas, nas mãos dos poderosos. Mas a cidadania ligada à cidade-estado indica um caminho democrático que irá sendo construído na história.

Mais de mil anos de história romana legaram ao Ocidente o monumento de seu direito, lastreado nos princípios e conceitos de raiz helênica. Agora, com justificativas racionais e práticas, o outro passa a ser o adversário, o disputante; o direito é uma arte de compor conflitos ou racionalizar a dominação. A ética e o direito são caudatários de uma racionalidade anterior construída sobre o domínio do outro e do mundo.

Essa racionalidade perpassa pela história ocidental, alicerçando os códigos franceses do século XIX e os direitos posteriores que daí derivaram. O sujeito de direito é elaborado como um ser que deve ser justo ou receber justiça no interior de relações conflitivas; o ser humano é individual e sua participação no mundo se dá pela concorrência e pelo trabalho, que domina a natureza e é dominado pelos poderosos. A ética se constitui na mitigação desse isolamento, quando a fundamento no meu eu que extrai seus mandamentos da máxima de não fazer aos outros o que não quero para mim. O eu é a instância constituidora das imagens do outro e das normas ético-morais.

A clivagem da Alta Idade Média cria uma outra dimensão para a alteridade. O sujeito se volta para a terra, seja como senhor dela, seja como seu servo. O poder político unificador se volta para o metafísico representado pela Igreja. As conquistas jurídicas sofrem abalos com a pulverização feudal, que dissolve os procedimentos leigos herdados de Roma. Assim o outro é assimétrico, é pessoa maior ou menor, é acessório da terra e é coisa. O outro é definido pelas instâncias religiosas que se manifestam pela Igreja e pelos senhores feudais. O eu e os outros não têm papel transformador da ordem, pois são contempladores da ordem natural, manifestação sensível da ordem divina.

A partir da Baixa Idade Média, o outro passa a ter outra gradação, já não está ligado à terra como valor econômico, mas referenciado à moeda, processo desenvolvido no interior das feiras, vilas e finalmente burgos. Os entendimentos romanos e gregos são renascidos, as instituições mudam. Entender o outro é compreender seu papel como partícipe do mundo, como construtor e visualizador de novos horizontes. A pobreza é abandonada progressivamente como ideal cristão de vida, culminando com a Reforma calvinista, que identifica a graça com o poder financeiro. O outro sacralizado

é o outro rico, agostinianamente salvo previamente, predestinado a gozar dos bens de Deus, enquanto os pobres, os não escolhidos, os que Deus não escolheu como seus mordomos, são os que devem ser catequizados, para que aceitem sua condição inferior.

Essa visão de mundo entrelaça as práticas da burguesia mercantil com a salvação cristã. A desigualdade, a dominação e a naturalização da assimetria se tornam aceitas, sob outros fundamentos, inaugurando uma temporalidade retilínea constituída por escolhidos e seguida por outros que se apresentam como instrumentos a serem mandados e executores dos desígnios superiores.

O crescimento das cidades, dominadas politicamente por grupos como os dos *condotieri* italianos desenvolvem novas dimensões da cidadania, mas preparam o advento dos estados absolutos constituídos a partir do Rei, maior senhor feudal, que passará a definir, por sua palavra, quem é um ou outro. Ele é o Um que desenha a assimetria. Todos os outros são seus caudatários. Um e outro se definem pelo Estado e este interpreta por sua vontade e normatividade a vontade divina que o escolheu. Um eu absoluto define a alteridade. A juridicidade é a regulação voluntariosa e inquestionável de um senhor que se confundia com o Estado. Enquanto a burguesia mercantil aceitou essa ordem sóciopolítica, tal sistema prosperou.

A nacionalidade é padrão de identidade: o eu se uniformiza pela história, conquista e símbolos de uma nação e a semelhança dos nacionais constrói um nós que rejeita os diferentes e os estrangeiros, dentro da anatematização histórica oriunda da não-aceitação dos estrangeiros. A diferença das nacionalidades, ou a diferença dos que estruturaram tal atributo em instituições estatais com os que não têm ou não querem o estado constroem uma alteridade assimétrica. Os princípios burgueses se mantiveram, mas foram atualizados em suas práticas, quando esse grupo entendeu que o comércio não era mais a fonte de riqueza, mas a produção, o que levava a necessidade de transformações políticas e, como consequência, da alteridade.

As revoluções burguesas retiram do rei o poder de definir as relações entre os homens, que transitam da posição de súditos para a de cidadãos, com direitos individuais. A alteridade passa a ser definida por constituições que estão acima dos reis e esses documentos traduzem a racionalidade e os valores da burguesia industrial, gerando, no âmbito da alteridade movimentos importantes: a pouca concretude do outro é substituída por sua abstração, seja em termos das ciências, seja em termos jurídicos. É preciso

abstrair para implantar a nova racionalidade do sistema. Embora os direitos individuais sejam reconhecidos nas declarações burguesas, a marca da nacionalidade ainda está presente expressada pela divisão entre cidadãos e gentes. A nova produtividade gera nova punibilidade e novos instrumentos do Direito Penal, como as medidas de segurança e a transformação dos cárceres em penas privativas de liberdade. A periculosidade é introduzida para ainda mais distanciar o outro, que passa a ser potencialmente perigoso, diferente e ameaçador, principalmente nas novas unidades produtivas mais densas em termos de população¹⁶.

Com a exacerbação dos valores masculinos necessários ao desenvolvimento da produção industrial um e outro se tornam adversários necessários e portadores de interesses conflitantes. O rosto do outro só emerge como ameaça, levando a valores e condutas de rejeição e desconfiança. A abstração leva à diminuição da sensibilidade com o outro, o que facilita as grandes opressões, os massacres, o abandono e o encontro de justificativas para essas medidas. O nós sempre é entendido como uma coesão para combater o outro, para afastar os inferiores e para não haver a decadência originada pela convivência com os diferentes.

A produtividade industrial ligada ao expansionismo imperial exacerba o colonialismo e a convivência com os diferentes, o que ainda mais repercute na alteridade, pois há necessidade das metrópoles negociarem, lucrarem e dominarem politicamente os diferentes. Essas tarefas de racionalização da dominação suscitam o aperfeiçoamento e criação de ciências humanas e a sofisticação das estratégias e táticas, o que, mais uma vez, evidenciam a dimensão prioritariamente bélica das relações entre os seres humanos, aspecto traduzido em seus princípios éticos e em sua normatividade jurídica. O outro é a contradição, a alteridade se dá pela disputa e pela destruição de um dos pólos, ganhar é eliminar e não agregar, para que um seja, é preciso que o outro pereça. Constitui-se um mundo de vencedores e perdedores, que caminha para uma sociedade formada por seres e não-seres.

É neste momento que vale a pena trabalharmos com um conceito lacaniano: o de *forclusão* para melhor encaminharmos os aspectos ulteriores deste trabalho. Ele introduz, junto com Lévinas, um elemento a mais na compreensão das relações de alteridade no direito contemporâneo.

O conceito psicanalítico de *forclusão* provém do alemão *verwerfung*

¹⁶ Esses problemas da sociedade e da juridicidade são tratados por Michel Foucault em duas obras fundamentais: *Vigiar e punir* e *A verdade e as formas jurídicas*, citadas na bibliografia.

- entendido por Freud como a expulsão de um conteúdo da experiência para fora do eu, em função do princípio do prazer.

A forclusão, para Lacan, está ligada a uma rejeição de significante, como o Nome do Pai, que é retirado da ordem simbólica, reaparecendo no real sob, por exemplo, a forma de alucinação¹⁷.

Indo mais longe, Lacan entende a forclusão como um mecanismo psíquico de rejeição das representações insuportáveis, antes mesmo de se integrarem ao inconsciente do indivíduo, configurando a origem da psicose.

Mario Fleig mostra a ligação que Lacan fazia entre as patologias da nossa cultura e a progressiva substituição da imago paterna pelo discurso científico e seus corolários, como a exclusão do sujeito da enunciação, que produz enunciados impessoais, desconectados da situação histórica, o que leva ao enfraquecimento da responsabilidade, o desaparecimento do sentido dos limites e o obscurecimento da faculdade de julgar e estabelecer uma hierarquia de valores¹⁸. Fleig cita Lacan para fundamentar seu entendimento: *“a ciência, se a examinarmos de perto, não tem memória. Ela esquece as peripécias em que nasceu uma vez constituída, ou seja, uma dimensão da verdade, que é exercida em alto grau pela psicanálise”*¹⁹.

Continua Fleig:

“O homem moderno, planetário e globalizado, imigrante desmemoriado e errante sem tradição, encontra-se imerso na teia da circulação incessante de informações, presente em todos os lugares, sem poder estar em lugar algum....Seu bom funcionamento requer um único pressuposto: que o sujeito da enunciação seja forcluído, pois, “será preciso dizer que, na ciência, ao contrário da magia e da religião, o saber se comunica?... Deste modo, face à forclusão progressiva da dimensão da fala de cada indivíduo por efeito do predomínio do discurso universal, em todas as suas múltiplas figuras, como fazemos para nos contrapormos ao império deste universal destituído de referência singular?”²⁰

As críticas sobre a despersonalização que o discurso científico sus-

¹⁷ Essa conceituação é trazida por Rosa Busse, no E-Dicionário de Termos Literários.

¹⁸ Mario Fleig trata desse problema no ensaio intitulado “Quando o saber se transforma em uma arma”, no livro *Violências e contemporaneidade*, à p. 94.

¹⁹ Nota no mesmo texto, à p. 94, fazendo menção a Lacan, em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, em *Escritos*, p. 884.

²⁰ Mesmo texto, à p. 95.

cita também podem ser estendidas ao discurso jurídico, que é um dever-ser, um saber de controle, que corre o risco de despersonalizar e que forclui o outro como estratégia de funcionamento e de racionalização de seus procedimentos. Assim, há necessidade de abstrair o outro, de torná-lo apenas um elemento na sintaxe das relações jurídicas, retirando a possibilidade de realização de uma efetiva alteridade, de uma abertura do mesmo para o outro, ou da constituição de valores no afrontamento com o rosto do outro. Daí a maioria das conceituações éticas ou das visões de justiça não terem inserção nas relações concretas, pois os discursos e as práticas jurídicas e mesmo o meta-discurso das teorias jurídicas se expressam por via de um discurso que forclui, não o nome do pai, mas o outro, inviabilizando a função social e relacional do direito.

A alternativa é vislumbrar novas práticas jurídicas, novas relações em rede, novos procedimentos que partam do reconhecimento do outro, o que certamente ensejará formas de discurso que não mais traduzirão essa forclusão dissolutora do outro. A psicanálise tratando das questões do discurso científico e da violência, esbarra, necessariamente no direito que está imiscuído nas várias facetas do social e da interioridade dos seres humanos que podem ter sua subjetividade deformada pela não-admissão do outro ou entendê-lo como pertencente a uma ordem externa incomunicável ou desprezível, pois a direção das normas só tem um caminho, do mesmo para o outro, de minha subjetividade para a outra, de um foco de poder para os súditos ou cidadãos. É um mundo sem abertura construído sobre uma estrutura egóica, lastreado na assimetria e na despersonalização, muito longe dos ideais retoricamente anunciados.

A Segunda Revolução Industrial e as duas grandes guerras aceleraram as relações entre os seres humanos, tornando as redes de relação cada vez mais velozes, chegando, com a Terceira Revolução Industrial, à dimensão *on-line* de hoje. Ao mesmo tempo, as sociedades se tornam mais complexas e as teias de relação já não são mais tão controláveis, pois a hierarquia vertical e escalonada das instituições não mais administra a velocidade das demandas da sociedade, que gera novas formas associativas e novas dimensões relacionais. A mesma informática que domina e aliena é aquela que informa e urde práticas de interação a contrapelo dos controles oficiais, constituindo novas expressões de alteridade.

O outro passa a ser concreto e virtual, transitando da abstração dos coletivos informáticos para a densidade estonteante das relações em rede.

Emerge uma nova alteridade sob o signo da velocidade e, mesmo, da anarquia, introduzindo novos dados para pensarmos os poderes e concebermos a democracia. Em contradição, novas formas de exclusão emergem entre os que concebem e utilizam as novas tecnologias e os que delas estão alijados. Há uma tendência dramática representada pela força da produção de conhecimentos e comunicação das novas redes tecnológicas, que aproximam os seres humanos, ao mesmo tempo que coisificam aqueles que não têm acesso a essas novas configurações de relações e poderes.

As fronteiras se abrem, de um lado possibilitando novas relações, mas de outro reiterando as velhas opressões e dominações: é a denominada globalização. A alteridade está imersa em um mundo *on-line* pleno de problemas e possibilidades, um nós diferenciado que não tem fronteiras, mas participe de fenômenos de grande envergadura que atingem seu cotidiano, seja materialmente, seja espiritualmente, quando os anelos do mercado passam a orientar as existências humanas.

As relações eu-outro são mediadas por um terceiro que define seus desejos e preferências, seus projetos e destinos: o rosto do outro não aparece senão transfigurado pela assimetria, pela disputa e pelas imagens impostas. Podemos dizer que não existe uma alteridade real, o que significa dizer que a alteridade já não está presente em aspectos fundamentais da existência: a ética e o direito.

A ilusão do controle político e jurídico é derrubada. Neste mundo veloz, a sociedade urde novas formas organizativas, que se constituem complexamente, sem que haja possibilidade de controle. A autonomia ressurge nas teias que são urdidas. A juridicidade passa a reconquistar sua posição de constituidora da realidade social, o Estado começa a perder o privilégio da criação de direito, o mesmo acontecendo nas organizações clássicas do direito internacional.

2 - Contemporaneidade: o outro e o complexo

Ao lado dessas tendências anteriormente descritas, o mundo contemporâneo vive sob a égide de uma hegemonia única, que tenta lançar seus tentáculos na materialidade, nos corações e nas mentes dos seres humanos, induzindo-os a aceitar todos os excessos da metrópole, em nome do combate do terrorismo, que desfaz a democracia. Com isso, podemos dizer que várias conquistas sociais foram abandonadas, direitos fundamentais foram renegados e direitos humanos são rejeitados em nome de uma democracia

antidemocrática e de uma ideologia de poder que nega o acolhimento da alteridade, que se constitui por seres inferiores, perigosos, que devem ser destruídos para o bem da humanidade. Percebe-se uma aproximação devastadora entre Auschwitz, *gulags* e Guantánamo, todos eles locais de extermínio e negação do outro.

Falar-se em alteridade no mundo contemporâneo, é fazer menção a uma tramatura veloz de redes, que constitui seres multifacetados, *personae* de várias faces, localização vária e concomitante dos seres humanos, que, ao mesmo tempo, intensifica a aproximação e propicia o distanciamento: os seres se interpenetram e se distanciam: cada outro é muitos outros, seja por sua diferença, seja por sua nacionalidade, seja por sua significação internacional, religiosidade, pertença a extrato social, inclusão ou não, concretude ou virtualidade, quantidade ou qualidade, condutas, tendências, modas, produção ou consumo, atividade, passividade ou exclusão.

Daí o risco do outro se tornar ninguém nessa complexidade de redes. Ele se transmuda dependendo do olhar, da sensibilidade ou da finalidade de sua abordagem. É difícil entificar o outro. Uma ontologia do outro é uma tarefa que não repercute na natureza viva das relações. A ontologia não traz elementos para conceituar ou pautar as relações entre os seres humanos.

Diante desses limites, o caminho possível é o da ética, que originariamente está presente na condição humana, que se depara com o rosto do outro à sua frente e dentro de si mesmo, o que nos leva à necessidade de pensarmos a ética e o direito a partir do aprofundamento da presença do outro, na aceitação de sua diferença e no seu acolhimento necessário para constituir a dinamicidade da relação eu - outro.

A alteridade se desdobra, na contemporaneidade, em relações presenciais e virtuais, abrindo-se para o inesperado e imponderável, possibilitando uma acumulação de informações nunca antes existente na sociedade humana, aproximações interpessoais e interinstitucionais que geram bifurcações e progressões geométricas de movimentos, conceitos e preconceitos. Os seres humanos mundializam-se, radicalizando suas concretudes e replicando suas virtualidades.

As relações locais, que incorporam as peculiaridades tópicas e as dimensões globais são processadas por via da contigüidade e são incontrolláveis por se darem de baixo para cima sem a criação ou o controle dos poderes centrais, dada a fragmentação e a união por via de ordens diferenciadas, que identificam novas formas democráticas, configurando o fenômeno da emergência²¹.

Assim, o inesperado foge às sistematizações, da mesma forma que o acontecimento tem dificuldade de ser categorizado pela ciência. São fatos não necessariamente previstos, nem garantidos pela segurança jurídica oficial. Eles, por sua reprodução, representam desafios à rigidez verticalista e hierárquica dos estados, representando, também, um fator de desestabilização à concepção clássica do direito, levando-o à busca de novos paradigmas de práticas diferenciadas.

O direito, que é considerado como um instrumento que procura racionalizar a dominação e sofisticar o controle, tem de enfrentar fenômenos sociopolítico-jurídicos incontroláveis, imprevisíveis e legitimados por outras vias. São legítimos por virem do povo e não do estado, são legítimos por passarem por processos de discussão que são efetivamente representativos das comunidades envolvidas, são legítimos por serem mais efetivos e rápidos em comparação com a lentidão do estado e de suas instituições jurídicas.

Os elos paralelos ao estado se tornam mais aceitos e mais eficazes que as normas jurídicas oficiais, o que corporifica movimentos de resistência, de criação de direitos e de reafirmação de princípios que vão sendo cristalizados nas lutas sociais da história da humanidade e na dinâmica reflexiva dos diálogos culturais. A emergência é um caleidoscópio da liberdade, uma expressão da acumulação de saberes e práticas sociais localizadas. Ela é inesperada, transcendendo o capital humano para afirmar o capital social ao mesmo tempo em que constrói nodos de poder conectados horizontalmente.

Augusto de Franco, em seu livro *Capital Social*, tratando desse tema, relaciona-o às capacidades das pessoas de, na sociedade, subordinar interesses individuais aos de grupos maiores; trabalhar juntas, visando a objetivos comuns ou ao benefício mútuo; associar uma às outras e formar novas associações; compartilhar valores e normas para formar grupos e organizações estáveis e para constituir, compartilhar a gestão e, em suma, viver em comunidade. O desentranhamento da comunidade (*Gemeinschaft*) da sociedade (*Gesellschaft*) surge a partir de uma classe particular de interações sociais, que promovem: o reconhecimento mútuo; a confiança; a reciprocidade.

²¹ A emergência baseada no denominado Paradigma de Selfridge, que partiu de uma inteligência distribuída bottom-up e não uma inteligência unificada, top-down. Mais que construir um programa único e engenhoso, ele criou uma quantidade de miniprogramas limitados, aos quais chamou de demônios. “A idéia era a seguinte: termos uma porção desses demônios gritando ao longo de uma hierarquia”, explica. “Demônios de nível inferior gritando para os de nível acima, que gritam para os de nível ainda mais alto”. Esse é o ponto de partida de Steven Johnson, em seu trabalho *Emergência: a dinâmica de rede em formigas, cérebros, cidades e softwares*, p. 40.

dade e a ajuda mútua; a solidariedade e a cooperação²².

O fenômeno anteriormente descrito é potencializado pelas redes, que passam a ter uma velocidade estonteante, que modifica, potencializa e desfaz condutas e comportamentos. Isso não significa negar redes anteriormente na história. Elas sempre existiram, mas não eram virtuais, nem com a velocidade e abrangência atual. O mundo *on-line* ameaça a falsa segurança das ordens hierárquicas, a começar pelo direito, que resiste em admitir essa nova dimensão das relações de seus sujeitos.

Podemos simplificar esse fenômeno ora analisado dizendo que ele tende a ser o caminho para a superação do absolutismo legal e da onipotência assimétrica com seus consectários teóricos, doutrinários, ideológicos e retóricos. Caminham as sociedades para a procura de uma alteridade horizontal, onde a equidade preside a diferença e onde o rosto do outro ilumina o movimento de construção do direito. As novas experiências sociais são complexas, não lineares e superadoras dos padrões patriarcais que entendem o relacionamento humano como derrota ou vitória, como ganho ou perda, como sobrevivência ou destruição.

Assim podemos vislumbrar a possibilidade de um direito onde não haja vitórias ou derrotas, mas como um sucessivo processo de ajustes, consensos, mediações e adaptações à luz de princípios sedimentados na história, que configuram direitos humanos e direitos fundamentais, onde quem ganha são as coletividades, a humanidade e a liberdade. A normatividade difusa e fragmentária, paradoxalmente, aprofunda, acumula princípios, sedimenta direitos, que tendem, por suas práticas, a se tornarem universais.

Isso nada mais é do que a procura de uma nova dimensão do justo, que não é concedido por ninguém e nem garantido por poderes, religiões ou metafísicas, mas um processo marcado pelo primado do impermanente, que tem seu exercício orientado pela horizontalidade da democracia e pela acumulação de direitos que garantem a alteridade simétrica dos sujeitos. Podemos afirmar que o direito, para operar, tem de ser abertura para o outro, uma abertura ética e operativa horizontal e de precedência do outro sobre o eu. Este é um caminho neste tempo de mundialização²³.

O outro é um ente de mil faces. Ele pode ser visto a partir de várias angulações, mas está presente na interioridade de cada um, por uma exigên-

²² Augusto de Franco, *Capital Social*, pp. 52 e 54.

²³ Hans Küng, em seu Projeto de ética mundial, trabalha com a oposição e complementaridade dos conceitos e práticas de globalização e mundialização, com fundamento em uma ótica de uma ética solidária e de sobrevivência da humanidade.

cia de alteridade da condição humana. Essa presença é entendida e sentida de forma diversa pela moral pessoal de cada um, pela ética emergente das relações sociais e pelo direito, como um instrumento de administração da alteridade.

A constituição do outro tem como um de seus elementos as relações socialmente pactuadas, daí a presença do contrato social, com vários entendimentos, para explicar a origem das sociedades e a origem e legitimidade de poderes. De certo modo, os processos que levaram ao fortalecimento da razão instrumental, também realizaram o último movimento de isolamento do ser humano, que deixou para o social a única instância da humanidade, nada mais havendo que pudesse explicar ou compreender o ser humano. O ser humano pertence a um mundo artificial, separado da natureza e até mesmo ectópico em relação à Terra e ao Cosmos.

Mas o pensamento contemporâneo passa a verificar a necessidade de uma repactuação com a natureza, principalmente após os impactos devastadores dos problemas ambientais aliada à constatação de que os modelos de entendimento do ser humano, assim como da natureza são limitados, surgindo obras como a de Prigogine e Michel Serres, que vão abrir novas portas tanto para as ciências naturais e humanas quanto para o direito²⁴. A natureza mutante do ser humano não é apenas fruto de relações sociais mas também de suas relações com a natureza, que o sustenta, que condiciona sua constituição orgânica, que o destrói e o acolhe após seu itinerário consciente. A natureza não pode mais ser negada pelo direito, sob pena de sua separação do movimento do mundo.

É preciso admitir que o outro já não mais é situado na geografia tópica, mas ele é, ao mesmo tempo, local e global. Ele não está aqui ou lá, pois está presente nessas duas localidades. Sua cabeça não pertence apenas aos locais, mas recebe insumos do mundo, assim como os fornece para ele. A pólis está ampliada, não apenas a cidade, não apenas a nação, não apenas o estado, mas o mundo é seu espaço, seja em suas dimensões de libertação, seja nas novas opressões urdidas nessas amplas relações complexas. A constituição dramática das sociedades e do direito leva à possibilidade da aproximação, da solidariedade e da justiça concreta, mas pode também, em uma

²⁴ Prigogine e Serres são duas das pontas de um processo de renovação de paradigmas e de contribuição para os saberes contemporâneos, seja para entender a evolução e a temporalidade, seja para reinserir o ser humano na natureza. Trabalhos como *A nova aliança*, *As leis do caos* e *O fim das certezas*, de Prigogine, e o *Contrato natural*, de Serres, estabeleceram novos patamares de reflexão e pesquisa para as ciências.

dimensão entrópica, dividir os seres humanos em seres mais conscientes e com mais acessos aos saberes e técnicas, de um lado, e de outro, seres coisificados, vivendo em crescente exclusão. O direito pode caminhar nos dois sentidos, dependendo das teias sociais. Daí, o fim da separação do direito dos valores ou mesmo da ideologia. Não há neutralidade, nem equidistância no direito. Há uma contradição entre regulações humanas e anti-humanas.

Os poderes ditatoriais desincorporam a dimensão do outro na sociedade e no direito. O outro é negado no século XX pelo massacre dos armênios perpetrado pela Turquia e pela dizimação de judeus, ciganos e homossexuais pela Alemanha nazista. O outro é coisa e espaço de exercício das perversidades e taras escondidas por retóricas convincentes, por valorizações míticas de raças superiores, ou por justificações religiosas que partem de uma divisão do mundo entre os que já estão salvos pela graça divina em oposição aos que já estão originariamente danados ou perdidos. Apenas para lembrar, é esta visão que fundamenta todos os horrores da política do *apartheid* na África do Sul, recentemente desconstituída. Logo, só a permanente construção democrática e a liberdade crescente poderão reincorporar o outro aos sujeitos, às sociedades, aos poderes e ao direito.

A crescente descorporificação do ser humano possibilita, na atualidade, a maior fluidez dos controles sociais, pois, além de abstraí-lo, torna-o mais apto para sofrer considerações quantitativas, menos sensíveis, com pretensão à objetividade e estatuto de verdade. O sujeito de direitos de nosso Código Civil é a expressão mais acabada dessa visão. Não mais o cidadão e seus dramas e demandas, não mais a sociedade clivada por assimetrias de todos os gêneros, mas o particular descarnado, anônimo, que chega a se confundir, apesar da separação, com as pessoas jurídicas. É nesse momento que a normatividade oficial se expressa em contradição com o sujeito concreto, pertencente ao mundo do dado.

O outro anonimizado é pertencente a várias dimensões. Sua concretude é complexa, pois o outro pertence ao social, mas não se esgota nessa dimensão. Ele também é natural, fazendo parte orgânica da terra, mas como as instituições formais e informais o marcam existencialmente, o outro também está situado em várias formas organizativas pelas quais perpassa, que instilam direitos, preconceitos, alegrias e sofrimentos, posições sociais, hierarquias e visões de mundo. Esse outro tão polimorfo não cabe nas práticas sociais orientadas por visões verticalistas, hierárquicas e normatividades descarnadoras. O outro contemporâneo também está imerso na nova dimen-

são da ciência e na aceleração tecnológica, que transforma o cotidiano numa guerra constante, num suceder de batalhas e disputas, com artefatos cada vez mais velozes e sofisticados, marginalizando os que não têm acesso a eles²⁵. Além disso, a normatividade clássica ignora o poder político das redes eletrônicas que consegue unir pessoas que nunca se verão, massificar informações, manipular ou transformar. Daí podermos dizer que o outro tem uma nova forma de concretude, que não é só sensível, mas virtual. A virtualidade é parte constitutiva de suas vidas, assim como os quase objetos, ou objetos quase naturais se instalam como constituintes da natureza e relações humanas.

Antes de desenvolvermos uma rota em torno das redes, que já foram mencionadas no decorrer do texto, é preciso fazer menção a um outro fato que é rejeitado pelo direito clássico, por receio de quebra da segurança jurídica: a possibilidade das pequenas coisas gerarem pontos de desequilíbrio, que podem engendrar modificações grandes na sociedade, isto é, os grandes fenômenos não são determinados por outros de mesma natureza. Eles podem surgir de pequenos, que criam pontos de desequilíbrio. Esse entendimento dá novos elementos para entendermos o mundo do dado, não mais separando o grande do pequeno, o insignificante do significativo, pois acontecimentos mínimos podem gerar efeitos extensos e intensos²⁶.

3 - Retomando as redes

Apesar das diferenças qualitativas das redes contemporâneas, marcadas pela velocidade e pela complexidade, não podemos descartar a existência de outras redes que aconteceram e acontecem na história. Elas apresentam outras características se as compararmos com as atuais, mas não deixam de ser redes, ou, estudadas como tais.

Os denominados povos primitivos desenvolvem redes horizontais, que não clivam os seres humanos a partir de desigualdades e diferenças. O ponto legitimador da rede, a fonte de coerência está situada acima dos grupos, representado por um universo anímico que dá sentido para as existências

²⁵ Paul Virilio trata desse problema em seu livro *Guerra pura: a militarização da sociedade, interligando a velocidade com a disputa e a militarização do cotidiano, que se transforma em guerra constante, empobrecendo a cidadania.*

²⁶ Em seu *Ponto de Desequilíbrio*, Malcolm Gladwell demonstra que, neste mundo complexo e de probabilidades, as pequenas coisas podem fazer uma grande diferença, podem se replicar de modo inesperado e podem causar transformações inesperadas e de vulto.

as humanas e promove seu pertencimento ao mundo universal das almas. É uma rede anímica e natural, libertária e conservadora que amalgama os seres humanos e não verticaliza o poder, pois geralmente cliva o poder da chefia ficando o primeiro na coletividade e o segundo na retórica e na ritualidade, como evidencia Clastres. Evidentemente, o direito está referenciado a essa dimensão legitimadora e doadora de significado.

As redes posteriores já não mais apresentam a horizontalidade das anímicas. Elas se verticalizam, elas começam a se legitimar pelos poderes detidos pelos comandantes da sociedade, sejam eles reis, generais imperadores, igrejas ou instituições. Podemos dizer que essas organizações relacionais, político-econômicas, também marcadas por interações constantes, se aproximam dos sistemas *main frame* hoje estudados e praticados. É uma rede pessoal e o direito ganha pessoalidade, já que suas normas são legitimadas pelo poder superior detido por alguém, e os seres humanos não guardam mais a horizontalidade, ganhando a posição de súditos, de obedientes, de seres assimétricos inferiores.

Com a criação e prática da cidadania, as redes verticais ganham outra dimensão, pois passam a trabalhar com a igualdade formal e a legitimar os parâmetros das relações por via do Estado. Os seres passam a ser abstratos, o público é separado do privado, as relações jurídicas transitam no interior de um mundo determinista, onde o tempo é linear e as condutas são analisadas como causais e os poderes se legitimam ou por procedimentos rituais de representação, ou pelo simples exercício da força. Não podemos negar que é uma rede, porque nela encontramos replicações, interações, saltos de organização presididos por uma autoridade simbólica superior, que, pela abstração do outro, impõe uma ordem que se propõe legítima. É a rede dos estados nacionais e das relações internacionais clássicas.

As redes contemporâneas, já levantadas anteriormente, se destacam pela velocidade, pelos processos *bottom-up*, pela criatividade, pela adaptabilidade inovadora, pela indistinção entre o global e o local, pelas urdiduras do desequilíbrio, pela intensidade de transformações, pela emergência de novas formas organizativas, pela urdidura de novas formas democráticas e pela retomada da horizontalidade.

As redes contemporâneas possibilitam uma retomada mais rica do processo de construção da cidadania, da emergência de um direito mais complexo, com maior número de pólos implicados, na busca de outros instrumentos operacionais para resolver problemas, da superação do conflito como única forma de se entender as relações jurídicas e na busca de instrumentos

de efetivação de uma democracia mais plena.

Mas esses avanços descritos ainda têm um longo caminho a percorrer, pois as redes antigas, as redes autocráticas, as estruturas relacionais verticais continuam a obstar os avanços das relações procurando perpetuar uma ordem que replica a assimetria e impede uma representatividade legítima.

4 - Repercussões das redes na alteridade jurídica

A primeira observação que se deve fazer sobre o direito na contemporaneidade diz respeito à fonte da normatividade, que até hoje foi de cima para baixo, da cúpula para a base, das minorias para as maiorias.

Para tratarmos do direito na contemporaneidade, é preciso inverter o caminho da análise do processo normativo que, até agora, é orientado de cima para baixo, da cúpula para a base, da minoria para as maiorias. Há necessidade de visualizarmos a inversão da fonte normativa. Em verdade, com o surgimento das redes *on-line*, com a introdução do tempo instantâneo no cotidiano das sociedades, intensificam-se as relações e se tornam mais densos os intercâmbios originando bifurcações e fenômenos sociais inesperados e de difícil controle, que vão pôr em cheque a previsibilidade e o controle do direito clássico, já que urdem novas condutas a partir de baixo para cima, de organizações e acumulações de experiência para além das determinações institucionais.

Essa juridicidade que emana das formas organizativas da sociedade, dos grupos sociais portadores de uma cultura de participação, solidariedade e mesmo de tecnologia compartilhada, vai ser expressão de um novo tipo de democracia, em constante criação, que se opõe às práticas hierárquicas e verticais do Estado, horizontalizando as práticas sociais e construindo poderes de maior simetria, aspecto que só pode ser instrumentalizado por via de redes, tanto entendidas como modelo de análise social, quanto processos que acontecem no mundo do dado.

Steven Johnson analisa sistemas com essas características, que traduzem o fenômeno da emergência:

“São sistemas botom-up, e não top-down. Pegam seus conhecimentos a partir de baixo. Em uma linguagem mais técnica, são complexos sistemas adaptativos que mostram comportamento emergente. Neles, os agentes que residem em uma escala começam a produzir comportamento que reside em uma escala

acima deles: formigas criam colônias; cidadãos criam comunidades; um software simples de reconhecimento de padrões aprende como recomendar livros O movimento de regras de nível baixo para a sofisticação do nível mais alto é o que chamamos de emergência”²⁷.

Tais fenômenos são deliberadamente esquecidos pelas doutrinas jurídicas clássicas, que escondem as comunidades que se organizam e não se enquadram nos comandos fundamentais do sistema oficial, que é, como Johnson escreve, uma organização *top-down*. Podemos afirmar, pelo que foi dito, que o direito é um fenômeno complexo, que não admite linearidades, nem visões determinísticas, ele é um sistema complexo, como diz Johnson

“(…) um sistema com múltiplos agentes interagindo dinamicamente de diversas formas, seguindo regras locais e não percebendo qualquer instrução de nível mais alto. Contudo, o sistema só seria considerado verdadeiramente emergente quando todas as interações locais resultassem em algum tipo de macrocomportamento observável”²⁸.

Entender o direito como um sistema de redes significa não mais admitir um entendimento vertical das relações jurídicas, mas um complexo de interações recíprocas, que se bifurcam, agindo e retroagindo, isto é, dinamicamente se autoconstituindo. A velocidade das redes atuais impõe outros padrões de relacionamento e abrem novas perspectivas democráticas. As velhas redes de cima para baixo, por trabalhar com previsibilidades superficiais, já não mais dão conta dos fenômenos que as demandam e desafiam. Assim, os velhos modelos devem ser revistos, seja pela criação de novos instrumentos procedimentais, seja pela modificação de paradigmas científicos e revisões de ordem ética. O que permanece nesse processo, são menos as normas jurídicas, mas princípios que vão se sedimentando a partir das lutas e saltos das emergências sociais.

As redes sociais e jurídicas só operam pela alteridade, o ser-para-o-outro é o fundamento das redes. Não há rede sem alteridade, assim como não há direito do eu sozinho. O outro é o desencadeador da rede. Ele é origem e destino das relações, definindo os nodos que fazem parte dela. Existindo no campo das probabilidades e abrangendo populações concretas e

²⁷ Steven Johnson. *Emergência*, p. 14.

²⁸ Steven Johnson, *op. cit.*, p. 15.

virtuais, esperadas e inesperadas, próximas e distantes, o que dificulta seu controle por poderes que se situam acima dessas relações.

As instituições, por esse processo, deixarão de pertencer a camadas superiores de uma ordem verticalizada para se transformarem em nodos de respiração e sedimentação das experiências múltiplas geradas pelas redes, com respostas mais rápidas e com porosidade em relação ao que está em seu entorno.

As redes podem estar a serviço da dominação assimétrica, se forem *main frame* ou tendem a ser libertárias se organizarem em *net*.

Esse segundo tipo de redes apresenta uma horizontalidade de poderes, em virtude de sua interação constante e não hierárquica, que concentra e dissemina informações, sem que haja a sobreposição de um nodo sobre outro. É um tecido autoreplicante, uma trama sem fim de ações, interações, alimentação, retroalimentação, diálogos, divergências e convergências. A legitimidade das redes se dá a partir da participação mais ou menos consciente em seus procedimentos.

A sociedade complexa origina redes complexas, que não são lineares, aproximando-se mais da tessitura e dos novelos. Suas interações não são necessariamente determinadas, mas são prováveis. Os nexos causais não estão presentes, mas a contigüidade e similaridade desencadeiam os processos de informação e criação de fatos. Assim, podemos afirmar que os processos das redes possibilitam saltos para níveis mais complexos, mais coesos e mais informados de relações entre grupos sociais.

As redes são um vetor para o aumento da velocidade relacional, por isso elas hipertrofiam as demandas sociais em todas as dimensões possíveis. Aí está a razão do conflito evidente entre as redes e as instituições que operam segundo modelos hierárquicos e piramidais, que não respondem rapidamente e não têm capacidade para administrar o denso e constante conjunto de demandas da sociedade. Logo, os modelos fundados tão só nessa visão, não têm condição para conceber, interferir e resolver questões da sociedade que são disseminadas por essas redes. O caminho dessas instituições ou práticas sociais é o da deslegitimação, da diminuição do significado político e social, aspectos que podem ser observados no Estado contemporâneo e no direito vigente.

Como as redes são caóticas e inesperadas, fica difícil imaginar uma diretividade única ou comandos de um só centro. Seus nodos além de profunda e complexa interação, guardam autonomia e liberdade, ou seja, poderão caminhar para qualquer direção. Assim, podemos dizer que eles podem

estar a serviço da solidariedade, da replicação de valores e conhecimentos e soluções criativos, mas podem também disseminar valores tóxicos, preconceitos e discriminações. Daí o receio das redes e sua negação como instrumento transformador. Em verdade ela sempre está mudando, seja para a vida, seja para a morte, mas é impossível negá-la como processo social onde as relações humanas se dão. Logo, as redes são indutoras de condutas e comportamentos, de conceitos e preconceitos, de liberdades e discriminações, o que leva à necessidade de pensarmos um direito para a era de redes, principalmente no que se refere à sua alteridade, legitimidade e eficácia.

Se indicamos a possibilidade de normas legítimas oriundas de redes, também, necessariamente, devemos encará-las como vetores de profundas transformações políticas. É evidente a dimensão política do direito. Ele é um sistema de poderes e antipoderes, um espaço de contendas, disputas, cooperações e diálogos²⁹. As redes, por sua enorme carga de informações, podem construir outras práticas jurídicas e outros entendimentos da democracia.

Apesar da ambigüidade, as redes intensificam o capital social, pois facilitam e potencializam as relações entre os seres humanos, selecionam caminhos em função de interesses e princípios e tecem capitais sociais formados pela diversidade de elos que podem unir miríades de facetas das pessoas. Isso possibilita uma nova cidadania, novos tipos de organização, novos rumos de cooperação e novas normas de conduta baseadas na cooperação e na construção de identidades locais, regionais e ocupacionais, em suma, novas formas de capital social.

Quando o capital social cresce, a replicação das experiências e a abertura para novas dimensões públicas aparecem, possibilitando a criação, desenvolvimento e aplicação de novas práticas sociais e novas políticas públicas compartilhadas, numa velocidade não imaginada pelas instituições formais, hierárquicas e piramidais, acostumadas à lentidão. O impacto do micro sobre o macro, as interações caóticas e a ausência de linearidade são fenômenos que, embora vividos, são dificilmente considerados pelas ciências humanas e, menos ainda, pelo direito.

As redes atuais impactam o direito, que deve reorientar seus paradigmas para conviver com essa nova forma relacional. A rigidez linear será substituída pela flexibilidade, isto é, a aceitação e absorção de novos pólos legiferantes e judicantes. O monopólio hegemônico do Estado como

²⁹ Tratei desse problema em meu livro *Direito, poder e opressão*, às pp. 49-78.

fonte de direito tenderá a ser relativizado, admitindo-se o processo *bottom-up* como legítimo e regular, o que significa abandonar o modelo atual de hierarquia.

Outro impacto será a admissão, no cotidiano dos procedimentos jurídicos, da replicação generalizadora de práticas locais ou situadas em determinado setor da vida em sociedade, levando em conta seus aspectos inesperados, inovadores e desconstituidores.

Uma decorrência necessária é a do aumento da velocidade nos procedimentos jurídicos, sejam administrativos, legislativos ou judicantes, a fim de que as respostas sejam eficazes e a tempo, sob pena de perda de significado do sistema jurídico.

O consectário desses impactos é traduzido pela necessidade de simplificação legal, sob a égide de novos fundamentos que entendam serem justas as intervenções jurídicas atualizadas às demandas e rápidas enquanto respostas sociais. O resultado disso é a necessidade de otimização dos instrumentos de exercício da democracia direta, dos juízos descentralizados e da redefinição da representatividade que não é democrática e muito menos voltada para as demandas reais da sociedade. Isso implica uma revisão das práticas lingüísticas, uma vez que as súplicas a poderes centralizados têm natureza diferente dos diálogos, jogos e relações entre seres que mediam seus conflitos e os encaminham por via da retórica, dos jogos e dos debates.

Tudo isso deve acontecer em rede, privilegiando novos valores traduzidos pela solidariedade, pela composição de conflitos e pelo respeito aos direitos fundamentais conquistados. Numa sociedade em rede, o sistema jurídico se torna horizontalizado, com nodos divididos por função, muito menos do que por posição hierárquica ou atribuição de comando, que deve estar nas mãos dos instituintes coletivos e destinatários desse sistema.

Os limites abstratos das territorialidades e as fronteiras nacionais não coíbem os movimentos das redes, pois nelas não há limites. Isso não significa uma adesão à ferocidade de uma globalização cruel, mas a possibilidade de diálogo entre pessoas e organizações independentemente de onde elas estejam. O resultado disso é que as regras jurídicas não podem mais se restringir às nacionalidades, nem mesmo às práticas clássicas das relações internacionais, que não dão mais conta desse novo tecido relacional complexo, veloz e criador de problemas e soluções, que indica novos rumos para a participação social e novas luzes para a construção democrática.

As redes mundializam a humanidade, retirando obstáculos que a separam e forçando as sociedades no sentido de encontrar soluções para a

nomogênese, as formas de proceder ao controle possível, a constituição dos poderes e a replicação da vigência de direitos fundamentais, que não podem ser violados sob fundamento de respeito por peculiaridades culturais.

A contribuição fundamental das redes para o direito é a da inversão da origem das práticas jurídicas e das normas, indicando a possibilidade de uma nova juridicidade marcada pelo cosmopolitismo, maior igualdade e compartilhamento.

A aceitação da emergência produzida pelas redes possibilita uma visão mais cuidadosa do pequeno, que já não mais é o desprezível, mas guarda a possibilidade de criar fenômenos no nível macro, para além dos controles formais e da crença segundo a qual só o grande cria o grande.

As redes são vozes que se entrecruzam, orquestrando constantemente novas melodias, novas concepções e novas condutas. Elas são a potencialização da alteridade, a aceitação horizontal do outro, a admissão de que o outro está dentro do mesmo e que ele é prévio para nossa construção atitudinal e ética, o que implica a transformação dos modelos explicativos do sistema jurídico e mostra a possibilidade da construção normativa que privilegie o outro como origem e destino do direito, no interior de uma democracia cosmopolita em constante construção, mutação e reavaliação reticular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGUIAR, Roberto A. R. de. *Direito, poder e opressão*. 3ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível: Hospitalidade: direito & dever de todos*. V. 1, Petrópolis- RJ: Vozes, 2005.

BORRADORI, Giovanna -*Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Editora Moraes, s.d.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. v.1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. *The gift of death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

_____. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

DESCAMPS C. *As idéias filosóficas contemporâneas na França*. São Paulo: Jorge Zahar, 1991.

DIAS, Leila Christina e Rogério Leandro Lima da Silveira (orgs.) *Redes, sociedades e*

territórios. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2005 pp. 11-78.

EISLER, Riane. *O cálice e a espada: nossa história, nosso futuro*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

FLEIG, Mario. *Quando o saber se transforma em uma arma, em Violências e contemporaneidade*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2005. pp. 89-98.

Foucault, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUCRJ, 1978.

FRANCO, Augusto de. *Capital Social*. Brasília: Millennium, 2001.

GLADWELL, Malcolm. *O ponto de desequilíbrio*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Ideologies and society in Pos-war world, in Peter

Daws(org) *Autonomy and Solidarity: interviews with Jürgen Habermas*, London: Verso, 1986.

_____. *New social movements*, Telos nº. 49 , 1981.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2 volumes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Consciência Moral e agir comunicativo*. Rio: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.

HOLLAND, John. *A ordem oculta*. Lisboa: Gradiva, 1997.

JOHNSON, Steven. *Emergência: a dinâmica de rede em formigas, cérebros, cidades e softwares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

KANT, Immanuel. An answer to the question: what is enlightenment? in Hans Reids(org), *Kant's political writings*, Cambridge University Press, 1993, p.54.

_____. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. São Paulo: Ediouro, sd.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LACAN, Jacques. *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise, em Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVINAS, Emanuel. *Entre nós*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

_____. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Entre nós. Ensaaios sobre alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

MANCE, André Euclides. *Emmanuel Lévinas e a alteridade*. Comunicação realizada em 2 de agosto de 1993 no Programa de Conferência Mensais promovido pelo Studium Filosófico Basílio Magno-OSBM, segue a estrutura e os destaques feitos pelo próprio Lévinas sobre sua trajetória intelectual, descritos em seus diálogos com Philippe Nemo, publicados sob o título *Étique et infini*. Paris: Fayard, 1982.

MORIN, Edgar. *O método 6: Ética*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MÜNSTER, Arno. Ernst Bloch: *Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

OZ, Amós. *Contra o fanatismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. Brasília: EDUNB, 1991.

_____. *O fim das certezas*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

_____. *As leis do caos*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

REISS, Hans. *Kant's political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

ROCHLITZ, Rainer. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

SERRES, Michel. *O incandescente*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, sd.

SUSIN, Luiz Carlos e outros (orgs). *Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VIRILIO, Paul, LOTRINGER, Sylvere. *Guerra pura: a militarização do cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1984.