

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

GUILHERME FERREIRA SILVA

**A ÉTICA DA ALTERIDADE COMO UM FUNDAMENTO PARA UMA
TUTELA AMBIENTAL AMPLIADA**

**Uma leitura desconstrutivista da alteridade em Lévinas: entes ambientais como
totalmente Outro**

Belo Horizonte
2022

GUILHERME FERREIRA SILVA

**A ÉTICA DA ALTERIDADE COMO UM FUNDAMENTO PARA UMA
TUTELA AMBIENTAL AMPLIADA**

**Uma leitura desconstrutivista da alteridade em Lévinas: entes ambientais como
totalmente Outro**

Resultado de pesquisa de doutorado desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais para apresentação e defesa da tese como requisito para conclusão do doutorado.

Orientadora: Maria Helena Damasceno e
Silva Megale

Belo Horizonte
2022

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

S586e Silva, Guilherme Ferreira
A ética da alteridade como um fundamento para uma tutela ambiental ampliada [manuscrito]: uma leitura desconstrutiva da alteridade em Lévinas: entes ambientais como totalmente Outro / Guilherme Ferreira Silva. - 2022.
284 f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 267-284.

1. Direito ambiental - Teses. 2. Ética - Teses. 3. Lévinas, Emmanuel, 1905-1995 - Teses. I. Megale, Maria Helena Damasceno e Silva. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 17+34:577.4



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO GUILHERME FERREIRA SILVA

Realizou-se, no dia 1º de dezembro de 2022, às 10:00 horas, FACULDADE DE DIREITO UFMG - AUDITÓRIO ALICE MONTEIRO DE BARROS, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A ÉTICA DA ALTERIDADE COMO UM FUNDAMENTO PARA UMA TUTELA AMBIENTAL AMPLIADA Uma leitura desconstrutivista da alteridade em Lévinas: entes ambientais como totalmente Outro*, apresentada por GUILHERME FERREIRA SILVA, número de registro 2019652670, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Maria Helena Damasceno e Silva Megale - Orientador (UFMG), Prof(a). Tereza Cristina Sorice Baracho Thibau (Faculdade de direito da UFMG), Prof(a). Álvaro Ricardo de Souza Cruz (PUCMinas), Prof(a). Vicente de Paula Ataíde Junior (UFPR), Prof(a). José Rubens Morato Leite (UFSC).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, tendo obtido a nota 100.

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 1º de dezembro de 2022.

Prof(a). Maria Helena Damasceno e Silva Megale (Doutora) nota 100.

Prof(a). Tereza Cristina Sorice Baracho Thibau (Doutora) nota 100.

Prof(a). Álvaro Ricardo de Souza Cruz (Doutor) nota 100.

Prof(a). Vicente de Paula Ataíde Junior (Doutor) nota 100.



Documento assinado digitalmente

Jose Rubens Morato Leite
Data: 03/12/2022 12:43:06-0300
CPF: ***.291.748-**

Prof(a). José Rubens Morato Leite (Doutor) nota 100.

Documento assinado digitalmente

VICENTE DE PAULA ATAÍDE JUNIOR

Data: 03/12/2022 12:00:07-0300

Verifique em <https://verificador.iti.br>

*À Amora, que veio questionar o limite da minha espécie e me ensinar sobre um amor
ainda não vivido.*

*À Margarida, por me mostrar que é possível dar muito amor, ainda que sem gostar do
abraço.*

*Aos sobrinhos, Rodrigo e Noah, que me permitem ser mais criança, criar e brincar, ver
o Outro por seus mistérios, sempre com curiosidade e um sorriso.*

*Às formas de vida que a cada dia nascem e morrem em uma bela dança da vida e
expõem como somos infinitos e insignificantes.*

AGRADECIMENTOS

Não há momento mais difícil do que este em todo o processo de escrita das páginas que serão apresentadas. Haverá, sempre, o medo de não colocar nas palavras a imensidão de gratidão por tantos, além do medo de esquecer de nomear a quem devia. O que aprendi de mais rico com Lévinas é que de fato este trabalho não existiria sem todos a quem busco testemunhar, e isso não é figura de linguagem.

Começo a agradecer a Deus por tanto, pela energia vital presente na natureza que me interpelou pela pesquisa. A Sua face veio para questionar o que faço nesta vida.

Agradeço à minha família por tantos anos fazendo os esforços possíveis para que eu pudesse sair de Coronel Fabriciano, conseguisse estudar e ser o primeiro doutor entre os Ferreira e Silva. O caminho foi longo e árduo. Estudar neste país é um privilégio, e para quem nasceu pobre é uma conquista. É lembrar que os pais dormiram na fila para garantir a matrícula na melhor escola pública da cidade. Por este esforço, em me ver bem-educado, além da criação e do afeto dado, agradeço à minha mãe Sandra, minha irmã Suellen e ao meu pai Roosevelt – que apesar de ter nos deixado no meio desta pesquisa, certamente ficaria feliz e orgulhoso de ver seu filho chegar aqui.

Agradeço à minha companheira, Ana Cecília. Adoro o *status* de companheira, pois diz exatamente o que ela foi nestes anos e nesta empreitada, sempre ao meu lado, com compreensão e generosidade, até mesmo nos momentos em que eu dizia que não podia parar a linha de raciocínio. Como você foi grande, em meio à pandemia, para me auxiliar na gestão de todas as angústias que a tese traz. Ganho muito por estar ao lado de uma mulher tão foda.

Agradeço à minha orientadora, Maria Helena Damasceno e Silva Megale, professora, que com inteligência e fraternidade, soube instigar as intrigas a respeito do cuidado e de nossa responsabilidade para com os animais.

Ainda, há uma sucessiva linha de professores que são aqueles que merecem o mérito de termos um trabalho ao final de quatro anos, afinal, são eles que me ensinaram tudo que estão nestas páginas. Assim, além de todos aqueles que são citados como fonte da pesquisa, agradeço à Tereza Thibau que desde o processo seletivo indicou diversos caminhos essenciais para que eu não esquecesse que o trabalho é em Direito; aos professores Sérgio e Álvaro, a eterna gratidão por terem me ensinado a ser professor e por terem servido como inspiração daquilo que eu quero me tornar. Como é bom ter a alcunha de filho e neto, respectivamente, de vocês! Ao professor Nilo, que a todo

momento me indagava sobre o Rosto em Lévinas e me provocava a ir além, suas palavras vinham como se eu tivesse diante do próprio autor, um verdadeiro testemunho de sabedoria.

Ainda, ao professor que acreditou em mim quando eu não era capaz, que me ensinou a traçar planos e conseguiu me colocar em uma universidade. Nenzinho, esse agradecimento nunca virá sem lágrimas aos olhos e sem a certeza de que você não entende o tamanho da obra que fez em mim, pelo simples fato de que, para você, foi um gesto natural. Esta gratidão será eterna. Em nome dele, também agradeço a todos os demais professores que participaram positivamente da minha educação básica e superior.

Aos amigos mais próximos, que são confidentes, aqueles que escutam as angústias e se alegram com as vitórias. Agradeço pelo trisal, Caio e Anita, ao Zé, Rodrigo, Luiza Moraes, Luiza Soalheiro, Paula, Pedro, Matias, Felipe Galego, Ana Cristina e Ana Carolina.

Agradeço aos colegas da Pós-graduação, com os quais a labuta e as trocas de leituras possibilitaram um diálogo sempre constante e de muita riqueza. A pesquisa, que por vezes é tão isolada, ganha outros ares graças a estes parceiros que tanto compartilham neste processo. Sou muito grato, seja pela nova casa – a UFMG, que agradeço por Daniel, Patrícia Vieira, Patrícia Gazire, Rodrigo, Beatriz, Paula, Caroline, Thaís Viana, Thaís Dutra e Gladston, ou na velha gestora – PUC-MG, a que agradeço por Davi, Jamir, Diogo, Maria Walkiria, Bárbara Lobo, Bárbara Brum, Boninho, Leo Côrrea, Leo Wykrota, Leo Ferraz, Daniel, Fred, Bernardo Duarte, Bernardo poeta, Gustavo Nassif e Bruno. Todos vocês são muito importantes na minha jornada acadêmica.

Durante esta pesquisa pude participar de dois grupos de estudos nominalmente citados no trabalho: o Grupo de Pesquisa em Lévinas e o GPDA-UFSC. Agradeço a todos integrantes dos dois grupos pelos ensinamentos e indicações de leituras e caminhos. Aprendi muito com vocês, em especial, no primeiro com Gregory Rial, Jonas e Klinger, e no segundo com o professor José Rubens Morato Leite e Luiz Fernando.

Agradeço a todos os envolvidos em políticas públicas que buscam a inserção do pobre no ensino e que financiam a ciência no Brasil. Em tempos de ataque ao conhecimento sólido e humano, fica mais evidente como são imprescindíveis as bolsas e mecanismos que estruturam a educação em nosso país. Sem essas políticas eu não teria caminhado tão longe, meu esforço seria nada sem estas oportunidades.

Por fim, a quem dedico este trabalho, agradeço muito ao amor da Amora e da Margarida. Não houve se quer uma página escrita nesta tese sem que elas estivessem, literalmente, ao meu lado, com aquele olhar de quem confiaria que vai dar certo. Com o companheirismo incondicional. Agradeço a essas meninas que me ensinaram que além do Cruzeiro eu também poderia ter outros amores eternos!

Todos os agradecimentos aqui são pouco, assim como eu seria quase nada sem vocês. Agradeço-os de coração.

“O mundo pinta naturezas mortas, sucumbem os bosques naturais, derretem os pólos, o ar torna-se irrespirável e a água imprestável, plastificam-se as flores e a comida, e o céu e a terra ficam completamente loucos.

E, enquanto tudo isto acontece, um país latino-americano, o Equador, está a discutir uma nova Constituição. E nessa Constituição abre-se a possibilidade de reconhecer, pela primeira vez na história universal, os direitos da natureza.

A natureza tem muito a dizer, e já vai sendo hora de que nós, os seus filhos, paremos de nos fingir de surdos. E talvez até Deus escute o apelo que soa deste país andino, e acrescente o décimo primeiro mandamento, que ele esqueceu nas instruções que nos deu lá do monte Sinai: "Amarás a natureza, da qual fazes parte".

Um objecto que quer ser sujeito. (...)

Reduzida a uma mera fonte de recursos naturais e bons negócios, ela pode ser legalmente maltratada, e até exterminada, sem que as suas queixas sejam ouvidas e sem que as normas jurídicas impeçam a impunidade dos criminosos. No máximo, no melhor dos casos, são as vítimas humanas que podem exigir uma indemnização mais ou menos simbólica, e isso sempre depois que o mal já foi feito, mas as leis não evitam nem detêm os atentados contra a terra, a água ou o ar.

Parece estranho, não é? Isto de que a natureza tenha direitos... Uma loucura. Como se a natureza fosse pessoa! Em compensação, parece muito normal que as grandes empresas dos Estados Unidos desfrutem de direitos humanos. Em 1886, a Suprema Corte dos Estados Unidos, modelo da justiça universal, estendeu os direitos humanos às corporações privadas. A lei reconheceu para elas os mesmos direitos das pessoas: direito à vida, à livre expressão, à privacidade e a todo o resto, como se as empresas respirassem. Mais de 120 anos já se passaram e assim continua sendo. Ninguém fica estranhado com isso. (...) ” (A natureza não é muda por Eduardo Galeano, publicado em seminário Brecha)

“Cresci brincando no chão, entre formigas. De uma infância livre e sem comparamentos. Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação.

Porque se a gente fala a partir de ser criança, a gente faz comunhão: de um orvalho e sua aranha, de uma tarde e suas garças, de um pássaro e sua árvore. Então eu trago das minhas raízes criancieiras a visão comungante e oblíqua das coisas. Eu sei dizer sem pudor que o escuro me ilumina. É um paradoxo que ajuda a poesia e que eu falo sem pudor. Eu tenho que essa visão oblíqua vem de eu ter sido criança em algum lugar perdido onde havia transfusão da natureza e comunhão com ela. Era o menino e os bichinhos. Era o menino e o sol.

O menino e o rio. Era o menino e as árvores.” (Manoel por Manoel de Barros, em *Meu quintal é maior do que o mundo*, p. 14).

Amora e Margarida

A flor me cheira desconfiada
com passos furtivos, corre pelo corredor
em seus tons amarelo, preto e branco
Margarida mia com fervor

Noutro canto
a fruta descansa sobre quadrados coloridos
tons de mel e caramelo
com seu pelo bagunçado,
Ah Amora!
Jabutica-me nos olhos

Nesta tríade, biodiversa,
Resta-me comungar, em vez de comparar,
partilhar,
Não dividir,
Calor, pão, amor, cafuné. (setembro de 2022)

RESUMO

A pesquisa foi realizada a partir do questionamento sobre a existência de uma ética para com formas de vida não humanas a partir da teoria de Emmanuel Lévinas, bem como analisar se uma resposta positiva traria também alterações no direito ambiental. Como objetivo, além de investigar e responder estes dois pontos, buscou-se aprofundar na questão da alteridade e da diferença radical como forma de contrapor ao movimento de totalização do Eu e, como consequência, como o Direito, em especial o ambiental, necessita abarcar múltiplos valores como manifestação de não-indiferença diante do Outro. Para tanto, buscou-se fazer uma interpretação sistêmica de Lévinas, com auxílio de leituras realizadas por outros autores e pela forma desconstrutivista de Jacques Derrida. Assim, foi apontado como em Lévinas é possível construir uma ética da alteridade e uma política na qual animais, vegetais, ecossistemas, dentre outros, devam ser protegidos por si, sem a necessidade de uma utilidade para o ser humano. Tem-se que os resultados expostos constroem um argumento para afastar o fundamento antropocêntrico presente na prática do direito ambiental e traça caminhos e dá exemplos de como analisar o Direito sob uma ótica ética de um humanismo do Outro.

Palavras-chave: Lévinas. Derrida. Ética. Direito Ambiental. Direitos dos animais. Direitos da natureza.

ABSTRACT

The research was carried out based on the questioning about the existence of an ethics towards non-human life forms based on Emmanuel Lévinas' theory, as well as analyzing whether a positive answer would also bring changes in environmental law. As an objective, in addition to investigating and answering these two points, we sought to delve into the issue of alterity and radical difference as a way of countering the totalizing movement of the "I" and, as a consequence, how Law, especially environmental Law, needs to embrace multiple values as a manifestation of non-indifference to the Other. To this end, we sought to make a systemic interpretation of Lévinas, with the help of readings by other authors and by Jacques Derrida's deconstructivist way. Thus, it was pointed out how in Lévinas it is possible to build an ethics of alterity and a politics in which animals, plants, ecosystems, among others, should be protected by themselves, without the need of a utility for the human being. The results exposed construct an argument to move away from the anthropocentric foundation present in the practice of environmental law and trace paths and give examples of how to analyze law from an ethical viewpoint of a humanism of the Other.

Keywords: Lévinas. Derrida. Ethics. Environmental law. Animal rights. Rights of nature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. DIREITO AMBIENTAL NO BRASIL: APONTAMENTOS SOBRE O ESTADO ARTE.....	18
1.1 A crise ecológica e as pegadas do homem na Terra	18
1.2 O Direito ao Meio Ambiente ecologicamente equilibrado.....	28
1.3 Antropocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo no Direito Ambiental brasileiro	37
1.4 Suspensão dos (pré)conceitos – <i>epoché</i> – síntese dos argumentos	68
2. ALTERIDADE, ÉTICA E JUSTIÇA EM EMMANUEL LÉVINAS	70
2.1 Lévinas e fenomenologia, uma introdução.....	73
2.2 O Mesmo e o Outro: transcendência e infinito	78
2.3 Alteridade e ética: Rosto, Sensibilidade e substituição	83
2.4 Terceiro, Justiça, Direito e o Dizer	98
3. O OUTRO NÃO HUMANO A PARTIR DE LÉVINAS E COM DERRIDA....	107
3.1 Aquém, além e a partir de Lévinas.....	107
3.2 Por uma alteridade totalmente Outra	111
3.3 Ética, alteridade e diferentemente Outro.....	120
3.4 Lévinas e entes ambientais: ética e política.....	135
3.5 Derrida, Différance e uma desconstrução ética a partir de Lévinas	160
3.6 Derrida, o animal autobiográfico e o animot.....	168
3.7 Humanismo do Outro Homem : por uma hospitalidade estendida	185
4. DIREITO AMBIENTAL E ALTERIDADE: Caminhos não antropocêntricos	201
4.1 Por um direito ambiental do cuidado e da responsabilidade.....	204
4.2 Direito ambiental, solidariedade e políticas públicas.....	208
4.2.1 Políticas públicas, direito ambiental e alteridade: agroecologia como caminho possível?	217
4.3. Trilhas para o direito ambiental no Brasil: críticas e propostas	229
4.3.1 Por uma nova jurisdição altera e ecológica	231
4.3.3 Direitos dos animais, vegetais, da vida.....	246
CONCLUSÕES	268
BIBLIOGRAFIA	271

INTRODUÇÃO

A introdução de uma pesquisa geralmente contém uma breve justificativa que explique o que levou o pesquisador a encarar aquele problema. Diante disso, o leitor se depara com nosso primeiro desafio logo nestas linhas iniciais, afinal, como explicar o porquê decidimos explorar os caminhos de uma ética aplicada à ecologia e ao direito?

Poderia destacar, como motivação para este trabalho, a interação desde criança com os cães e gatos da família. Também poderia dar destaque para a criação de passarinhos e codornas pelo meu pai. Não estaria errado mencionar a admiração por pequenos riachos, por trilhas nos morros de Minas, pela sensação de alegria e temor diante do mar. Haveria a possibilidade de narrar sobre a felicidade de ainda na primeira infância colher uma melancia ou várias jabuticabas no pé, ou da sensação de mais vida quando minha mãe me levava para as roças de Minas.

Porém, talvez todas essas justificativas ficariam muito poéticas e consideradas marginais em um texto acadêmico. Quem sabe ficaria mais adequado em versos preambulares? Ou será que Derrida e Lévinas esperariam justamente esta postura na exposição?

Mesmo em um contexto de muito discurso ambientalista e denúncias sobre o caminho catastrófico que a humanidade tem trilhado, até boa parte da minha juventude o tema do cuidado com o meio ambiente não era uma preocupação pessoal ou acadêmica.

Foi necessária a afetação. Tive que ser interrompido por um olhar que indagava se voltaria no fim do dia, se eu teria responsabilidade com sua existência, se eu realmente iria doar todo cuidado possível e impossível, até mesmo na pressa para abrir a porta e receber o gesto de carinho.

Por isso é importante destacar que esta pesquisa não existiria sem a face da Amora, uma cadela que entrou em minha vida no ano de 2013, época em que eu já estudava Emmanuel Lévinas para a dissertação de mestrado. Como disse o professor Nilo, na data daquela defesa: “hoje a Amora está parindo filhotes e nós estamos te parindo aqui na PUC”. A frase trazia profeticamente que a ética da maternidade da Amora era também uma ética dos professores para comigo, momento que ainda não havia em mim o problema que apresentaremos, mas tinha sido gestado um ambiente de reflexões contínuas sobre as teorias levinasianas.

Aquela pesquisa, sobre a qual havia me debruçado para delinear alguns parâmetros teóricos de exigência de responsabilidade por parte dos juízes contra uma ideia neoformalista, tinha possibilitado o aprendizado sobre a ética levinasiana e sobre um outro olhar do papel do Direito na sociedade que refletirá em diversos momentos desta tese. Os estudos em Lévinas continuaram no âmbito do *Grupo de Pesquisa Estudos Levinasianos e Alteridades* ligado à Faculdade Jesuíta, ainda que eu ainda estivesse sem tema específico a aplicar o que era aprendido.

Neste contexto, aumentou o interesse gradual sobre meu papel enquanto ser que consome o planeta Terra. A preocupação com a Amora ganhou também a reflexão sobre a alimentação, sobre como a produção de alimentos tem destruído o solo, o ar e a água, em seguida a percepção de como as chuvas têm mudado seus ciclos, para depois me dar conta que todas as atividades que realizo cercadas de vida florestal têm sido cada vez mais ameaçadas.

Introduzido em tópicos de direito ambiental, compreendi que o debate jurídico nesta seara era repleto de argumentos que desconsideravam o valor de outros seres que não os seres humanos, que o pensamento moderno repercutia diversas posturas nas quais o meio ambiente seria apenas elemento para a satisfação de desejos da espécie humana. Os argumentos conflitavam com toda a experiência da minha existência, em que a vida de animais e plantas seriam sempre atores de grande importância. Os livros e manuais de direito ambiental traziam premissas que eram contrárias à minha afetação pela Amora e toda outra vida não humana ao meu redor. Eu não poderia negar minha Sensibilidade, no melhor estilo levinasiano.

Poderia dizer que a cereja do bolo foi a Amora, mas correria o risco de soar como redundância de frutas. Com a sua face diária, ela estava ali para me afetar, para dizer que este fundamento no direito ambiental é falacioso e sem sentido, pautado em um egocentrismo. Eu já sabia nomear de outras formas, afinal, Lévinas teria me ensinado que tal fato é uma manifestação da mesmidade e da totalização, este movimento de teorizar em uma compreensão em que as diferenças são aniquiladas a partir da identificação do Eu. Apesar disto, até então não havia me deparado com qualquer estudo nacional que analisasse este fundamento teórico do direito ambiental no Brasil em face de uma ética da alteridade em Emmanuel Lévinas.

Dito isso, podemos dizer que o fundamento da pesquisa foi justamente o incômodo com o argumento teórico que instrumentaliza qualquer existência que não a humana. Havia um olhar ético de indiferença e, como consequência, os efeitos desta

perspectiva sobre o direito ambiental. Além disso, faço questão de frisar que compreendemos que este incômodo se deu justamente pelo deslocamento causado pela sensibilidade, enquanto abertura para o movimento ético que Lévinas também diz, diante da face de tantos entes da natureza, em especial da Amora e confirmado no decorrer da pesquisa com a presença da gata Margarida.

Outrossim, as pesquisas iniciais desenvolvidas para construir o primeiro projeto apresentado a este Programa de Pós-Graduação indicavam que existia um debate teórico com disputa de narrativas e interpretações sobre qual pensamento trazia o fundamento do direito ambiental pátrio, se o bio, o eco o antropocentrismo. O objetivo inicial, portanto, era embasar críticas contra o antropocentrismo.

Assim, inicialmente levanto um problema principal que era: “há nas obras de Emmanuel Lévinas uma ética para com os entes ambientais tais como animais, rios, florestas, dentre outros?”, que certamente é o centro da tese que será defendido aqui. Todavia, isoladamente a pergunta estaria localizada somente no debate da filosofia, sem se justificar enquanto um trabalho do Direito.

Por isso, além da investigação sobre a pergunta acima, também tínhamos como pressuposto que, sendo afirmativa a resposta, passo a indagar “é possível construir um argumento não antropocêntrico para o direito ambiental a partir da ética de Lévinas?”.

Diante destas duas questões é que esta pesquisa se desenvolveu, certo de que busquei um olhar transdisciplinar para responder às duas indagações e construir processos argumentativos que transbordassem apenas uma perspectiva teórica, como havia pensado antes da fase final da escrita.

Para tanto, a exposição da pesquisa se dará em quatro capítulos com divisões que representam suas etapas, em uma sequência determinada para facilitar a compreensão do texto.

No primeiro capítulo, o estado da arte do direito ambiental no Brasil é descrito naquilo que diz respeito à importância do debate, o objeto de estudo do direito ambiental, a discussão sobre as correntes filosóficas que mais são citadas para justificar a proteção ambiental e ao final uma suspensão sobre as fragilidades desta teoria e como ela precisaria passar por um crivo ético a partir de Lévinas.

No segundo capítulo, apresento Emmanuel Lévinas ao leitor. Na própria escrita, há algumas considerações metodológicas importantes que merecem atenção, como a ausência de pretensão de se esgotar e sintetizar uma teoria tão complexa e uma linguagem própria do autor que exige algumas grafias que fogem à regra clássica do

português. A intenção com o capítulo, portanto, é abordar o sentido ético a partir do Outro na filosofia levinasiana, bem como estabelecer um diálogo com elementos como a mesmidade, a totalização, a transcendência, o Infinito, o Rosto, dentre outros.

O capítulo terceiro também trabalhará as teorias de Lévinas, porém mais aplicadas ao problema inicial, de tal forma que os elementos ali abordados sejam capazes de construir um argumento sólido para afirmar que, ainda que o autor tenha tratado muito pouco sobre animais e natureza, há na teoria analisada um rico substrato para fundamentarmos que o Outro não é apenas um Outro homem, mas um totalmente Outro – sem adjetivos. Assim, se o capítulo dois tem um exercício de interpretação que se aproxima da descrição de conceitos básicos, o seguinte terá um exercício hermenêutico mais árduo, no intuito de analisar um debate sob a ótica do autor, que por sua vez disse pouco sobre o tema.

A construção do referido capítulo tem a presença de Jacques Derrida como um ponto que tangencia a teoria levinasiana e a todo o tempo compartilha de um lugar comum para auxiliar na argumentação. Assim, trago Derrida como um intérprete de Lévinas, como alguém que desconstrói ideias e que neste processo nos auxilia a pensar a condição do animal, o respeito com o meio ambiente, o ser humano como autobiográfico e violentador para com o diferente. Para ler a questão do antropocentrismo aplicada à questão ambiental, Derrida não assume o papel central como Lévinas, mas, sem ele, a construção seria menos rica em diversidade de pensamentos e estaria limitada em legitimação, considerando que ele foi um dos principais autores da filosofia a dialogar com nosso referencial teórico.

Ao construir nos capítulos dois e três uma linha de raciocínio que busca tratar a ética e o Direito a partir da alteridade radical, chego, ao final desta parte, com a tese de que um pensamento ético não poderia admitir a soberania da totalização e da mesmidade a ponto de instrumentalizar todas as formas de vidas que não fossem humanas, tratando-as apenas como meio para a satisfação dos desejos humanos. De forma contínua, fundamento que o Direito deve ser inspirado pela ética e, conseqüentemente, deve trazer em sua construção maneiras de tutelar todas as formas de vida, sem a ótica antropocêntrica a guiá-lo. Há, neste argumento, a proposta de mudança imediata na hermenêutica das normas ambientais e abertura para evolução do ordenamento jurídico em sentido ético.

No último capítulo, busco não só afirmar de forma contundente que o Direito necessita ser Desdito pela ética da alteridade, como aponto que um ordenamento

jurídico não antropocêntrico deve trazer uma proteção a partir do cuidado e da solidariedade interespecies. Alguns exemplos foram trazidos para que os argumentos teóricos não ficassem descolados da realidade, de tal forma que fosse possível trazer críticas ao *status quo* e apresentar propostas que indicam um caminho não antropocêntrico ao direito ambiental no Brasil. Nesse sentido, abordo algumas políticas públicas em matéria ambiental, com foco na produção alimentar, questões relativas à hermenêutica e postura dos julgadores, a perspectiva de um processo estruturante como facilitador para que o Rosto dos entes não humanos seja visto no litígio, bem como sobre direitos dos animais e da natureza.

As conclusões apontaram que é possível ler as teorias de Lévinas como uma ética da alteridade que inclua outros seres não humanos e que a consequência disto é um sistema de justiça que tem como mandamento o cuidado para todos, independentemente de interesse do ser humano sobre as outras vidas. A análise do estudo ainda buscou abordar alguns pontos do direito ambiental que podem e devem ser vistos a partir desta percepção ético-jurídica. Certamente, não esgotei as análises e críticas possíveis, mas acredito que realizei a abertura a partir de um argumento que poderá fomentar diversos outros debates no direito ambiental.

No aspecto metodológico, é importante frisar que a escrita foi realizada sob a vigília de não nos ocultarmos no mito da neutralidade, como denunciou Lévinas sobre a história: “O juízo da história pronuncia-se sempre por contumácia. A ausência da vontade nesse julgamento consiste no facto de ela só se apresentar nele na terceira pessoa. Ela figura nesse discurso como num discurso indirecto em que já perdeu a sua contenção de unicidade e de começo onde já perdeu a palavra.” (LÉVINAS, 1980, p. 220).

O trecho mostra que, para o autor, essa tentativa que faço aqui, de dizer e desdizer, de pesquisar e refletir a partir do discurso ético, somente pode ser feita na unicidade. Acreditar que os dados foram postos e que o pesquisador faz a revelação do que é encontrado, em busca da verdade neutra, seria contraditório com o próprio Lévinas, que nesta tese possui um papel de marco teórico. Neste sentido, não posso adotar a regra majoritária das pesquisas acadêmicas em que a escrita impessoal é feita na terceira pessoa.

Isso não significa que os subjetivismos possam imperar quando trago nosso caminho trilhado. Pelo contrário, a tentativa de uma pesquisa sob este prisma ético é, de dentro do possível, sair de si para tratar com não-indiferença outras formas de vidas e

outro modo de ser no mundo, de ver o mundo. A escrita deve dar testemunho do Outro e do Terceiro.

Sei, portanto, que não serei neutro, tenho unicidade enquanto escrevo, ainda que sob uma forma de estudos conjuntos e sob orientação, razão pela qual optamos por escrever na primeira pessoa do plural. Ao mesmo tempo em que há a tentativa de escrever sobre quem tentamos testemunhar, trarei minha marca e meus vestígios – do pesquisador, da orientação e dos diálogos no meio do caminho. Ainda, apesar desta escolha, aqui na introdução também redigi na primeira pessoa do singular para demarcar o espaço da sensibilidade e da afetação que motivaram o início dos estudos.

Dessa forma, ao longo do texto serão encontradas várias justificativas sobre a escolha metodológica, para expor a tentativa de coerência, além de deixar registrada a limitação.

Esta pesquisa foi realizada, em grande parte, no contexto de uma pandemia em que mais de seiscentos e oitenta mil brasileiros morreram em decorrência da Covid-19. Todos os sentimentos e angústias, misturados com as palavras e interpretações, nunca poderão ser ocultados, ainda mais com a crença de que quanto mais formos violentos com a mãe natureza, mais interações negativas, como estas, ocorrerão. Por outro lado, esta tese é apresentada com a esperança de que o olhar nos olhos, ou nas raízes, nas asas, na lambida, no gelado de uma água corrente, na umidade de uma terra, no respirar do ar... poderá nos salvar enquanto condição humana, enquanto seres possíveis de amor para com o próximo, ainda que mais diferente.

Os estudos aqui apresentados possuem este traço: o de acreditar que, a partir da aproximação e reflexão sobre outras formas de vida, na saída do império do ego, será possível reduzir a violência com a mãe natureza e com nossos irmãos nesta vida.

1. DIREITO AMBIENTAL NO BRASIL: APONTAMENTOS SOBRE O ESTADO ARTE

O desenvolvimento e a construção das ideias que serão defendidas neste texto, inicialmente, exigem que sejam feitos uma delimitação e um panorama em que se exponha uma noção sobre o Direito Ambiental, ao mesmo tempo que traga uma visão da teoria a qual a presente tese pretende refutar ou, sobre outra forma de dizer, trazer um caminho alternativo.

Não pretendemos esgotar todas as maneiras que o meio ambiente e sua proteção jurídica são analisados no Direito nacional, mas, de alguma forma, estabelecer quais são os principais conceitos atribuídos a esta esfera de direitos e, principalmente, como vários autores afirmam que existem três correntes teóricas que a fundamentam: o antropocentrismo, o ecocentrismo e o biocentrismo.

Por isso, neste capítulo trataremos um contexto sobre como o Direito Ambiental é percebido e o que dizem as teorias que analisam seus fundamentos sob cada uma das três perspectivas. Antes, é necessário justificar a importância do objeto analisado, razão pela qual exporemos uma breve contextualização da crise ambiental que vivemos.

Ao final, o leitor terá uma visão geral sobre o debate com foco na perspectiva antropocêntrica que, por sua vez, será o centro de críticas posteriores com a apresentação de um novo caminho.

1.1 A crise ecológica e as pegadas do homem na Terra

A crise ambiental e a forma com a qual o meio ambiente tem sido objeto de destruição parecem para muitos quase auto evidentes, como um dado óbvio que não precisa ser debatido. Apesar disso, há movimentos políticos e culturais que tentam negar o aquecimento global e os riscos socioambientais que vivemos, como aponta Bruno Latour (LATOURE, 2020) ao narrar a negativa do representante norte americano ao acordo de Paris. Por tal razão, trazemos um olhar sobre a necessidade de se atentar para a crise que vivemos.

Uma perspectiva possível de iniciarmos é com a obra de Ulrich Beck (2011), Sociedade de risco: rumo a outra modernidade, em que logo no início o autor expõe

como o individualismo moderno e a era pós-industrial trouxeram perigos socioambientais com grande paradoxo.

A modernidade teria trazido um discurso de oposição entre a natureza e a sociedade, que por sua vez colocou a exploração e dominação dos recursos naturais como obstáculos e possibilidades de desenvolvimento social. Em razão disso, sociedade e meio ambiente entram em colapso e passam por diversas crises e perigos que expõem todos a riscos.

O autor faz um diagnóstico que aborda como os acontecimentos espalhados pelo mundo provam os riscos que as diferentes formas de vida e relações de produção trazem à vida da humanidade, dos animais e das plantas. Exemplos como a contaminação de alimentos, a escassez de água potável, e grandes desastres como em Chernobyl são citados para demonstrar como a realidade global é de uma crise, que também não pode ser separada entre social e ambiental.

Beck traz o fato de que vivemos um acúmulo de riscos que se tornaram onipresentes no atual cenário, sendo necessária a transformação dos modelos de vida para que possamos ter um futuro minimamente digno.

A partir da leitura de Bruno Latour (2020), nos deparamos com o termo Antropoceno. A expressão também foi identificada em outros textos como o de Alexandra Aragão (2017) e Ingo Wolfgang Sarlet e Tiago Fensterseifer (2019) e merece atenção para compreender o momento da história da vida na Terra e a necessidade de mudança de sentido.

Leite et al (2017-A) mencionam que o termo teria aparecido inicialmente em trabalho escrito por Paul J. Crutzen (2002). O trabalho de Crutzen expõe como o século XVIII teria trazido alterações impactantes no planeta Terra. Para o autor, desde então, foram grandes as mudanças comportamentais da humanidade, como a industrialização, o crescimento populacional fundado na exploração dos recursos naturais, o desaparecimento de florestas tropicais, o uso de combustíveis fósseis, fertilizantes químicos, adição de muitas substâncias tóxicas ao meio ambiente.

Indicativos como o acúmulo dos gases carbono e metano nos polos globais, o aquecimento do planeta e a destruição acelerada da camada de ozônio comprovariam como todo este impacto do ser humano na Terra teria sido significativo a ponto de inaugurar uma nova era geológica. O artigo ainda indica a necessidade de mudanças de comportamentos em escalas e de uma aceitação internacional para que essa situação seja revertida.

Outra referência que corrobora a descrição deste estado de crises em que vivemos é a de Johan Rockstrom et al (2009), texto em que são expostos diversos dados que comprovam como o ser humano não só tem trazido uma variedade de impactos relevantes ao planeta, como também tem rompido diferentes limites que acarretam em uma irreversibilidade dos recursos ambientais.

As mudanças ambientais ocorridas no último século trouxeram uma instabilidade que não ocorria nos últimos dez mil anos. Corroborando o olhar de Crutzen (2002), desde a revolução industrial estamos em uma nova era, o antropoceno. Essas mudanças têm causado diversas catástrofes globais, levando as condições de sobrevivência a um limite perigoso.

Após a consulta ao referido trabalho, foi lançado o documentário *Breaking Boundaries: The Science of our Planet* (Rompendo barreiras: Nosso planeta, 2021), em que o autor Johan Rockstrom atua junto de David Attenborough explicando de forma didática todos esses limites planetários que são tratados no artigo de 2009. Além disso, o documentário, lançado em 2021, traz muitos dados sobre como a cada ano há mais avanços na destruição do planeta e suas condições de vida, que precisam ser revertidos imediatamente.

O documentário, assim como o trabalho publicado em 2009, mostra a necessidade da alteração de comportamentos humanos e do modelo de vida adotado após as revoluções modernas para que os limites planetários sejam imediatamente respeitados, além da necessidade de se buscar a recuperação dos danos causados. Inclusive, a proposta do trabalho elenca nove limites por setores que merecem imediata atenção, como a temperatura do planeta, o buraco na camada de ozônio, a perda da biodiversidade, dentre outros.

Carolina Bahia e Melissa Melo (2022) fazem leitura destes eventos que rompem as barreiras dos limites planetários, que causam estresse ecológico e um desequilíbrio que os sistemas naturais não podem absorver. Além disso, correlacionam esta crise à propagação de doenças zoonóticas e ressaltam a grande possibilidade da propagação do novo coronavírus ter se dado por estes fatores.

Os distúrbios ambientais causados pelo grande impacto do ser humano na Terra aumentaram a interação entre espécies de seres vivos que naturalmente não ocorreria, propiciando a propagação de doenças que em tempos remotos não existiriam.

Uma outra análise sobre o colapso em que vivemos é feita por Edward Osborne Wilson (2008), que salienta como há uma tendência das pessoas negarem a violação do

que tem ocorrido com a vida na Terra e como ignoram “o princípio histórico de que as civilizações entram em colapso quando seus ambientes naturais se deterioram” (WILSON, 2008, p. 9). Por causa desta cegueira, a realidade não muda, e o cenário do ambiente natural é de uma grande degradação em razão das atividades humanas.

Wilson ainda expõe como, ainda que fosse admitido que as outras formas de vida não possuam valor, é um risco viver com pouca variação genética e que essa é uma preocupação necessária na atualidade. Como um exemplo, ele cita que a dieta da grande maioria dos humanos hoje está fundada em apenas quatro tipos de gramíneas: o trigo, o arroz, o milho e o painço. Uma adversidade climática ou de desequilíbrio com pragas específicas poderiam comprometer a sustentabilidade alimentícia dos humanos muito além das dificuldades que já temos.

A solução por ele apresentada passa pela utilização do conhecimento científico humanizado e a percepção da conexão espiritual que o ser humano tem com a natureza. Neste sentido, podemos interpretar que há uma posição do autor de que não somos externos à natureza, como entes separáveis, mas elementos desta grande biodiversidade.

Importante perceber que a biodiversidade trabalhada pelo autor se trata das múltiplas formas de vida. E, mais do que isso, falamos da importância da consciência do papel de cada ente no todo. Wilson, que é lembrado por José Franco (2013) como quem criou a palavra biodiversidade – termo que representa a contração de diversidade biológica, destaca que precisamos fazer as pazes com o planeta.

O autor continua e traz que a biodiversidade é desconhecida pelas pessoas, bem como não é observada a importância e a necessidade de uma harmonia na variação das espécies de vida. Por isso Wilson defende a solução pelo conhecimento e a educação, uma conscientização de que cada vida deve ser protegida por compor um todo que busca um equilíbrio. Há pelo autor um imperativo ético que é a proteção pela biodiversidade que oscila entre cada espécie e o equilíbrio do todo.

Em um livro crítico e propositivo a novos caminhos, Alberto Acosta (2016) também traz seu olhar de como a vida moderna, imposta como um modelo do colonizador globalizante moderno, acabou por impor formas de sucessivas violações dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza.

O autor expõe que o modelo capitalista vigente, preenchido com valores antropocêntricos, auxiliou no divórcio entre a Natureza e o homem. As ideias economicistas vigentes, de um progresso contínuo e instrumental, estimulam a

utilização do homem como mão de obra barata, da mesma forma que instrumentaliza a natureza para o acúmulo de capitais.

Em entrevista, o mesmo autor ainda destaca:

“Do ponto de vista do capitalismo, a natureza está aí para ser explorada, para ser privatizada, para ser subordinada às necessidades do homem. Não, errado: às demandas do capital, não do homem – é importante apontar isto.” (ACOSTA, 2017)

Essa percepção e análise do autor expõem bem como a visão antropocêntrica do capitalismo instrumentaliza tanto o próprio homem quanto a natureza, para que o próprio sistema economicista continue em sua lógica.

Acosta faz acertada reflexão ao dizer que, sendo a natureza uma fonte de vida com limite, continuar explorando-a como se suas possibilidades fossem infinitas é na verdade um caminho de “suicídio coletivo” (ACOSTA, 2016, p. 34).

O autor afirma como a visão imediatista do homem não percebe o próprio paradoxo econômico que vivemos. Ao estabelecer metas de crescimento contínuos sem repensá-las, há o incessante e crescente impacto da humanidade na natureza enquanto esquecemos que somos parte dela e, assim, acabamos por comprometer a própria possibilidade de uma economia no futuro. Destruir a vida e sua diversidade é acabar com a base de qualquer modelo econômico futuro.

É por isso que, dentre outros argumentos destacados pelo autor, precisamos compreender que esta modalidade de vida consumista e sem uma reavaliação de sentido não possui expectativa a longo prazo. Apesar da importância da técnica e da ciência, é necessário conciliar os saberes e sabedorias, tornando-se imprescindível encontrarmos caminhos democráticos e que sejam pautados pela ética.

Acosta propõe que a guinada de comportamento da sociedade seja feita o quanto antes. Esta reflexão é feita a partir da língua *kichwa*, com o termo *sumak kawsay*¹, que em espanhol poderia ser traduzido como *buen vivir* ou no português como o bem viver. Fugiria aos objetivos deste trabalho aprofundar no termo, mas é necessário compreender as críticas trazidas pelo autor e a necessidade de revermos o pensamento ético com o meio ambiente diante da exploração da natureza, bem como de uma resposta jurídica a este momento que vivemos. Em última instância, assim como pretendemos com o

¹ Apesar da tradução trazida para o espanhol e para o português, o termo carrega um sentido próprio, uma percepção filosófica de parte dos povos originários da América do Sul, no caso utilizado a partir da herança cultural presente no Equador. O tradutor da obra consultada destaca inclusive que a expressão necessita ser compreendida enquanto um pensamento que busca imaginar outros mundos, apresentar outros futuros plurais e uma conexão indissociável com a natureza, se interpretamos com a referida obra de Acosta (2016).

presente trabalho, Acosta também apresenta uma questão de fundamento teórico e com uma revisão de sentido sobre nossa relação com o meio ambiente.

Em uma reflexão filosófica, Maria Helena Megale também aponta a partir de um olhar da fenomenologia como “as decorrências das garimpagens e das queimadas constituem desertificações dos mundos de todos nós” (MEGALE, 2009 e p. 223). Um olhar de como os danos trazidos na Amazônia, por exemplo, são formas de violentar o meio ambiente que vivemos e o outro, o próximo, ao passo que, movidos por interesses individualistas, alguns acabam por restringir o direito de outros terem uma vida sadia.

Nesta reflexão, retiramos da autora como tem sido presente ao comportamento humano uma ausência de reflexão ética, de perguntas sobre o sentido, e que tem trazido danos irreparáveis à saúde e ao planeta Terra. Poder refletir sobre o cheiro de uma rosa como forma de resistência da instrumentalização dos recursos naturais é necessário para rompermos a ideia de uma humanidade que tem poder sobre todas as formas de vida presentes no mundo.

Zaffaroni (2011) também segue as críticas de Acosta para afirmar que é necessário sairmos deste modelo socioeconômico, que é uma fábula acreditar que os interesses do mercado sozinhos farão mudanças para frear a destruição ambiental e iniciar mudanças concretas da nossa relação com o meio ambiente.

Apesar das visões e vozes presentes pelo mundo que alertam para necessidades de se pensar alternativas para o meio ambiente e outras formas de nos relacionarmos com as questões ambientais, Latour (2020) mostra como existem interesses pessoais e forças de poderes que negam fenômenos como o aquecimento global para se posicionarem em sentido totalmente oposto às preocupações que descrevemos nas últimas páginas.

O autor marca temporalmente o fim da guerra fria com um movimento de desregulamentação com a “negação da existência da mutação climática” (LATOUR, 2020, posição 57).

Latour afirma que classes dirigentes pelo mundo, ao perceberem os problemas ao quais estamos diante e a ausência de um mundo no futuro possível a ser compartilhado, prefeririam realizar uma fuga². A questão climática não é apenas uma consequência do modo de operar dessas classes dirigentes que possuem poder político e

² O filme Não olhe para cima (2021), publicado durante o último ano desta pesquisa, traz uma metáfora que parece se encaixar perfeitamente na análise de Latour, na qual pessoas com grandes poderes na sociedade negam o destino catastrófico do planeta e em vez de buscar soluções acabam escolhendo fugir para outra realidade.

econômico, ela é também causa da reafirmação da desregulamentação e de condutas individualistas que propiciaram o aumento de desigualdades.

O destaque dado à fala do ex-presidente norte americano, Donald Trump, em que ressalta que os americanos não pertencem ao mesmo mundo que os demais mortais é significativa e reforça a análise sobre esta fuga, ou o que também temos ouvido como negacionismo. No referido livro, Latour (2020) busca trazer uma tese sobre o aterrar que não nos cabe aqui analisar, mas é importante perceber como sua leitura coaduna com parte da preocupação que move esta pesquisa, qual seja, o risco pelo qual as formas de vida passam em razão da distribuição do planeta e como há diversos fatores envolvidos, o que inclui a geopolítica e o pensamento antropocêntrico que guia as classes dirigentes mencionadas pelo autor.

Com um olhar que transita entre uma transdisciplinaridade científica e uma hipótese filosófica, o físico Fritjof Capra (1996) cita como o mundo passa por uma crise ambiental que pode se tornar irreversível³, em que as áreas das ciências documentam os danos que o homem tem causado ao meio ambiente e que, apesar disso, existe uma crise de percepção.

Para o autor, a forma como o ser humano vê a vida precisa mudar, uma mudança de paradigma tão marcante quanto a revolução copernicana. Para isso, é importante compreender que a vida possui grande complexidade e uma interrelação sistêmica, sendo necessário superar a visão mecanicista que isola as partes, para termos compreensão de como a vida está fundada em uma teia e como há dependência entre os seres vivos. Há a necessidade de se perceber a crise ambiental e de maneira holística assumir uma postura responsável, em uma ecologia profunda.

Os acontecimentos recentes referentes a desastres ambientais e às demais formas de degradações intensificadas ao meio ambiente apontam que, caso o homem não mude sua postura diante do planeta, o Direito atual somente corroborará com a violência injustificável contra as diversas formas de vida não-humana e a destruição da vida por todo o globo.

É nesse sentido que muitos artigos e livros consultados esboçam uma saída do antropocentrismo ou citam a necessidade de teses que derrubem a lógica antropocêntrica.

³ Importante ter em mente que o livro foi escrito na sua primeira edição em 1996, quando a situação da crise ambiental era outra, ou pelo menos os dados e certezas que tínhamos eram bem menores que os atuais.

Pereira, Calgaro e Giron (2008), ao trazerem um breve relato sobre as fases do Direito Ambiental na história, identificam que foi no momento que o homem moderno se colocou no centro do mundo que sua relação com a natureza passou a ser de exploração e de superioridade. Afirmam os autores que o homem moderno quis se diferenciar dos povos antigos e índios, desenvolvendo tecnologias e um novo arranjo social, em que o modelo capitalista passa a ser uma nova matriz. O mercado passou a ditar os modos de vida e a lógica da oferta e da demanda criou um círculo vicioso nefasto para o meio ambiente natural (PEREIRA, CALGARO E GIRON, 2008, p. 20).

Os autores reforçam a ideia de que a modernidade trouxe a razão instrumental como um paradigma, que fundamenta o uso do meio ambiente como mais um objeto. A mesma racionalidade que utiliza desenfreadamente os recursos naturais a serviço do capitalismo é a razão que tem questionado a sustentabilidade desse modelo de produção. Estaríamos em um momento paradoxal e de possibilidade de mudanças nos modelos, tanto de pensamento, quanto de produção. Diante desse cenário, os autores citam que é o momento de se pensar e teorizar o meio ambiente não mais como um “bem econômico e de consumo, mas como um ente necessário à sobrevivência do homem e do planeta.”. (PEREIRA, CALGARO E GIRON, 2008, p. 25).

Destaca-se o trecho citado, pois, além de ressaltar a necessidade de mudar a visão sobre o meio ambiente, não mais como um bem de consumo, indica a necessidade de irmos além da sobrevivência do homem, a resguardar a sobrevivência da existência do planeta e seus entes existentes por si mesmos. Os autores auxiliam na justificativa da relevância da pesquisa para o Direito.

Concluem que a ideia do homem como dono de tudo que está às suas mãos, muito influenciada pela visão mecanicista que fortaleceu o antropocentrismo, que alterou o modelo econômico e as formas de vida, precisa ser superada. Uma pós-modernidade precisará extrapolar, neste ponto, os pensamentos modernos para criar teorias e paradigmas – ou até o abandono da ideia de paradigma – que alterem as estruturas sociais atuais.

Ailton Krenak (2020) afirma que os povos originários do Brasil e da América têm resistido a este humanismo moderno há cinco séculos, em que impuseram a estas culturas uma violência e até mesmo a dificuldade de manterem a vida e a conexão com os seres ambientais. Essa identidade de humanidade do norte buscou justificar violências contra outros humanos e contra todos os entes ambientais em troca de pretensas realizações econômicas. Como forma de amenizar a culpa, criam reservas

naturais que nada mais são do que amostras grátis da natureza e com discursos sobre sustentabilidade que são vazios, já que desconectados da vida presente no meio ambiente.

As consequências dessa lógica é uma Terra doente, animais morrendo, seres humanos dependentes de remédios. As pessoas como consumidores são mais atraentes enquanto necessitados, cheios de vazios e de desejos ficticiamente construídos. Essa crise precisa ser encarada com uma postura ética em que o homem não seja a medida de todas as coisas, afinal, esse modo de pensar nos trouxe ao ponto que estamos.

Krenak, que foi vítima direta do rompimento da barragem de rejeitos de minérios em Mariana, cita que precisamos de um sentido ético em que a preocupação com nosso futuro não pode se fechar apenas na humanidade, não podemos matar como forma de existência injustificada. Precisamos urgentemente parar com a cultura extrativista e perceber a multiplicidade infinita de humanos e de seres no meio ambiente.

Este tópico da pesquisa estava encerrado quando os noticiários trouxeram a informação de que o *Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)*⁴, por meio do Grupo de Trabalho I – *Climate change 2021: the physical Science Basis*, havia terminado o seu novo relatório sobre as alterações climáticas. O relatório foi divulgado no dia 9 de agosto de 2021, sendo a primeira parte apresentada do sexto relatório da instituição.

O impacto e importância do relatório se justificam para além das suas 3.949 páginas⁵ com uma base robusta de dados construída por centenas de cientistas. O *release* e o resumo apresentados, com uma linguagem que busca comunicar com governantes e a sociedade de todo o mundo, indicam que as previsões anteriores, de aumento de 1,5° a 2° C na temperatura do planeta, muito possivelmente não serão alcançadas caso não ocorram mudanças extremas e imediatas.

⁴ O Intergovernmental Panel on Climate Change é órgão da ONU responsável por coordenar pesquisas científicas relacionadas à mudança climática. Sua tarefa é apresentar à organização e aos governantes do mundo diagnósticos e alternativas para o enfrentamento da crise climática e ambiental. Seus relatórios são resultado de pesquisas de centenas de pesquisadores espalhados pelo mundo que desenvolvem metodologias próprias para tratar das ciências do clima.

⁵ O relatório na íntegra pode ser verificado através do link https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_Full_Report_smaller.pdf. Nós não fizemos a sua leitura, tendo sido utilizado para o presente trabalho o *release* e o *Summary for Policymakers*. A escolha se deve basicamente pelo limite temporal e técnica em analisar o relatório, tal tarefa seria mais bem realizada por grupos de cientistas com formações específicas naquelas áreas, além de fugir do escopo deste tópico, que busca apenas demonstrar qual o panorama da crise ambiental que vivemos.

O estudo também corrobora toda a tendência da comunidade científica em responsabilizar a atividade e intervenção humana no meio ambiente como determinantes e maiores causadores do fenômeno.

O estudo alerta para como o aquecimento está acelerado e com previsão mais pessimista do que os relatórios anteriores. Também são notáveis crises como ciclos da água que geram chuvas e secas mais intensas, o aumento do nível do mar, derretimento das geleiras, ondas de calor marinha, redução de oxigênio nos oceanos, aumento da temperatura perceptível em zonas urbanas, dentre outros.

A confirmação de que o holoceno teve sua estabilidade rompida após a revolução industrial corrobora com a tese de como o impacto das atividades humanas trouxe consequências para todo o planeta e que chegamos a um ponto de irreversibilidade das condições que tínhamos há duzentos anos. De forma ainda mais alarmante, se continuarmos no ritmo que estamos, a temperatura tende a aumentar ainda mais do que o limite imaginado pela comunidade internacional, que era de 2° C.

Entender este cenário demonstrado pelos cientistas coaduna com os autores que iniciamos o capítulo, ao passo que, se por um lado temos visões sociais, políticas, filosóficas e jurídicas que apontam como estamos vivendo em uma crise na relação com o meio ambiente enquanto humanidade, por outro lado os fatos e dados nos alertam como a humanidade está caminhando para a autodestruição a partir da devastação da Terra e de diversas espécies de vida.

Essa crise pela qual passamos ameaça a humanidade e expõe o sentido pelo qual temos caminhado e agido. É necessário pensar para que o próximo possa ter condições de existir. Da mesma forma, é importante compreender quem é o próximo quando falamos de agir para o bem e pelo bem. O Direito ao futuro e das futuras gerações precisa ser debatido a partir de uma compreensão sobre quem deve ter a perspectiva de uma existência digna e com qualidade ambiental.

A urgência para a mudança de fundamento da justiça ambiental salta aos olhos quando vemos crimes ambientais, como o ocorrido no Rio Doce em novembro de 2015 e em Brumadinho em janeiro de 2019, e que são discutidos apenas sob o viés da economicidade dos gastos das empresas, do Estado e das pessoas envolvidas. Não afirmamos que as pessoas impactadas não são importantes, contudo, o impacto ambiental trazido não pode ser percebido apenas sob a ótica antropocêntrica.

A natureza e todas as suas entidades devem ser vistas com suas individualidades e infinitudes em um processo de desconstrução como o método adotado por Derrida. Na

diferenciação podemos perceber aproximação e distanciamento entre todos aqueles que compartilham a Terra, nossa casa comum. Dessa perspectiva podemos questionar o limite das relações éticas presentes com todos os seres existentes no meio ambiente e por que acreditamos ser o centro disso tudo – e sem a responsabilidade ética da nossa posição privilegiada do poderio conquistado pela humanidade. Lévinas nos interpela desde já ao questionar sobre este Outro para com quem devemos Responsabilidade.

Se o Direito evolui em razão da necessidade e como representação de pensamentos vigentes na sociedade, é o tempo de teorizarmos uma saída que reconheça o radicalmente Outro: os modos de vida na natureza como valor do Direito ambiental, como possíveis sujeitos de direitos e a responsabilidade diante dessa relação ética.

Para darmos mais um passo nesta construção, antes de adentrarmos no fundamento teórico e na questão do sentido, é importante nos voltarmos a alguns fundamentos do Direito Ambiental no Brasil e como essas correntes de pensamento o influencia.

1.2 O Direito ao Meio Ambiente ecologicamente equilibrado

O Direito Ambiental é um ramo do Direito recentemente sistematizado que surge com a preocupação mundial em razão dos sinais de falência da ordem natural em virtude do alto impacto gerado pelas intervenções humanas no planeta, o que foi denominado de a pegada humana na Terra (vide, LEITE et al 2017-B; BENJAMIN 1998; FERSTENSEIFER 2008; ZAFFARONI 2011; e SARLET e FERSTENSEIFER 2019, dentre outros).

Laura Vicente (2011) afirma que a origem da preocupação com as questões ambientais de uma forma mais global teria vindo em 1972, com o clube de Roma, a partir de um relatório denominado de limites do crescimento. O documento apontava que o mundo precisaria rever seus caminhos, pois aqueles praticados levariam a uma escassez de recursos e uma crise ambiental irreversível.

Assim, no âmbito internacional podemos considerar a Declaração da Conferência da ONU sobre o Meio Ambiente, do ano de 1972 em Estocolmo, como marco inicial para um debate protecionista relativo à matéria ambiental. Sarlet e Ferstenseifer (2014, p. 152) narram que mesmo que houvesse leis protetivas ao meio ambiente em países como os Estados Unidos da América e Alemanha, foi a partir da mencionada Conferência que houve um movimento de universalização destes direitos.

Esta importância se justifica pela criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, que trouxe uma agenda política em prol da tutela ambiental, com debate, pesquisas e tendência pelo enfrentamento das questões ecológicas a partir de então. Além disso, a declaração trouxe o direito fundamental do ser humano gozar de um meio ambiente de qualidade.

A influência do debate internacional chegou ao Brasil principalmente com a criação de uma Política Nacional do Meio Ambiente – PNMA, com a Lei nº 6.938, de 1981, e posteriormente com a Constituição Federal de 1988.

Herman Benjamin (1998) analisa as fases do Direito Ambiental no Brasil dividindo-as em três partes, sendo que a primeira – *laissez-faire* ambiental – ocorre até a metade do século XX, com a exploração do meio ambiente de forma liberada para que o empreendedor pudesse tirar vantagem econômica dos recursos naturais, com raras e pontuais exceções. A segunda fase – fragmentária –, por sua vez, ocorre entre 1960 a 1981, quando surgem algumas leis que buscam proteger elementos da natureza, como o código florestal, de pesca e de águas, mas é algo ainda muito exploratório e sem uma visão do todo e de proteção ao meio ambiente. Essa fase que passa a observar as funções ecológicas dos recursos naturais chega a uma concretização sistemática com a Constituição Federal.

Por último, a terceira fase – holística – traz o reconhecimento do meio ambiente como valor. A PNMA seria um bom exemplo desse momento. Ainda que guarde um lado patrimonialista, já se percebe a necessidade de proteger o meio ambiente para a subsistência do homem.

Neste sentido, é necessário perceber a diferença entre a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, e outras leis que possuem em seu objeto a gestão de recursos naturais e não a proteção ao meio ambiente.

A título de exemplo, percebemos que o texto original do Decreto nº 24.643, de 10 de julho de 1934, que decreta o código das águas, não tem como objeto a proteção ambiental dos recursos hídricos. Uma busca no texto da norma por expressões como “degradar” e “impactar” (e suas variações) não encontra resultado nos mais de 200 artigos. A palavra “poluir” e “contaminar” (e suas variações) aparecem uma única vez cada. O Título VI – Águas nocivas – contém apenas 7 artigos, e, ao abordar, em seu art. 109, a vedação de contaminação das águas, o fez apenas nos casos em que houver prejuízos de terceiros.

A leitura do Código das Águas e esses exemplos transcritos mostram como o alcance normativo da lei se restringia basicamente à gestão do recurso enquanto bem público ou privado. Por outro lado, a Política Nacional do Meio Ambiente tem o viés de tutela ambiental, de uma lei que trouxe uma estrutura principiológica e conceitual em que o meio ambiente como um todo é valorado enquanto objeto de proteção. Inclusive, ressalta-se que esta lei inaugura tal perspectiva, que é consagrada pela Constituição da República de 1988 ao elencar o Direito Ambiental como um direito difuso e fundamental a todos brasileiros.

Esta perspectiva traz a possibilidade de conceituar o Direito Ambiental como um Direito Humano ou Direito Fundamental de terceira geração⁶ (RAMOS, 2019). Significa dizer que, enquanto um direito difuso, as normas ambientais não são de titularidade de um único indivíduo, mas tutelam difusamente todos aqueles que compõem a sociedade. Marchesan, Steigleder e Cappelli (2008) enfatizam que os destinatários desses direitos são a espécie humana como um todo⁷.

Apesar das críticas⁸ possíveis sobre esta separação e análise dos direitos humanos em gerações, elas são muito utilizadas didaticamente e nos auxiliam na compreensão do processo histórico e das características dos direitos fundamentais debatidos na ordem internacional. Se por um lado André Carvalho Ramos (2019) afirma que a terceira geração traz os direitos que consagram a solidariedade entre os sujeitos de uma sociedade, por isso são difusos, por outro lado José Adércio Leite Sampaio (2004, p. 298) afirma que além dessa possibilidade de classificação é possível dizer que o direito ao meio ambiente equilibrado seria uma quarta geração de direitos.

Esta posição, a qual compartilhamos, afirma que a partir do momento que o Direito Ambiental é visto como tutela dos processos ecológicos e uma garantia para as

⁶ Assume-se aqui a percepção terminológica que distingue os Direitos Humanos como classe de direitos no âmbito internacional, enquanto os Direitos Fundamentais estariam em uma ordem normativa interna. Apesar disto, não é necessária esta análise e distinção para o objeto de estudo aqui traçado, desde que seja percebido pelo leitor que o Direito Ambiental está no âmbito de direitos que são fundamentais e conquistados historicamente pela humanidade.

⁷ Adiantando nossas inquietações, destacamos que, sem perceber, Marchesan, Steigleder e Cappelli (2008) padecem em contradição, pois, após colocarem o homem como o sujeito tutelado pelo Direito Ambiental, afirmam que a definição constitucional de meio ambiente equilibrado colocou os direitos de terceira geração em uma concepção holística, na qual o homem é parte do todo, saindo da visão antropocêntrica. Não há como o homem ser o tutelado final e ao mesmo tempo ser, ideologicamente, apenas uma parte do todo.

⁸ Entendemos as críticas apontadas, principalmente no que diz respeito à ausência de uma história linear, sem retrocessos e em único sentido, além de não haver superação de uma geração por outra (MARMELSTEIN, 2019). De toda forma, a separação em contextos históricos auxilia a entender os argumentos sintetizados sobre a construção teórica e de lutas por cada onda geracional dos direitos humanos. Opta-se pelo caminho didático para compreender o contexto dos direitos ambientais e seu caráter difuso, bem como o elemento diferenciador da transgeracionalidade.

presentes e futuras gerações, assim como no caso da bioética, é inaugurada uma classe de direitos intergeracionais, por isso, uma quarta dimensão de direitos.

Ainda, Renan Guimarães e Ricardo Waldan (2019) destacam como a percepção do Meio Ambiente como um direito fundamental não é exclusividade do Brasil e indicam que 118 constituições de diferentes países reconhecem a tutela ambiental como um direito. Tal fato social, que possui relação com os tratados internacionais sobre o tema, demonstra que há hoje um imperativo mundial de cuidado com os recursos naturais, para que os seres humanos possam ter bem-estar.

Na ordem internacional isso aparece de forma expressa a partir de alguns tratados internacionais como a Declaração de Estocolmo de 1972, a Declaração do Rio sobre meio ambiente e desenvolvimento de 1992, a Declaração de Johannesburgo dos princípios sobre o papel do direito e desenvolvimento sustentável de 2002, o Acordo regional de Escazu de 2018, para América Latina e Caribe, sobre acesso à informação, participação pública na tomada de decisão e acesso à justiça em matéria ambiental, dentre outros. Da leitura destes documentos percebemos que surge uma compreensão de que ao lado das garantias e dos direitos individuais, como a liberdade de ir e vir, liberdade religiosa e de expressão, além de direitos sociais como a saúde, a cultura e a educação, a humanidade também pontuou como parâmetro mínimo para a dignidade um meio ambiente que possibilite uma vida sadia.

Por sua vez, no âmbito interno brasileiro, a Constituição Federal de 1988 coloca a proteção ambiental de forma transversal em alguns dispositivos que abordam a proteção do meio ambiente como parâmetro de políticas públicas. Isso é verificado quando o Texto Constitucional permite a proteção natural por meio da Ação Popular; obriga aos entes federados a tutela ambiental enquanto competência comum; impõe ao Ministério Público a promoção da preservação do meio ambiente por meio da Ação Civil Pública; coloca a defesa dos recursos naturais como princípio da ordem econômica; positiva a preservação ambiental como requisito da função social (ou socioambiental), dentre outros exemplos.

Além disso, o meio ambiente ainda encontra centralidade enquanto um direito fundamental em capítulo próprio – Capítulo VI Do Meio Ambiente – que não deixa dúvida quando o art. 225 traz que:

“Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.” (BRASIL, 1988).

Da leitura do dispositivo, percebe-se que todos os cidadãos passam a ter um direito imprescindível para uma vida digna: o meio ambiente ecologicamente equilibrado. É possível, inclusive, destacarmos este termo como o núcleo essencial do bem jurídico consagrado pela Constituição Federal, um meio ambiente que tenham preservadas suas funções ecológicas e equilíbrios nas relações entre as formas de vida.

Nesta perspectiva de delimitar e buscar compreensões sobre o objeto do Direito Ambiental, trazemos citação de Paulo de Bessa Antunes:

"Entendo que o Direito Ambiental pode ser definido como um direito que tem por finalidade regular a apropriação econômica dos bens ambientais, de forma que ela se faça levando em consideração a sustentabilidade dos recursos, o desenvolvimento econômico e social, assegurando aos interessados a participação nas diretrizes a serem adotadas, bem como padrões adequados de saúde e renda." (ANTUNES, p. 9, 2020).

Este conceito definido por Antunes pode ser considerado como um exemplo do que é adotado pela doutrina, pois traz a necessidade da regulação da atividade econômica para que os recursos ambientais sejam tutelados e, ao mesmo tempo, também cita a sustentabilidade dos recursos ambientais e do desenvolvimento social. Por outro lado, fica clara uma redução e um olhar antropocêntrico do que seria o Direito Ambiental e que precisará ser analisado negativamente ao final deste trabalho, no intuito de trazer mais coerência às nossas críticas.

Na delimitação do Direito Ambiental feita por Antunes (2020, p. 9), sua classificação enquanto um direito fundamental fica explicitada, além de afirmar que se trata de uma decorrência do princípio 1 da Declaração de Estocolmo (2020, p. 25), por colocar o ambiente equilibrado como condição necessária para uma vida sadia – assim como fez nosso constituinte originário.

No mesmo sentido, José Afonso da Silva (2011, p. 72) dá à tutela ambiental a classificação de direito fundamental, ainda que sob um viés menos economicista e mais focado na qualidade de vida. Silva destaca que o Direito Ambiental tutela a natureza – enquanto as condições ambientais que compõem nossa vivência –, bem como estes mesmos espaços que tiveram a atividade antrópica, seja ela parcial ou quase total⁹. Assim, as normas ambientais também abarcam o meio ambiente artificial e natural.

A questão necessita da análise sobre a compreensão do Meio Ambiente e Ferstenseifer (2008, p. 162) aponta como a expressão traz uma mancha do

⁹ Afirmamos como quase total porque mesmo nos espaços artificiais com grande grau de intervenção humana sempre há vida não humana em disputa e compartilhamento de espaços e recursos

antropocentrismo, uma vez que tenta destacar o meio e o ambiente, como se fossem distintos, como se o próprio homem não fosse parte de uma natureza, um ambiente. É por esta razão que afirma que a expressão é um pleonasma, assim como Maranhão (2018).

Contudo, há em Maranhão uma pequena divergência em relação à visão de Ferstenseifer, já que o autor se posiciona a favor da expressão composta por meio ambiente, uma vez que o termo capta uma perspectiva dinâmica em que as relações sistêmicas ficam evidenciadas, inclusive para agregar tanto os elementos naturais quanto os artificiais. Assim, há no pleonasma a intenção de afirmar que não só existe um espaço físico ocupado, como há relações ininterruptas entre todos os elementos constantes no meio¹⁰.

Na busca pelo objeto de tutela do Direito Ambiental, Maranhão (2018) explica que há duas teses principais na busca pela delimitação do que é o meio ambiente, uma restritiva das dimensões do direito ambiental e outra ampliativa. A primeira possui origem no direito alemão, que na Lei Fundamental tutela os fundamentos naturais da vida e vai afirmar que apenas os entes naturais são protegidos pelo Direito Ambiental. Já a tese ampliativa tem sua origem no direito norte americano, que em sua política ambiental de 1970 refere-se a dimensões humana, social e cultural como bens jurídico desta área do Direito. O autor enfatiza que a perspectiva restritiva acaba por reiterar uma visão romântica, de uma natureza que possui um valor apenas espiritual e estético e separada da vida humana e afasta a percepção sistêmica da vida.

Daí a importância de se compreender o meio ambiente “dotado de componentes culturais e sociais” (MARANHÃO, 2018, p. 7) para tratar de forma adequada todas as questões ambientais, inclusive para que seja percebido que a crise ambiental é essencialmente decorrente das relações sociais humanas. Assim, uma das principais causas dos problemas ambientais que presenciamos poderia ser resultado de uma concepção de que o ser humano não integra o natural ou ambiente.

Vale destacar as palavras do autor:

“O que se quer aqui enfatizar, em essência, é que a sociosfera, na qualidade de sítio humanamente construído, representa domínio fenomênico verdadeiramente íntegra à dimensão ambiental, na medida em que influencia, diretamente e por diversas maneiras, a qualidade da vida humana e a própria compreensão e manutenção do equilíbrio ecológico, não havendo como aceitar

¹⁰ Considerando que o trabalho aqui não busca definições e conceitos, mas apresenta um contexto, não faremos distinção entre o uso dos termos, contudo, é importante perceber as nuances das críticas que envolvem a questão e como a visão antropocêntrica influencia a hermenêutica desta área do Direito.

oposição a que tal dimensão venha a ser também reconhecida, juridicamente, como um autêntico componente da estrutura ambiental.” (MARANHÃO, 2018, p. 8).

Apesar dos argumentos do autor em defesa do termo “Direito Ambiental” em detrimento de “Direito Ecológico”, pensamos que sua forma de analisar as expressões possui um pressuposto semântico de que o ecológico excluiria aquilo que se convencionou chamar de meio ambiente artificial. Se percebermos que esse ecológico é um estudo dos ecossistemas, que por sua vez é tudo que compõe as relações de troca que mantem um equilíbrio de energias internas, perceberemos que, no atual contexto do planeta e do nível da intervenção do homem, o ecológico englobará necessariamente o meio artificial, assim como o próprio autor vai defender na sua conclusão sobre o que deve ser o objeto do Direito Ambiental.

De toda forma, reiteramos que a finalidade do debate trazido é de mostrar o contexto dos estudos, sem a necessidade de uma posição estanque sobre os termos. Apesar disso, uma análise crítica pode chegar à conclusão de que realmente não existe um âmbito mais importante que o outro. Contudo, se o trabalho desta pesquisa tem o compromisso de criticar a perspectiva antropocêntrica do Direito Ambiental e a totalização que sofrem as formas de vida e os entes ambientais, é uma preocupação que os aspectos naturais tomem destaque na tutela ambiental em relação à qualidade de vida do ser humano. Isso, não por uma importância maior de um em face do outro, mas por acreditar que a narrativa que imperou por muito tempo distanciava o homem da natureza e o colocava como finalidade de todo o conjunto normativo. Por isso, neste trabalho será dada mais atenção às formas de vida e aos elementos naturais que as possibilitam.

Retomando à conclusão de Maranhão (2018), ele cita que as quatro dimensões ambientais que o direito constitucional trouxe não são estanques. Podemos afirmar que são divididas como forma de analisar e tentar especificar regras conforme temáticas de aproximação.

Essa classificação ampla encontra aplicação e respaldo jurisprudencial¹¹, que expressamente reconhece as quatro dimensões: meio ambiente natural, cultural, artificial e do trabalho. Inclusive, é comum que as decisões e referências do Superior

¹¹ Nesta linha, e como exemplo que pode ser destacado e que tem sido seguido ao longo dos anos remetemos o leitor ao voto do Ministro Relator José Delgado, no REsp nº 725.257/MG, publicado em 10 de abril de 2007.

Tribunal de Justiça busquem sempre ponderar e correlacionar todas as dimensões ambientais no debate da tutela ambiental.

Visão que expõe essa natureza jurídica do Direito Ambiental e que marca a evolução do olhar sobre tais normas jurídicas é a de Ingo Sarlet e Tiago Fensterseifer na obra *Direito Constitucional Ecológico* (2019). Primeiro, porque destacam que esta evolução é importante a ponto de que a 6ª edição do livro começa com uma nota dos autores (FENSTERSEIFER e SARLET, 2019, p. 15 e seguintes) justificando a alteração do nome do trabalho, que antes recebia o título de *Direito Constitucional Ambiental*.

Os autores justificam a mudança principalmente com argumentos que giram em torno da insuficiência das medidas protetivas ao meio ambiente e a consequente necessidade de uma tutela efetiva, de uma nova visão da ciência que avança para a percepção do planeta como um sistema ecológico único, em especial a teoria de gaia e do antropoceno e, por último, uma nova percepção filosófica que alteraria a hermenêutica sobre as normas constitucionais em um sentido ecocêntrico. Essa visão coaduna com a nossa, para afirmar que o termo *Direito Ecológico* encontra coerência com as ideias aqui defendidas, uma vez que deve conter normas que busquem proteger as formas de vida e também o sistema natural como um todo.

Neste mesmo livro, Sarlet e Fensterseifer (2019) defendem uma nova dimensão ecológica do Direito constitucional, um novo direito a partir da Constituição de 1988, que acarretou na ampliação do mínimo existencial: um bem-estar ambiental.

Esta percepção rompe, ou vai além, o olhar clássico de um estado liberal, social ou de direito. A sociedade e seus riscos iminentes passaram a exigir uma nova dimensão de direitos fundamentais sob pena de não mais existirem outros direitos em um lapso temporal curto. O valor jurídico da dignidade necessariamente dependerá da preservação das condições naturais.

A decorrência desta jusfundamentalidade do direito ao ambiente equilibrado é a inserção de um pressuposto normativo que necessariamente precisará ser considerado no momento da criação de normas e de sua aplicação pelos operadores do Direito. Isso porque ao se buscar o desenvolvimento nacional, conforme estabelecido pelo inciso II do art. 3º da Constituição, será imprescindível uma hermenêutica que inclua o mínimo existencial ecológico juntamente com outros valores constitucionalmente tutelados, como a ordem econômica e o progresso social.

Aqui vale a pena destacar os ensinamentos de Juarez Freitas (2012) que afirma que essa lógica constitucional, conforme narramos acima, impõe a sustentabilidade

como um princípio cogente, que deve nortear tanto as políticas públicas do executivo e do legislativo, quanto as intervenções judiciais no caso concreto. Inclusive, ao se aprofundar sobre o princípio da sustentabilidade, o autor defende que a norma vai além das três dimensões comumente defendidas: a proteção ambiental, a promoção dos direitos sociais e da política econômica. Além destas três facetas, é incluída a dimensão ética¹² que vai além da visão antropocêntrica e a dimensão jurídico-política que impõe políticas públicas intertemporais de intervenções diretas para que o equilíbrio ecológico seja realmente garantido, inclusive com a exigência de medidas de reversão dos danos.

De volta à questão do papel do Direito Ambiental, ainda aprofundaremos na questão da hipótese de Gaia e na do Antropoceno, mas é importante, por ora, mencionar que na primeira teoria o planeta Terra é um sistema único, interdependente e autopoietico, enquanto na segunda há um diagnóstico de que o ser humano influenciou de tal maneira o globo que teríamos entrado em uma nova era geológica com características únicas.

A análise citada de Sarlet e Fensterseifer (2019) é compartilhada por diversos outros autores, frisamos aqueles que escrevem na obra *Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para a proteção da natureza*, organizada por Flávia França Dinnebier e José Rubens Morato Leite (2017-A). Das investigações realizadas e descritas nesta coletânea, podemos trazer a ênfase dada por Alexandra Aragão (2017, p. 25) de que a descoberta desta nova era geológica trouxe maior nuance ao objeto central do Direito Ambiental, que é a própria tutela deste ecossistema em teia, e da necessidade de normas que possam modificar a conduta e o impacto humano no planeta.

Leite, Silveira e Bettega (2017-B) destacam que neste cenário foi produzida a Declaração Mundial no Estado de Direito Ambiental, em 2016, na qual os países assumem uma nova visão do Estado, para incluir a indissociabilidade do ecológico nas relações estatais. Os autores afirmam:

Substancialmente, o Estado de Direito para a natureza busca a integridade e segurança da natureza, protegendo-a de invasões, da deterioração e da destruição, de forma fundamentalmente igual à proteção dada aos cidadãos, o que não significa a proteção a qualquer preço, ou desconsiderando outros objetivos e interesses conflitantes. (Leite, Silveira e Bettega, 2017-B, p. 81)

¹² A perspectiva do autor sobre o conteúdo ético não encontra identidade com a que será aqui trabalhada, apesar de seguirmos o mesmo sentido de amplitude semântica sobre o direito ao futuro, razão pela qual aderimos tanto às críticas quanto à necessidade de se inserir uma moralidade no debate sobre a sustentabilidade.

Apesar da identificação deste discurso que traria um novo paradigma estatal, Andreas Krell (2017) afirma que no Brasil ainda não é possível garantir que saímos de um Estado socioambiental. Isso porque, se de um lado nos países industrializados o desafio e objetivo têm sido a prevenção dos riscos – aqui leia-se em um sentido amplo que inclui a tutela ambiental, nos moldes de Beck (2011) –, por outro lado, no Brasil o Estado ambiental ou ecológico seria um discurso meramente acadêmico, uma vez que o país ainda luta para ser efetivo em sua função promotora de bem estar social, enquanto não consegue superar as suas mazelas burocráticas para proteger a natureza, com um conteúdo normativo que “pode ser qualificada[o] como legislação simbólica, na qual o poder estatal finge que algo acontece em favor do meio ambiente” (KRELL, 2017, p. 46 e 47).

Dito tudo isso, é possível observar que há no Direito Ambiental brasileiro um âmbito de debate sobre o seu papel e sua finalidade. Percebemos que há certo consenso na medida que é considerado um Direito Humano, ou fundamental a depender da perspectiva, que busca tutelar as dimensões do meio ambiente em prol da sadia qualidade de vida do homem. Por outro lado, há um espaço de busca de reconhecimento de valor próprio aos entes ambientais e amplitude da finalidade das regras ambientais.

Essa perspectiva que busca analisar todas as relações ecológicas de forma sistêmica e valorar outras formas de vida, que por sua vez traria mais conflitos de interesses e de direitos, bem como retirar o homem como centro único da preocupação ambiental acaba por antagonizar teoricamente com a visão antropocêntrica. Assim, é comum nos textos introdutórios do direito ambiental pátrio termos a distinção entre correntes teóricas que justificam o Direito Ambiental, razão pela qual passaremos à análise de tal tema.

1.3 Antropocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo no Direito Ambiental brasileiro

Para que a exposição seja mais coerente em relação à pesquisa, é importante trazer qual era a hipótese inicial e como a conclusão a que chegamos trouxe resultados diferentes.

Essa observação é imprescindível diante das considerações realizadas pelas professoras que compuseram a primeira banca de qualificação¹³ (ainda do projeto) e porque não foram raras as vezes que, em defesas de trabalhos de colegas durante o ciclo do mestrado, de forma adequada alguns professores denunciaram que os pesquisadores criavam espantalhos para bater, em uma alusão a pesquisas que supervalorizam um argumento ou teoria para ter uma crítica opositora.

É neste sentido que, inicialmente, nos livros que trazem uma perspectiva dogmática do Direito Ambiental temos a afirmativa de que o Direito é essencialmente antropocêntrico e não seria diferente no âmbito da proteção ao meio ambiente. Assim, o início do presente trabalho seria meramente descritivo, para buscar os exemplos e demonstrações sobre tal característica.

Essa observação até encontra exceções, como no Curso de Direito Ambiental dos autores Ingo Wolfgang Sarlet e Tiago Fersterseifer (2021), publicado quando esta pesquisa estava em curso, em que abordam as mudanças do pensamento teórico desta área do Direito e que a perspectiva ambiental não poderia mais ser vista pela ótica antropocêntrica. Mas, ressaltamos, é exceção dentre o material consultado.

Por outro lado, ao aprofundarmos na quantidade e em focos diferentes das pesquisas na área, identificamos que a sistemática das nossas normas pode ser vista como antropocêntrica, antropocêntrica mitigada, biocêntrica e ecocêntrica. Tendo exemplos para justificar cada uma das opções e argumentos para dar significância a cada uma dessas classificações.

Ainda que essa possibilidade de justificativas seja presente nos trabalhos pesquisados, percebemos que nas práticas administrativa e jurisprudencial, que têm uma grande influência na hermenêutica e nas tensões filosóficas e políticas presentes na sociedade, a pluralidade de posições nestas correntes justificadoras parece ser mais desequilibrada. Isso porque parece haver predominância de decisões que se aderem a uma perspectiva antropocêntrica mitigada, como será verificado ao fim deste capítulo.

Prenunciada a conclusão, destacamos que nosso objetivo secundário aqui é apontar como há uma influência da corrente jusfilosófica antropocêntrica em nosso direito ambiental e, em contraponto, como tem surgido argumentos doutrinários e jurisprudenciais que apontam para um outro caminho.

¹³ Agradeço todas as observações, como neste caso, que jogaram luzes sobre pontos que sozinho eu não conseguiria identificar e que certamente tornou o trabalho mais produtivo. Obrigado à Maria Helena Damasceno e Silva Megale, Tereza Cristina Sorice Baracho Thibau e Paula Vilaça Bastos.

Ainda, como bem pontua Daniel Lourenço (2019), há imprecisão, ou ao menos muita divergência, em como utilizar os termos ecocentrismo e biocentrismo, o que dificulta estabelecer algum debate antes do limite terminológico. A referida obra aprofunda na questão e busca critérios para a utilização destas classificações, tendo sido neste ponto um conteúdo utilizado de maneira referencial, uma vez que não cabia à presente pesquisa uma definição de forma determinada, mas perceber que há na pesquisa atual sobre o Direito Ambiental alguns autores que defendem uma visão diferente da antropocêntrica e como, em nossas conclusões, seria possível mais um argumento contra esta perspectiva.

Por mais que esta pesquisa vá oscilar entre argumentos que poderiam ser classificados por Daniel Lourenço como contraditórios, uma vez que ecocentrismo e biocentrismo para o autor não são facilmente conciliáveis, o objetivo do trabalho não é determinar e se posicionar em favor de uma das correntes, mas criticar o antropocentrismo, para portanto criar um novo argumento que possa ser utilizado como justificativa para ações éticas em face de outros entes que não só o homem e, ainda, o impacto disso na tutela jurídica do meio ambiente.

Introduzida essas questões metodológicas, é necessário contextualizarmos, afinal, o que significa afirmar que o Direito Ambiental tem sido pautado por uma lógica antropocêntrica e fazemos algumas reflexões de caminhos alternativos. Descrever esse estado da arte é importante, pois ao final defenderemos como o elemento justificador impõe a nós um sentido ético da responsabilidade que torna inadmissível um arcabouço jurídico que coloque o homem como o objetivo central do direito.

O antropocentrismo pode ser percebido como o resultado de diversas transformações em como o ser humano analisa os fatos do mundo. É parte do contexto de um paradigma que altera a própria ótica da realidade que nos circunda, tendo sido resultado principalmente daquilo que se convencionou chamar de modernidade.

Sem adentrar em um conceito estrito sobre o que é a modernidade, é possível afirmar que ela se dá em um movimento de tensão a partir de revoluções no pensamento, como a nova ideia de ciência, o positivismo filosófico, a reforma protestante, o iluminismo, o renascentismo, dentre outras mudanças que construíram valores que marcaram um grande período histórico.

A questão aqui não é traçar um marco rígido de quando começa e quando acaba a modernidade, mas perceber como ela trouxe uma mudança de visão sobre o mundo

que coloca o homem como senhor de si e a racionalidade humana como centro da construção da identidade deste sujeito.

Autores como Milaré e Coimbra (2004) mostram como as tradições filosóficas e judaico-cristã foram fundamentais para reafirmar a posição de supremacia do homem no mundo. Eles citam Aristóteles, Francis Bacon, o Livro de Gênesis, o paradigma científico cartesiano-newtoniano, o movimento do renascimento e o racionalismo moderno que teriam sido investidos pelo capitalismo tecnológico. Este contexto de perspectivas e de pensamentos seriam exemplos de como uma visão antropocêntrica conquistou espaço para explicar e projetar a vida humana até os dias atuais.

Aristides Soffiati Neto (2005) mostra como o antropocentrismo é resultado de uma construção histórica da humanidade que foi fecundado por correntes de pensamento como o iluminismo, o liberalismo, o humanismo, dentre outros. Inclusive, destaca que, mesmo sendo uma forma filosófica de se ver o mundo em outras tradições, foi o judaísmo-cristão que realmente deu relevância aos valores que colocam o homem no centro das questões. O primeiro livro de Gênesis, para o autor¹⁴, corrobora a percepção de que Deus criou a natureza para ser explorada pelo ser humano. Esta passagem também é lembrada por Derrida (2002) ao criticar a visão de Walter Benjamin e essa percepção do homem como o centro da história.

A afirmativa de que o ocidente é o maior responsável por esta forma de compreender o mundo encontra no texto de Soffiati ilustração na comparação de duas pinturas, uma de São Sebastião e outra de T'ang Yin, em que na primeira o ser humano domina o plano da natureza que seria mera coadjuvante, enquanto na segunda obra o homem é mais um elemento integrando a paisagem (SOFFIATI NETO, 2005, p. 204).

¹⁴ É importante frisar que, apesar desta leitura e da coerência entre os valores ocidentais cristãos e o domínio da natureza, é possível realizar outra leitura do livro de Gênesis, em que o ser humano está privilegiado em responsabilidade, no peso ético do cuidado.



(Watching the spring and listening to the wind, Tang Yin, disponível em: <http://www.yasue.cc/m54.jpg>)



(O Martírio de São Sebastião, de Antonio del Pollaiuolo – disponível em: <https://virusdaarte.net/antonio-del-pollaiuolo-o-martirio-de-sao-sebastiao/>)

Para o autor, há uma lógica em que o mecanicismo teria voltado o homem contra tudo, numa instrumentalização infinita que deu seguimento sem muitas críticas até 1968, quando as revoluções,

“denunciaram que liberalismo, conservadorismo e socialismo eram variantes de uma mesma ideologia ou projeto político produzido pelo iluminismo, não sendo este senão o mecanicismo em sua versão sofisticada. Em outras palavras, conservadorismo, liberalismo e socialismo expressavam um naturalismo mecanicista, reducionista, determinista, dualista e utilitarista que tratava os ecossistemas como entidades inanimadas postas a serviço das antropossociedades e com capacidade inesgotável (...)” (SOFFIATI, 2005, p. 205).

Soffiati traz uma proposta em seu artigo de como uma visão não antropocêntrica poderia ser implementada voltada às questões que envolvem as bacias hidrográficas. Em uma visão ecocêntrica ele afirma que a sociedade deveria se adequar às bacias hidrográficas e não o contrário, a partir de “planejamento econômico, social, político e

mesmo cultural” (2005, p. 211), com posteriores recomposições que respeitem o histórico das bacias e dos ecossistemas que as circundam.

Capra (1996) aborda que é possível vermos pensadores incluídos na perspectiva antropocêntrica e que se preocupam com a proteção ambiental e com normas que buscam garantir a renovação do meio ambiente enquanto recurso. Contrapondo com aqueles que estariam num paradigma de ecologia profunda, ele os inserem numa ecologia rasa e diz:

A ecologia rasa é antropocêntrica, ou centralizada no ser humano. Ela vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza, como a fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de "uso", à natureza. A ecologia profunda não separa seres humanos — ou qualquer outra coisa — do meio ambiente natural. [Análise o] (sic) mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida. (CAPRA, 1996, p. 17).

Há autores de obras do Direito Ambiental brasileiro que afirmam que, em síntese, há três visões em relação ao objeto de proteção ambiental e a concepção de justiça desta área jurídica: a antropocêntrica, a biocêntrica e a ecocêntrica. Conforme Sirvinskas¹⁵:

Antropocentrismo coloca o homem no centro das preocupações ambientais, ou seja, no centro do universo. Ecocentrismo, ao revés, posiciona o meio ambiente no centro do universo. Biocentrismo, por sua vez, procura conciliar as duas posições extremas, colocando o meio ambiente e o homem no centro do universo. (SIRVINSKAS, 2014, p. 94).

Como mencionado anteriormente, Daniel Lourenço (2019) desenvolve uma pesquisa extensa e com parâmetros coerentes para conceituar essas correntes. O autor expõe que há uma certa ausência de critérios entre muitos autores que escrevem sobre o Direito Ambiental que, no caso, serviria para criticar a citação que trouxemos de Sirvinskas.

Inclusive, há embates sobre o enquadramento e a conceituação destas posições mesmo dentre autores que debatem a perspectiva da filosofia e da ecologia.

De forma geral, Daniel Lourenço traz que a corrente biocêntrica poderia ser dividida entre igualitária, não igualitária e o animalismo. Na primeira todas as formas de vida teriam igual valor e não poderiam ser *a priori* tratadas com diferenças. Por sua vez,

¹⁵ Importante notar que, no Direito Ambiental Brasileiro faltam obras completas que aprofundem, critiquem e sintetizem elementos sobre a noção de justiça ambiental em sua perspectiva teórica, restando ao pesquisador recorrer a manuais, muitas das vezes destinados à introdução do graduando em direito e de estudantes que prestarão concursos. Bem como o levantamento de pontos específicos em artigos com problemas delimitados.

a segunda ideia estaria atrelada a uma gradação de valores a depender da complexidade de cada organismo vivo. Assim, quanto maior a complexidade, mais valor e proteção deveriam ser atribuídos àquele organismo. Importante destacarmos que, apesar de diferenças entre o antropocentrismo, de alguma forma esta corrente vai convergir em conclusões semelhantes quando os interesses dos seres humanos conflitarem com os de outros seres vivos, uma vez que teríamos sempre mais complexidade.

Por último, o biocentrismo animalista faz um recorte para conferir valor igual a todos os animais. Há no debate entre os autores desta posição divergências significativas, inclusive o reconhecimento que em casos extremos os seres humanos deveriam ser beneficiados em relação a outros animais. De toda forma, o importante é perceber que há valor intrínseco a todos animais, que por sua vez mereceriam igual proteção.

Na exposição sobre o ecocentrismo, Daniel Lourenço (2019) classifica as posições entre aqueles que seguiram a ética da Terra de Aldo Leopold e aqueles que seguiram Arne Naess com a ideia da ecologia profunda (*Deep ecology*).

Além disso, Daniel Lourenço aponta como a vida de Leopold teria sido contraditória, tendo em vista que ele era considerado um ambientalista ao mesmo tempo que era um famoso caçador nas reservas florestais em quem morou. Apesar disso, havia alguma coerência interna em seu discurso, uma vez que o valor dado a toda a natureza visava o equilíbrio do todo, sem a necessidade de se valorizar uma vida isolada de sua função ecológica. Aqui justificamos como a citação trazida por Sirvinskas (2014) realmente parece equivocada.

Nesta leitura de Leopold, há uma nítida percepção instrumental dos sistemas ecológicos, com valoração ética focada no equilíbrio ecológico enquanto funcionalidades.

Nas palavras de Daniel Lourenço,

Poderíamos afirmar que as posições ecocêntricas representam uma ampliação quantitativa em relação aos sistemas éticos individualistas, pois há um aumento do número de entes agraciados/beneficiados com a teoria, pois todos os organismos vivos, bem como os não vivos, tal como se dá no caso das espécies (consideradas globalmente), dos biomas e dos ecossistemas, passam a ser alvo de consideração moral. (...) Assim, o nível de comprometimento com estes organismos, individualmente considerados, é muito menos do que se observa comparativamente nas éticas de cunho biocêntrico, nas quais o alvo da atenção moral se encontra justamente no bem-estar experimental de cada um dos seres que vivem. (LOURENÇO, 2019, p. 264).

Apesar da dificuldade em sintetizar a exposição sobre a ecologia profunda, é possível extrairmos do texto em comento que há uma proposta diferente daquela feita

por Leopold. Naess e os adeptos da ecologia profunda buscaram ressaltar que o homem está inserido no meio ambiente de forma que não faz sentido um debate que o coloque em posição de privilégio moral. A teoria, muito relacionada com a percepção de que o planeta é um grande organismo vivo visto como um sistema fechado, busca reconhecer valor a todas as interrelações da teia da vida. Assim, aprofundar na ecologia seria valorizar as trocas feitas pelos organismos e os sistemas, com valor no micro e no macro, ainda que o último seja de alguma forma o foco das atenções.

Em continuidade por outros trabalhos mais voltados para o Direito, no intuito de ver como a doutrina trabalha estas correntes, merece destaque as afirmações de Milaré e Coimbra (2004) de que apesar da importância da Declaração de Estocolmo e dela ter sido um marco para a percepção planetária da sustentabilidade e sua necessidade, com continuidade na Eco 92, a visão ali exposta de sustentabilidade é antropocêntrica, ou seja, busca a tutela do meio ambiente para que as necessidades humanas possam ser atendidas no futuro.

Como consequência a esta prevalência de posicionamentos, os autores destacam a ausência de valor que o Direito dá aos elementos naturais e, até mesmo, em algumas circunstâncias, à vida humana. Isso se mostra em vários momentos da história da sociedade em que o Direito reconheceu o ser humano como propriedade ou em estruturas de dominação e privação da liberdade por outro indivíduo – vide as mulheres que necessitavam de autorização dos maridos para a prática de atos civis. Esses fatores mostram como haveria sempre um vácuo jurídico, com um excesso de foco e valor na estabilidade social como estrutura de relações e proteção para aqueles que possuem mais poderes em um determinado momento da história.

Neste sentido, Milaré e Coimbra (2004) afirmam que apesar da acusação do assunto parecer mero debate teórico, na verdade estas percepções que fundamentam o Direito Ambiental, entre antropocentrismo e ecocentrismo, também são causas das ações sociais e jurídicas. A título de exemplo eles indicam a obra de Direito Ambiental de Celso Antônio Fiorillo e como sua visão sobre os institutos jurídicos ali analisados é impactada por uma percepção de que o Direito deve proteger sempre a vida humana enquanto objetivo último.

Dessa forma, tanto o modelo de capitalismo e de consumo que a sociedade reproduz, quanto a hermenêutica jurídica sobre as normas ambientais, são consequências, dentre outras razões, do pensamento que coloca o homem como fim. Para ilustrar, eles citam como em 2004, na mídia jornalística – Estado de São Paulo –

vários textos foram escritos com intuito de reforçar o caráter antropocêntrico que o Direito possui e, em consequência, a esfera ambiental.

Por tais razões, há uma necessidade de o Direito trazer outros fundamentos e superar um paradigma filosófico que como consequência permite a violência contra diversas formas de vida:

Já foi dito antes, a cosmovisão antropocêntrica tem vínculos com o paradigma cartesiano-newtoniano, que a reforçou e a levou ao paroxismo nas sucessivas etapas da sociedade industrial, da sociedade de consumo e da sociedade chamada pós-moderna, marcada pelo processo da globalização... (MILARÉ e COIMBRA, 2004, p. 15).

A crítica na qual a modernidade auxiliou a perda de sentido ético é conciliável com Lévinas – que trataremos no terceiro capítulo, como contraponto Milaré e Coimbra (2004) propõem ser necessária a retomada deste debate. Resgatar o transcendente e não se esquecer da alteridade.

Para nós o essencial neste momento é destacar como o pensamento moderno colocou o homem como centro da história e apartado da natureza, bem como concluíram que os institutos do Direito Ambiental tutelariam os ecossistemas apenas para resguardar a vida humana.

Como já mencionamos, o direito ao meio ambiente equilibrado enquanto direito humano fundamental, como afirma Paulo de Bessa Antunes (2020), não seria apenas um direito fundamental, mas um direito de o homem poder ter sua vida desenvolvida com dignidade. O meio ambiente é um bem comum que, desde que regulamentado o uso, pode servir ao homem para satisfazer toda a sua lógica consumista. Ainda que a Constituição vede a crueldade aos animais, estes não possuiriam direitos, e o fundamento teórico encontrado para tal restrição teria como finalidade a proteção psíquica do ser humano¹⁶, que não se desenvolveria bem quando submetido a cenas de crueldades a animais. Em suma, um direito subjetivo do homem.¹⁷

A respeito do antropocentrismo do Direito e, em especial, do ambiental, Sarlet e Fensterseifer (2007)¹⁸ reconhecem que a noção de dignidade da pessoa humana advém

¹⁶ Esse argumento aparece no voto da ministra Cármen Lúcia na ADI que abordou a inconstitucionalidade da vaquejada e será exposto neste trabalho.

¹⁷ São vastos os exemplos que tratam o direito ambiental nesse sentido (MACHADO, 2010; MUKAI, 1998; FACHIN, 1993, dentre outros já citados). Importante notar que, na doutrina nacional, quando encontramos teses que tratam o direito ambiental fora do antropocentrismo, ou fazem em pontos específicos sem reverem toda a teoria que funda tal ramo do direito, ou fazem sob fundamentos epistemológicos que não compartilhamos, por isso o interesse em tratar o tema sob a ótica da ética da alteridade.

¹⁸ Importante mencionar que o conjunto de trabalhos desenvolvido por Fensterseifer e Sarlet expõe como havia um consenso maior entre a doutrina do Direito Ambiental em afirmar que a própria natureza do

de uma matriz filosófica kantiana, inclusive, da análise do art. 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que é expresso em mencionar que nascemos dotados de racionalidade e de consciência, com a obrigação de agir com fraternidade.

Os autores indicam e para nós é relevante como a questão moral da dignidade humana desenvolvida por Kant (1980) impacta o pensamento jurídico ocidental com repercussões até os dias atuais. Essa discussão é apresentada especialmente com a formulação do imperativo categórico, na qual Kant estabelece que devemos agir de tal maneira que a humanidade seja sempre o fim e nunca simplesmente o meio. Assim, para o filósofo, qualquer ação que viole esse imperativo não pode ser considerada ética. E, se a autonomia é o ponto de partida do agir e da dignidade, o dever de todo ser autônomo é preservar a sua espécie.

Sobre este ponto, Laura Vicente (2011) entende que a visão kantiana não foi adotada em sua plenitude, porque a tutela constitucional do meio ambiente, bem como o princípio 1 da Declaração do Rio de Janeiro teriam colocado o elemento do meio ambiente como algo a ser ponderado entre outros elementos humanos com valores no intuito de se estabelecer o que é sustentabilidade. Assim, para ela, ainda que desde o século XVI estejamos vivendo um paradigma centrado no homem, os impactos nefastos às condições naturais trouxeram um posicionamento jurídico fundado no antropocentrismo mitigado.

Voltando à Sarlet e Fensterseifer (2007), os autores também colocam Descartes como responsável pelo pensamento antropocêntrico ocidental. Nesse ponto, não só pelas condições epistemológicas do *cogito* totalizador, mas pelo fato deste autor ter desenvolvido a ideia de um animal-máquina, que só possuiria corpo, diferentemente do ser humano, que possui alma e razão, e, assim, estes seriam capazes de instrumentalizar aqueles.

Aqui é essencial perceber que diversos autores colocam Descartes como um marco para a visão antropocêntrica em face da relação do homem com o animal. Ao consultar a obra de Descartes (2001), na Quinta parte do *Discurso do Método*, percebemos que é feita uma investigação sobre a natureza dos animais. Nas palavras do autor:

Direito é de ser antropocêntrico e, portanto, as regras de proteção do meio ambiente deveriam efetivar a dignidade da pessoa humana. Isso, porque se em 2007, Fensterseifer e Sarlet, defendiam essa posição, em outras obras como *Direito Constitucional Ecológico: constituição, direitos fundamentais e proteção da natureza* (SARLET e FENSTERSEIFER, 2019), a compreensão dos autores muda de tal forma que os levam a alterar o nome do livro em uma reedição.

O que não parecerá de maneira alguma estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem aplicar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem organizada e capaz de movimentos mais admiráveis do que qualquer uma das que possam ser criadas pelos homens. (DESCARTES, 2001, P. 62-63)

Em continuidade ao seu raciocínio, ele desenvolve que basicamente há dois elementos que distinguiriam os animais do homem: 1) ausência de linguagem 2) ausência de racionalidade de saiba distinguir uma ação moralmente boa.

Merece destaque as palavras de Descartes, tendo em vista que da bibliografia consultada sobre os fundamentos do Direito Ambiental é raro não encontrarmos menção ao autor e sua perspectiva como um marco para colocar os animais em categoria de valor inferior aos homens:

“Pois, após o erro dos que negam Deus, que penso haver refutado suficientemente mais acima, não existe outro que desvie mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa, e que, portanto, nada temos a recear, nem a esperar, depois dessa vida, não mais do que as moscas e as formigas.” (DESCARTES, 2001, p. 66).

Assim é que muitos autores não só fazem uma conexão direta de Descartes com o racionalismo que pauta a modernidade e a mudança com a qual o homem se coloca no centro do pensamento, mas consideram também como uma derivação do pensamento cartesiano a conclusão lógica de que por serem seres irracionais os animais seriam desprovidos de autonomia, moralidade e direitos.

Voltando a Sarlet e Fensterseifer, ainda sobre a dignidade da pessoa humana, positivada em nosso ordenamento pelo inciso III do art. 1º da Constituição da República de 1988, os autores consideram que ela deve ser encarada também no contexto de um "Estado Socioambiental de Direito" (SARLET e FENSTERSEIFER, 2007, p. 72), no qual a dignidade carrega um grande valor normativo sobre as demais normas, mas que também possui outro princípio constitucional, o da solidariedade, que não pode ser desconsiderado.

A atribuição de "dignidade" a outras formas de vida ou à vida em termos gerais transporta a ideia de respeito e responsabilidade que deve pautar o comportamento do ser humano para com tais manifestações existenciais. Nesse contexto, para além de uma compreensão "especista" da dignidade, que aparece cada vez mais frágil diante do quadro existencial contemporâneo e dos novos valores culturais da natureza ecológica, deve-se avançar nas construções morais e jurídicas no sentido de ampliar o espectro de incidência do valor dignidade para outras formas de vida e da vida em si. (SARLET e FENSTERSEIFER, 2007, p. 83).

Estendendo o raciocínio, Sarlet e Fensterseifer (2007) ensinam que há a dimensão ecológica da dignidade humana, a qual se faz presente em todas as relações ambientais com as quais o homem se depara, seja na realização de suas necessidades próprias, seja na proteção do meio que o circunda. O âmbito dos direitos fundamentais, em sua evolução, passou a integrar os direitos ambientais como elemento da dignidade da pessoa humana.

A ideia dos direitos fundamentais em gerações nos auxilia na compreensão didática das especificidades do direito ambiental. Assim, se em um primeiro momento da história os direitos fundamentais eram restritos aos indivíduos e, depois, passaram a ser também coletivos, a continuidade da luta por direitos humanos permitiu que em outro momento fosse ampliado seu âmbito de proteção, vindo a tutelar uma coletividade indeterminada (difusa). Dessa forma, poderíamos questionar se há uma nova geração que trouxe direitos fundamentais que seriam para além do ser humano.

Compreender essa perspectiva de evolução dos direitos é essencial no pensamento crítico que percebe que o Direito é construído socialmente, representando as lutas sociais historicamente contextualizadas (ainda que para controle das forças menos privilegiadas da sociedade). Neste sentido, percebe-se que a história do capitalismo de mercado, como ideologia que está permeada no Direito, possibilitou que institutos jurídicos de cunho totalmente abstrato, como a pessoa jurídica e o espólio, pudessem ser representados em juízo e tivessem direitos tutelados. O que nos permite indagar, no sentido contrário, quais seriam as razões para que essa nova geração de direitos, que visa a resguardar existências concretas, não fosse reconhecida no discurso jurídico atual de maneira autônoma e não coisificada.

Sarlet e Fensterseifer (2007) concluem que a noção de contrato social, que funda a sociedade moderna e o Direito, precisa ser revista no sentido de se abarcar uma ideia de contrato socioambiental¹⁹ (ou ecológico), no qual o homem assuma uma postura de reciprocidade com a natureza, cuidando desta da mesma forma que esta traz ao homem a possibilidade de vida.

Esse raciocínio desenvolvido pelos autores possui sua coerência interna, porém, como dito na obra citada (SARLTER e FENSTERSEIFER, 2007), traria o

¹⁹ Adianta-se que, com o marco teórico que se pretende adotar, é possível tecer-se crítica inclusive à noção de contrato social, ou socioambiental, uma vez que essa perspectiva parte da ideia de autonomia, seres livres que podem pactuar em reconhecer ou não os direitos dos outros em algum momento, ainda que contra fático, do surgimento da sociedade. Pensar uma ética primeira exige questionar tamanha autonomia. A alteridade investida e radical permitiria escolhermos entre reconhecer ou não os direitos do Outro?

reconhecimento de um antropocentrismo mitigado, que colocaria um dever de solidariedade ao ser humano, contudo, ainda dentro da estrutura de sua autonomia e liberdade enquanto seres racionais, e não como reconhecimento do valor intrínseco aos entes ambientais e seus direitos. Importante ressaltar aqui que os referidos autores vieram a rever este posicionamento para fundamentar uma visão não antropocêntrica.

Especialmente na questão da titularidade de direitos dos animais e de outros seres vivos, Sarlet e Fensterseifer (2007) não se posicionam claramente, mas destacam que o discurso tem ganhado adeptos tanto na doutrina estrangeira quanto nacional. Avançam dizendo que as tratativas questionam essa visão antropocêntrica e baseiam-se também no direito posto, alegando que o inciso VII do art. 225 da Constituição da República traz a proteção ao meio ambiente como um todo, tanto a fauna como a flora.

Os autores citam a decisão do STF, RE 153531/SC, Rel. Min. Marco Aurélio que proibiu a farra do boi a despeito de haver direitos que tutelam as práticas religiosas. Apesar do relator não se posicionar sobre a subjetividade dos direitos dos animais, a referida decisão deixou expressa a vedação ao tratamento cruel aos animais, por se tratar de um direito constitucional. Diante destas análises, a bibliografia consultada ainda é silente sobre a possibilidade de haver titularidade de direitos para a vida n(d)a fauna e n(d)os meios de subsistência como os solos e rios. Os textos que mais avançam na crítica, geralmente, se atêm aos animais não humanos.

Prosseguindo na compreensão deste estado da arte, como Gomes (2013) também apresenta, as grandes tragédias ambientais e o estado de risco em que vivemos podem ser vistos como uma possibilidade de rompermos o paradigma antropocêntrico que domina a (ausência de) ética em relação à natureza.

Não muito diferente dos outros autores estudados, aqui também encontramos uma leitura que concorda que a raiz filosófica da modernidade trouxe o antropocentrismo e, com ele, instaura uma nova visão de domínio sobre as coisas, entre elas a natureza. A instrumentalização e a ausência de sentido, que também são críticas formuladas para esse positivismo científico moderno por outras escolas do pensamento, como a escola crítica de Frankfurt ou a fenomenologia com Husserl e Heidegger²⁰,

²⁰ Entendemos que há divergências entre os intérpretes sobre a instrumentalização do mundo na teoria de Heidegger. Assim, é possível compreendermos Heidegger como um teórico que auxilia na quebra de preconceitos e na não totalização do discurso e da hermenêutica. Por outro lado, Lévinas e seus comentadores discordam dessa posição, por compreenderem que a visão ontológica presente em *Ser e Tempo* permite ao Eu totalizar o Outro, principalmente a instrumentalizar o meio ambiente. De toda forma, a investigação aqui se ateve a descrever alguns argumentos encontrados para contextualizar o debate sobre o fundamento do Direito Ambiental.

como também aponta Ricardo Timm Souza (SOUZA, 2016), são colocadas como bases para uma visão antropocêntrica clássica na qual a defesa do meio ambiente somente se dá para a proteção do homem.

Necessário perceber que estas reflexões e críticas são recentes se compararmos o tempo em que as ideias como de Descartes e Kant são trabalhadas no Direito. Apesar disso, há na investigação de Lourenço (2019) vasta bibliografia que, ao menos no plano de uma construção teórica sobre a axiologia, constroem há mais de 50 anos perspectivas que enxergariam valor intrínseco aos animais ou ao meio ambiente como um todo. O que indica que os teóricos do Direito também necessitam analisar estas reflexões para ver a adequação destes pensamentos na sua aplicação.

É nesse sentido que Sarlet e Fensterseifer (2007) apresentam diversos marcos de pensamentos que buscam justificar a defesa do meio ambiente com base em uma teoria ética e que, conseqüentemente, deveria modificar a dogmática do direito ambiental. Cada uma dessas correntes com traços particulares, umas ainda na lógica antropocêntrica, outras já em um modo biocêntrico, que defendem que os animais teriam seus próprios direitos e, em alguns casos, até mesmo a vida vegetal.

Assim como Lourenço (2019) cita a teoria de Leopold, que aborda o homem como apenas parte de um todo, Sarlet e Fensterseifer (2007) também apontam o autor como grande marco de uma ótica ecocêntrica.

Sarlet e Fensterseifer apresentam a ética da ecologia profunda de Arne Naess como aquela que romperia totalmente com o antropocentrismo clássico e com a visão instrumental, apesar desta leitura não ser compartilhada por Lourenço (2007), que vê em Naess uma teoria que permitiria tratar a vida apenas pela sua função, ainda que em casos extremos.

Na leitura de Sarlet e Fensterseifer sobre Naess, atualmente a defesa do meio ambiente é feita por mero interesse do mercado e de sobrevivência do indivíduo, que, diante de bens escassos, pretende racionalizar seu uso. Esse modo ético busca uma perspectiva imperativa da ação do homem na qual ele não teria direito e nem justificativa para valorar sua vida com superioridade a todas as demais.

Outro autor que para Sarlet e Fensterseifer também tem uma proposta de rompimento com a visão clássica é Hans Jonas, que compreende a ética com o meio ambiente a partir do princípio da responsabilidade e o princípio vida que, com bases na matriz kantiana de pensamento e de imperativos categóricos, afirmam que temos a responsabilidade de cuidar do planeta pois somos responsáveis com as futuras gerações.

Inclusive, tal forma de perceber o direito ao futuro é muito citada quando o instituto da sustentabilidade é analisado no Direito Ambiental.

A tecnologia é criticada na perspectiva de Hans Jonas, pois, se por um lado traz a possibilidade da melhora na qualidade de vida para alguns, por outro lado ela pode trazer a destruição do meio em que vivemos e, conseqüentemente, pior qualidade de vida para aqueles que ainda habitarão esse planeta e conviverão com maiores impactos socioambientais (a saber, os pobres).

Sarlet e Fensterseifer colocam Jonas como um biocêntrico, apesar de que essa conclusão pode ser questionada quando é feita uma leitura mais atenta aos fundamentos filosóficos do autor. Isso porque, em nosso entender, Jonas (2006) indica uma preocupação em relação às futuras gerações do homem, sem dar valor à vida dos animais ou sobre a natureza em si. De toda forma, é inegável que há uma crítica de como a relação antropocêntrica e moderna tem afetado o meio ambiente a ponto de ser questionado se haverá ou não um futuro sadio.

Dentre outras perspectivas apresentadas por Sarlet e Fensterseifer (2014), encontramos alguns autores que se posicionam a favor de um antropocentrismo jurídico ecológico que reconhece valor à natureza, contudo, a concepção de dignidade somente poderia ser atribuída ao humano, inclusive, concebendo uma dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana.

A leitura dos autores passa tanto pela perspectiva teórica de um dever-ser, quanto pela análise do direito posto para justificar que, em nosso ordenamento, temos a possibilidade da leitura de direitos autônomos para as diversas formas de vida, mas com finalidade última voltada para garantir uma qualidade de vida para o homem de hoje e para as futuras gerações. Diversos institutos jurídicos do Direito Ambiental comprovariam que sua ciência renunciou à visão instrumental do antropocentrismo clássico, aderindo a um antropocentrismo ecológico.

Peter Singer (2002 e 2010), que também é citado pelos autores acima, trata do meio ambiente e da relação ética do homem para com ele e narra algumas experiências e teorias sobre a ecologia profunda, defendendo uma posição autodeclarada como não antropocêntrica sobre o Direito Ambiental.

O autor é considerado um dos grandes dos nomes do pensamento biocêntrico, que busca desenvolver um pensamento que parta de uma igualdade entre as espécies sencientes. Fundado em um paradigma filosófico utilitarista, com muita inspiração e referência em Jeremy Bentham, a sua lógica argumentativa é no sentido de destituir um

especismo²¹ em que o homem se coloca no topo dos interesses, como valor único, e que justificaria o uso das demais espécies de animais.

Por outro lado, um pensamento utilitarista deveria levar as pessoas a não trazerem sofrimento desnecessário a qualquer um que tenha a capacidade biológica de sofrer. Esta perspectiva, conciliada com o princípio da igualdade, afastaria a maioria das justificativas que o homem tem repetido para levar sofrimento a bilhões de animais anualmente pelo mundo.

Contudo, apesar desta perspectiva, que em termos práticos realmente há um avanço de Singer ao reconhecer valor às vidas de animais (que podem sofrer), sua posição ainda mantém uma instrumentalidade em relação à natureza como ecossistema, ou seja, os rios, a terra e outras formas de vida continuam como instrumentos disponíveis à mão do homem.

Ainda, se considerarmos que o autor avança em críticas ao antropocentrismo, que aqui também denunciaremos, por outro lado sua base de pensamento não pode ser confundida com a qual vamos defender neste trabalho. Apesar da postura de Singer, contrária à sociedade de consumo e à destruição do meio ambiente para sustentar extravagâncias (termo alargado pelo autor), ele não consegue sair de uma ideia que coloca apenas a capacidade de sofrer como critério para conseguir medir valores éticos e ponderá-los. Assim, de alguma forma ele pode ser questionado pelo marco teórico que exporemos sobre este critério não ser antropocêntrico, já que parte da lógica do que o homem considera aceitável ou não para si.

Para ilustrar como essas correntes filosóficas influenciam o Direito Ambiental e qual o impacto na hermenêutica jurídica, José Rubens Morato Leite, José Ivaldo Alves Oliveira e Belinda Pereira da Cunha (2019) escrevem sobre a (re)leitura da política de água e da legislação sobre o tema. Os autores apontam que, se por um lado o histórico da legislação sobre a água no Brasil indica como ela é vista apenas como um recurso econômico, desde o advento da Lei nº 9.433, de 1997, que trata da Política Nacional de Recursos Hídricos, por outro, é possível perceber no texto uma visão de gestão integrada da água para além de instrumento para o ser humano.

²¹ O termo especismo ou especista utilizado nesta pesquisa foi encontrado primeiro em Peter Singer (2010), que indica a maneira como o homem discrimina espécies diferentes do *Homo Sapiens*. Assim, também é exposto o antropocentrismo na relação do ser humano com outras espécies de animais. Apesar das expressões serem fortemente ligadas ao referido autor, elas são encontradas em diversos textos sobre a temática.

Os autores (LEITE et al, 2019) afirmam que é possível encontrar na referida lei elementos que demonstram a influência da visão ecocêntrica, pois consideram todas as variáveis da natureza como importantes, com valores para um sistema que possui suas funcionalidades e que merecem a tutela jurídica.

Apesar desta leitura, eles apontam como a jurisprudência no Tribunal de Justiça de Minas Gerais e de São Paulo aplicam a lei ainda com uma percepção antropocêntrica com “toques ecocêntricos” (LEITE et al, 2019, p. 14), isto porque não analisam a função da bacia hidrográfica e de forma destacada da complexidade ecológica com que elas precisam ser encaradas. Destacamos:

“Uma pequena amostra de posicionamentos judiciais em segunda instância aqui apresentados indica certa sensibilidade ecológica em face da relevância jurídica da bacia hidrográfica, porém ainda é preciso ampliar essa visão sistêmica e pensar, e fomentar a compreensão, de que um dano a um corpo hídrico pode ter uma abrangência bem maior do que se pode ver, geralmente imperceptível, necessitando de provas periciais acuradas e cada vez mais sofisticadas.” (LEITE et al, 2019, p. 21).

A conclusão possível do trabalho em comento é que apesar de avanços nos textos normativos, em que é possível ver entes ambientais tendo proteção em função de seu valor intrínseco, a influência do pensamento que funda a compreensão da matéria é de suma importância, como por exemplo pelos juízes que analisam as demandas com a matéria ambiental.

As críticas de como a sociedade contemporânea trata a natureza e todas as formas de vida foram encaradas também pelo atual Papa. Na Carta Encíclica *Laudato si: sobre o cuidado da casa comum*, Francisco (2015) demonstra que, se por um lado os avanços tecnológicos e o pensamento moderno trouxeram avanços e possibilidades de melhora na vida das pessoas, por outro lado trouxeram a ameaça da existência humana na Terra e destacou a desigualdade material entre os indivíduos.

A leitura do Papa expõe como o homem deixou de admirar os entes da natureza e de se perceber como parte de uma grande casa comum. Ao contrário, há uma busca incessante em instrumentalizá-la e mostrar seu poder perante os mais necessitados. A reflexão ética do texto coloca que todas as criações divinas merecem ser tratadas com o devido respeito e que ao homem foi confiado o cuidado. Assim, o sujeito que não sabe demonstrar compaixão com os animais, por exemplo, não saberia demonstrar com outros humanos:

"Além disso, quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade. Portanto, é verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no

tratamento que reservamos aos outros seres humanos. O coração é um só, e a própria miséria que leva a maltratar um animal não tarda a manifestar-se na relação com as outras pessoas." (IGREJA CATÓLICA, 2005, p. 72).

O texto de Francisco repete em diversos trechos como as ações humanas têm sido irresponsáveis e antiéticas, como a humanidade está cega diante da violação para com os seus iguais e com a própria casa, sem demonstrar amor e compaixão com as gerações futuras, principalmente em razão do egoísmo e do modo de vida consumista. Na sua visão, a destruição da criação divina é um ato contra o próprio Deus:

« Quando os seres humanos destroem a biodiversidade na criação de Deus; quando os seres humanos comprometem a integridade da terra e contribuem para a mudança climática, desnudando a terra das suas florestas naturais ou destruindo as suas zonas húmidas; quando os seres humanos contaminam as águas, o solo, o ar... tudo isso é pecado ».15 Porque « um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus » (IGREJA CATÓLICA, 2005, p. 8-9)

A encíclica analisada apresenta, portanto, uma crítica consistente contra o antropocentrismo, como quando diz: “Assim nos damos conta de que a Bíblia não dá lugar a um antropocentrismo despótico, que se desinteressa das outras criaturas.” (IGREJA CATÓLICA, 2005, p. 55). Além disso, deixa indicativos que seu pensamento poderia oscilar entre um biocentrismo, quando busca estabelecer uma responsabilidade do homem em face das diversas vidas, e um ecocentrismo, ao passo que sempre chama a atenção sobre a necessidade de usar a ciência e a tecnologia como ferramentas que atendam à finalidade do cuidado para se evitar impactos desnecessários no planeta Terra.

Apesar desse caminho trilhado no texto, aparentemente o Papa não consegue encontrar uma posição teórica que abandone o antropocentrismo. Nossa percepção do texto é de que o maior problema seria um antropocentrismo desordenado, já que

um antropocentrismo desordenado não deve necessariamente ser substituído por um «biocentrismo», porque isto implicaria introduzir um novo desequilíbrio que não só não resolverá os problemas existentes, mas acrescentará outros. (IGREJA CATÓLICA, 2005, p. 92)

Assim é que, em nossa interpretação, a encíclica ilustra bem como tem avançado o pensamento ético que se preocupa com o meio ambiente, porém com uma dificuldade de renunciar à posição central das preocupações focadas no ser humano como fim último das regras sobre proteção ambiental. Por mais que haja reconhecimento de valor sobre os animais e o ecossistema, parece ser difícil imaginar modelos deontológicos que trate todos estes entes com um patamar de igualdade. O destaque dessa percepção não é feito para desqualificar a carta do Papa, mas para evidenciar como realmente há uma

dificuldade de mudança de paradigma e até mesmo de classificação conceitual das correntes de pensamento.

Eduardo Gudynas, em *Direito da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais* (2019), investiga as correntes de pensamento e vai analisar a relação do pensamento e das estruturas socioeconômicas com o Meio Ambiente. Destacamos a afirmação de que temos valores que funcionam como “alicerces do comportamento cultural sobre o papel que o meio ambiente desempenha” (GUDYNAS, 2019, p. 20) e que, por sua vez, eles podem ser caracterizados por serem antropocêntricos e orientados a controlar e manipular o meio ambiente em função de sua utilidade econômica (2020, p. 20).

A leitura do autor sobre a sociedade é de que enquanto o ser humano é sujeito de valor, o que compõe a natureza é um todo tratado como, no máximo, um objeto de valor. Os valores dados a uma cachoeira, por exemplo, são aqueles atribuídos pelo ser humano e em sua lógica. Conforme a utilidade que o homem dará a ela.

Assim como diversos autores por nós pesquisados, Gudynas também atribui a Francis Bacon e René Descartes uma importância na construção do pensamento que posicionou a natureza neste papel de objeto a ser explorado e utilizado pelo ser humano.

Outra crítica feita por Gudynas é sobre a possibilidade de a natureza ter dono, sendo, por exemplo, possível que parte de uma floresta tão importante para o mundo, como a amazônica, seja propriedade de um sujeito. Esse olhar vai ao encontro com o de Capra e Mattei (2018), quando apontam um processo histórico em que o mundo contemporâneo, com auxílio do Direito, privilegiou a propriedade privada em face de bens que fossem de todos – os *Commons*. Esse processo também é um dos responsáveis pela visão com que a sociedade encara os entes ambientais: como bens comuns ou privados.

Trazemos as palavras do autor:

A apresentação da Natureza como uma forma de “capital” é uma mudança muito recente, mas atualmente aceita em muitos espaços, deixando clara a ampla difusão e a profunda penetração dessa perspectiva mercantilista.(...) Essa mudança levou à introdução de conceitos como “ativos ecológicos”, “investimento” em conservação, “bioprospecção”, “maximizar retornos” da conservação etc. A chegada dessa terminologia não é neutra, já que traz consigo um tipo de racionalidade voltada para a utilidade, a eficiência e o retorno. (GUDYNAS, 2019, p. 26).

O autor complementa mostrando como esse discurso é tão presente em nossa cultura que até mesmo pessoas que estão preocupadas com a conservação ambiental embarcam nestas perspectivas sem perceber as contradições internas do pensamento.

Neste sentido, é verdadeiro que a ciência, ainda que pautada em um antropocentrismo forte, tem muitos representantes e áreas de produção do conhecimento que buscam proteger o meio ambiente e conservar o seu valor dentro deste sistema.

Gudynas ao trazer este contexto expõe alguns argumentos críticos a este estado da arte do Direito Ambiental e aponta para a necessidade de revisão dos valores éticos do atual paradigma da humanidade. Alguns dos pontos que têm sido trabalhados e poderiam indicar um novo caminho seriam: I) a ética antropocêntrica tem como base o agora e não vê a relação com as futuras gerações; II) há uma necessidade de se buscar valores ecológicos na diversidade da vida e seus papéis na Natureza; III) alguns autores buscam romper a noção de valores pela função ecológica e constroem uma lógica a partir do simples fato de uma vida que exige uma postura ética com base em sensibilidades e crenças; e, por último, IV) teorias que rompem totalmente o pensamento antropocêntrico para afirmar que os valores presentes na Natureza são apartados do ser humano e, portanto, independem da teorização e justificação do homem.

O autor continua sua argumentação, e traz exemplo sobre como a lógica antropocêntrica opera:

o valor não está na rã, e sim na potencial rentabilidade da comercialização do fármaco presente em seu organismo. A segunda abordagem trata de espécies emblemáticas, como o urso polar e o condor andino, ou ecossistemas com paisagens de beleza singular. As campanhas de publicidade exibem fotos impactantes que reforçam essa beleza. No entanto, uma vez mais, o foco está nas pessoas, pois é a valoração estética dos humanos que está em jogo. (GUDYNAS, 2019, p. 53).

Poderíamos questionar, portanto, que o que é feio ou inútil então não teria valor e tutela jurídica?

Gudynas critica Peter Singer na perspectiva de seu modelo ético, pois ao centralizar na capacidade de sofrer o critério do que é digno de valor, na verdade ele estaria simplesmente pautando uma moral sobre ser errado trazer sofrimento aos animais. Não há reconhecimento do valor nos seres por si, mas a busca de uma proteção ao animal somente a partir de um olhar humano, que rejeita o sofrimento.

No mesmo livro também encontramos uma abordagem sobre o ecocentrismo enquanto um olhar sobre os ecossistemas que busca reconhecer o valor a partir das

trocas de energias e interações entre os seres. Haveria um avanço nítido em relação ao antropocentrismo, mas o risco é que essa análise sobre o valor dos seres a partir dos estudos das redes tróficas traga apenas o olhar humano.

Entendemos a crítica do autor, mas, em última instância, qualquer reconhecimento de valor corre este risco, pois são reflexões a partir do olhar de humanos. Também por isso, em nossa visão, o debate sobre a ética precisa de um sentido e não uma fórmula fechada. Assim, podemos reconhecer o valor do conjunto de interações, bem como dos seres individualizados, e termos um olhar ético que inclua, em vez de excluir. Nossa busca é por não totalizar os conceitos e por uma abertura constante de como não exercer uma violência sobre o Outro mais diferente, conforme será mais aprofundado no debate sobre a alteridade.

O autor inaugura no texto o termo biocentrismo dizendo:

“as alternativas que permitem se abrir a outras dimensões de valoração consideradas na ética ambiental. Entre elas, encontra-se o reconhecimento dos valores intrínsecos, e, a partir dessa posição, descreve-se o campo do biocentrismo” (GUDYNAS, 2019, p. 41).

Seria uma resposta totalmente radical ao antropocentrismo pois reconhece valor na vida e no meio ambiente sem relação com o Homem (se o autor coloca o meio ambiente como vida e valorado, já aponta que o todo também seria um ente e, por sua vez, haveria alguma aderência à teoria de Gaia).

Ele continua:

“Outros pontos de vista são os denominados biocêntricos, cuja ênfase é mais abrangente e focaliza os valores próprios na vida, seja de indivíduos, espécie ou ecossistemas. Em parte, sobrepõem-se aos pontos de vista ecocêntricos, mas vão além de um olhar ecossistêmico, já que reconhecem a existência de valores intrínsecos, próprios da vida, tanto humana como não humana.” (GUDYNAS, 2019, p. 58).

Ou seja, ele vê o biocentrismo como defesa também de elementos não vivos, o que pode gerar um debate semântico, se compararmos com outras terminologias – ele mesmo reconhece. Isso também poderia reforçar que o foco não é necessariamente debater o termo, mas compreender o pensamento que o circunda.

Se voltarmos nosso olhar para a percepção dessas correntes de pensamentos aplicadas ao Direito Ambiental, poderemos perceber como também há um nível de mistura das correntes, e como já dito, nem sempre a aplicação pelos poderes estatais converge para aquilo que a doutrina costuma indicar.

Para afirmar, afinal, qual teoria fundamenta o direito ambiental brasileiro, destacamos a visão de Herman Benjamin:

“Do texto da lei, bem se vê que o conceito normativo de meio ambiente é teleologicamente biocêntrico (permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas), mas ontologicamente ecocêntrico (o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica), um grande avanço, sem dúvida, indo ao oposto da visão estritamente economicista (antropocêntrica) que caracterizou toda a história do Direito nacional. Já a noção de poluição (a patologia) é um misto do pensamento antropocêntrico ("prejudiquem a saúde, a segurança e o bem-estar da população", "criem condições adversas às atividades sociais e econômicas", "afetem as condições estéticas ou sanitárias do meio ambiente") e ecocêntrico ("afetem desfavoravelmente a biota" e "lancem matérias ou energia em desacordo com os padrões ambientais estabelecidos").” (BENJAMIN, 2011, p. 28).

Assim, o referido autor busca no texto legal referências para indicar que a legislação pátria oscilaria entre biocêntrica e ecocêntrica. Dessa forma, quando o autor fala da interpretação teleológica, está se referindo à finalidade da norma ambiental, enquanto na perspectiva da conceituação do objeto do Direito Ambiental, ela seria ecocêntrica. Concordamos com os argumentos do autor, apesar de que ele desconsidera que, na prática, a hermenêutica acaba se dando de outra forma que ainda parte de uma compreensão antropocêntrica.

Fizemos uma consulta no site do Superior Tribunal de Justiça e no Supremo Tribunal Federal para identificar como o debate aparece nos tribunais superiores.

Quanto ao primeiro tribunal, na data de 31 julho de 2022, ao buscarmos o termo antropocentrismo e antropocêntrico, temos seis resultados encontrados. Por sua vez, ao buscarmos o termo ecocentrismo, ecocêntrico, biocêntrico e biocentrismo, o sistema de busca não identifica nem um processo.

Da análise dos casos podemos pontuar que:

1) no primeiro (AREsp 1675108, relatoria Ministro Mauro Campbell Marques), há uma mera menção de que o código das águas é antropocêntrico, sem que o tema seja pauta de debate;

2) no seguinte (AREsp 675.794, relatoria Ministro Herman Benjamin), há menção pelo agravante do termo antropocêntrico, na busca de impugnar a decisão recorrida, que teria desconsiderado o interesse do animal silvestre apreendido. O ministro replicou entendimento e buscou responder o argumento com base na situação fática, sem precisar demarcar uma posição sobre as teorias, apesar de identificar que a sua visão biocêntrica divergiria do recorrido;

3) no terceiro caso (AREsp 672272, relatoria Herman Benjamin), há uma repetição de argumentos do anterior;

4) neste caso o relator destaca o argumento utilizado na sentença recorrida de que vivemos um período de transição entre o antropocentrismo para o biocentrismo. Por esta razão a vida de animais deveria ser tutelada, apesar de trazer o argumento da “Importância das abelhas para a biodiversidade do planeta” (AREsp 1801191, relatoria Humberto Martins), que foca na função ecológica, e não no valor intrínseco, que pode ser considerada uma visão ecocêntrica. Além disso, o caso discute a recomposição do dano para o proprietário das abelhas, que produz mel com elas, o que coloca em questão se o debate é realmente em torno da tutela da vida e da função ecológica ou do valor patrimonial dos animais. De toda sorte, o julgamento não adentrou no mérito da questão;

5) o penúltimo resultado da consulta traz também o destaque da ementa da decisão recorrida que afirma “direito fundamental visto sob a ótica do antropocentrismo mitigado ou abrandado” (AREsp 316790, relatoria Ministra Assusete Magalhães), sem fazer uma correlação direta de como uma demanda sobre cobrança de tarifa de serviço de esgotamento poderia ser justificada com as correntes que fundamentam o Direito Ambiental. A decisão monocrática não adentrou nestes aspectos.

6) por último, temos um acórdão relatado pelo Ministro Og Fernandes, em que o Ibama recorre de decisões que teriam privilegiado construções ilícitas que violavam a proteção de manguezais, com o fundamento antropocêntrico que não só desconsidera a legislação ambiental como utiliza princípios, como o da razoabilidade, para colocar os interesses dos seres humanos sempre acima dos do ecossistema. A decisão do relator contém três partes separadas por títulos, sendo que na segunda parte o julgador adianta que o recurso é inadmissível. Apesar disso, a justificação da decisão abre espaço para um debate sobre as regras de proteção ambiental, em especial ao manguezal, objeto do processo. O relator afirma que há um aspecto biocêntrico no atual contexto do Direito constitucional e internacional, em que as futuras gerações seriam todas as formas de vida e a proteção do ecossistema como um todo. Há citação de decisões no direito comparado e da tutela da Pachamama feita pela Constituição do Equador. Diante dessa argumentação o relator conclui:

“Entretanto, a ponderação em testilha não deve olvidar a dimensão ecológica da dignidade humana. Diante das mudanças biocêntricas encampadas pelos nossos vizinhos latino-americanos, torna-se necessário repensar nossa concepção antropocentrista, reconhecendo a natureza como titular de direitos

e incluindo esse elemento na referida ponderação.” (REsp nº 1.795.349 – SC, relator Ministro Og Fernandes).

Esta decisão merece destaque qualitativo, primeiro por ter discorrido em seus fundamentos explicando a visão do julgador, segundo porque se compararmos com a terminologia adotada por Daniel Lourenço (2019), há uma nítida confusão dos termos ou ausência de distinção entre biocentrismo e ecocentrismo. Assim, a fundamentação cita o termo biocentrismo, contudo dá ênfase aos elementos bióticos como condições de existência de equilíbrio sistêmico do meio ambiente, o que leva a crer que a concepção é ecocêntrica.

Ademais, é de se notar como a fundamentação não muda a decisão recorrida, ainda que o recurso tenha sido parcialmente conhecido, isso porque, pelo ministro, a legislação brasileira permite uma ponderação entre os valores naturais e os interesses humanos. E, por último, do parágrafo final da decisão que trouxemos na íntegra, a fundamentação parece trazer mais uma reflexão do que um aspecto deontológico, ao passo que há menção de que precisamos pensar nossa concepção antropocêntrica.

Outra decisão proferida pelo STJ, também com relatoria do ministro Og Fernandes, que não aparece na consulta de jurisprudência, mas é referenciada em alguns textos sobre o assunto, é o Recurso Especial nº 1.797.175. No caso, havia um debate sobre a possibilidade de animais silvestres apreendidos terem a guarda garantida por aquele que já estava sobre a guarda ilegal, tendo em vista o interesse e bem-estar do animal.

Esta decisão, dentre as pesquisadas no STJ e no STF pode ser apontada como aquela que mais discorre sobre o pensamento teórico do Direito Ambiental e segue uma linha de fundamentação que encontra mais coerência com os textos acadêmicos que discutem o assunto. Apesar de que em alguns trechos aborda os conceitos de biocentrismo e ecocentrismo como sinônimos, traz a perspectiva de uma negação do antropocentrismo de forma explícita, com questionamentos sobre a incongruência do *status* jurídico que o animal tem no código civil e a tutela trazida pelo texto constitucional.

Além disso, a fundamentação correlaciona bem a necessidade de uma hermenêutica que não seja antropocêntrica, para concluir que no caso concreto os interesses do animal apreendido apontavam que era mais benéfico que aquele que o detinha permanecesse com sua guarda e responsabilidade pelos cuidados.

É possível em alguma medida questionar a avaliação dos fatos, mas a decisão aponta de forma coerente e traz elementos para se criticar o posicionamento antropocêntrico presente no Direito brasileiro. Apesar disso, os resultados desta pesquisa apontam que é possível trazeremos uma visão um pouco além da que foi exposta nos fundamentos do julgado, e que precisará do substrato teórico dos capítulos subsequentes.

Quando seguimos a investigação sobre o panorama da posição dos tribunais superiores e realizamos a mesma busca de jurisprudência no Supremo Tribunal Federal, temos que o termo antropocentrismo aparece em 5 decisões. A expressão biocentrismo encontra um resultado que coincide com um dos encontrados na consulta da primeira expressão (ADI 4983), por sua vez biocêntrico, ecocêntrico e ecocentrismo não tiveram resultados. A pesquisa foi feita no dia 31 de julho de 2022.

Sobre estes processos podemos trazer que:

1) O primeiro resultado (ADI 3470) analisa a constitucionalidade de lei estadual que aumenta restrições da produção e comercialização do asbesto/amianto e em sua fundamentação há como pressuposto a afirmação de que nossa Constituição, e o conceito de sustentabilidade abordado na Declaração do Rio de Janeiro, são essencialmente antropocêntricos. Apesar desta afirmação e de compreendermos a visão da relatora Rosa Weber, não conseguimos entender o porquê do tema na fundamentação, não identificamos em que o fundamento poderia mudar a decisão que trata de competência e proteção à saúde humana, que em última instância convergiria com a tutela do meio ambiente.

2) O caso seguinte (ADI 4066) tem a mesma temática do caso anterior, tendo a mesma relatoria e grande parte da fundamentação é idêntica, incluindo o trecho que menciona o antropocentrismo como um dado.

3) a decisão monocrática do ministro Gilmar Mendes (ARE 876108) apenas cita o termo em referência a uma decisão do STJ, porém não julga o mérito, não tendo utilidade para o presente estudo.

4) neste caso o Partido Republicano da Ordem Social apresentou ADPF (640) no intuito de questionar a interpretação que órgãos judiciais e administrativos realizaram, de modo a possibilitar o abate de animais que eram apreendidos em circunstâncias de maus-tratos. A decisão ainda é em sede cautelar e monocrática, tendo como julgador o ministro Gilmar Mendes. Para fundamentar o deferimento da cautelar, no intuito de vedar a prática de abatimento dos animais, o ministro busca em autores como

Fensterseifer e Sarlet argumentos para afirmar que existe no Direito Ambiental atual uma tutela da vida para além da visão instrumental.

Com trecho que aponta para uma ética que coloca a natureza e os animais como fins em si mesmos, há na citação direta uma perspectiva de que a ordem constitucional superou o antropocentrismo ou ao menos o relativizou. Adiantamos aqui que parece incoerente o ministro ter trazido essa argumentação sem ter exposto sua mudança de posicionamento em relação à ADI da vaquejada, que logo analisaremos.

Importante, contudo, destacar as palavras do ministro que apesar do sacrifício dos animais apreendidos não estar abarcado pelo texto constitucional, e de ter trazido trecho que critica a posição antropocêntrica, afirma que a utilização de animais para alimentação é relevante para a economia, o que afastaria qualquer comparação com o caso. Assim, expondo um argumento que coloca o homem como fim das normas jurídicas.

5) o último caso merece de nós uma atenção maior, ainda que não seja para descrever toda a decisão. Isso porque o objeto é diretamente ligado ao direito dos animais e da ética animal, com impacto no debate do Direito Ambiental brasileiro, inclusive sendo um caso sempre citado nas referências consultadas, uma vez que no seio dos votos o debate sobre as correntes que fundamentam o Direito Ambiental é diretamente mencionado. Trata-se do caso conhecido como a ADI da vaquejada (ADI 4.983).

Nosso objetivo é compreender como os termos e a perspectiva teórica são expostos no caso que trata de questionamento da Constitucionalidade da Lei Estadual do Ceará nº 15.299, de 2013, em que foi regulamentada a prática da vaquejada no referido Estado. O debate das teses trouxe o conflito aparente entre a proteção de prática cultura local (e suas consequências econômicas) *versus* a proteção da fauna, em especial a aplicação do inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal que veda o tratamento dos animais com crueldade. A ação foi julgada procedente e reconheceu a inconstitucionalidade da lei, com a tese de que a vaquejada é uma forma cruel de tratar os animais, razão pela qual a nossa Constituição teria vedado tal prática.²²

²² A título de informação, o caso tomou novos rumos após a Emenda constitucional nº 96 ter sido aprovada, com a inserção do § 7º ao art. 225, numa clara tentativa do poder constituinte reformador de trazer possibilidades de serem consideradas constitucionais as práticas culturais, como a da vaquejada, que utilizem animais. A ADI 5.728 está em tramitação no Supremo Tribunal Federal e analisará a constitucionalidade desta referida emenda.

A votação foi apertada, tendo votado pela inconstitucionalidade da lei os ministros Marco Aurélio, Roberto Barroso, Celso de Mello, Ricardo Lewandowski e as ministras Rosa Weber e Cármen Lúcia. Por outro lado, entenderam que a lei não ofendia o texto constitucional e a vaquejada poderia ser continuada os ministros Teori Zavascki, Luiz Fux, Edson Fachin, Gilmar Mendes e Dias Toffoli.

Apesar da relatoria, do ministro Marco Aurélio, ser no sentido da inconstitucionalidade da lei cearense, nossa análise parte do uso da palavra antropocêntrico utilizada no voto do ministro Roberto Barroso. Sobre o assunto ele destaca que o pensamento filosófico ocidental colocou por diversas vezes que os animais não teriam racionalidade e, portanto, não mereceriam a mesma consideração moral que os seres humanos. Neste sentido, especialmente Descartes, que via os animais como autômatos, o que os impediria até mesmo de sentir dor. Porém, em contrapartida, diz que “esta visão, que legitimava o tratamento degradante e a imposição de sofrimentos aos animais, é hoje largamente superada.” (ADI 4.983, p. 12), e faz referência a Keith Thomas.

O Ministro ainda afirma que nossa Constituição destaca os animais como seres que podem sofrer e não devem ser vistos apenas como objetos e nem meramente a partir da sua função ecológica, uma vez que a vedação à crueldade iria muito além destas perspectivas. Há um reconhecimento de interesse jurídico por aqueles que têm vida, em particular quem pode sofrer.

Neste sentido, o argumento defende uma interpretação biocêntrica ao texto constitucional. A interpretação sistêmica do art. 225, para Barroso, é de um *caput* que expõe um pensamento antropocêntrico, que visa a tutela ambiental para a sadia qualidade de vida do ser humano, com um contraponto do biocentrismo elencado no inciso VII do § 1º do mesmo artigo. O Ministro conclui, ainda, que o poder constituinte não precisaria ter vedado a crueldade se fosse o caso de proteger apenas o equilíbrio ecológico, o que aponta uma escolha intencional.

Importante o diagnóstico feito neste voto, que afirma que apesar desta sua interpretação, a maioria da jurisprudência não costuma compartilhar esta visão sobre os fundamentos do Direito Ambiental, isso por estar inserida num modelo de pensamento em que o Direito seria essencialmente voltado para a tutela do homem.

Por fim, antes de concluir, Barroso afirma que a forma como o Código Civil trata o animal é um traço de especismo que merece revisão. Assim, pelos argumentos do voto, podemos dizer que sua interpretação da legislação pátria oscila entre uma visão

biocêntrica e um antropocentrismo mitigado, que apesar de não valorar todas as formas de vida, traz a proteção contra o sofrimento dos seres sencientes.

A ministra Rosa Weber acompanhou Barroso e destacou que em sua visão a Constituição foi explícita ao adotar uma matriz biocêntrica em relação aos seres sencientes. Por outro lado, ao mencionar a dimensão ecológica da dignidade, cita Arne Naess e afirma que há proteção contra a crueldade com o animal e a proteção da fauna. Completa dizendo que o antropocentrismo encontra limites no reconhecimento de que os animais possuem dignidade própria a partir da vedação ao tratamento cruel.

O voto da ministra mostra, portanto, que se seguirmos os parâmetros de Daniel Lourenço (2019), há uma confusão terminológica ou pelo menos a adoção de uma terminologia que não se explica. O principal ponto para afirmarmos tal fato é pela utilização de um autor classicamente conhecido como defensor da teoria ecocêntrica, Naess, como se suas ideias apontassem para o valor da vida como centro de tutela jurídica.

Do fundamento do voto do ministro Celso de Mello encontramos dificuldade de constatar qual sua posição sobre o fundamento do Direito Ambiental seria aplicável ao caso. Isso porque, se de um lado o voto afirma que a Constituição consagrou as diversas formas de vida como tuteladas pelo Direito, por outro a continuação do seu voto destaca que a vedação à crueldade serve como proteção ao equilíbrio ecológico e preservação do meio ambiente, que é condição de vida inclusive do ser humano. Assim, parece misturar a proteção da vida por seu valor próprio com o valor do meio ambiente enquanto sistema ecológico que necessita de equilíbrio, além de afirmar que essa proteção serve para tutelar o ser humano.

Em nossa leitura, essa perspectiva do ministro não faz uma distinção teórica criteriosa e, em última instância, não consegue sair de um paradigma antropocêntrico que mantém a tutela do homem como foco do Direito Ambiental, mesmo que tutele os animais de não serem tratados com crueldade.

Outro ministro que votou pela inconstitucionalidade da lei e adentrou no debate teórico do fundamento do Direito Ambiental foi Ricardo Lewandowski. Ele afirma fazer uma interpretação biocêntrica da Constituição, não sendo possível admitir a ideia de que animais seriam coisas, tendo todos os seres vivos o direito de serem respeitados em sua alteridade.

Chama atenção o voto da ministra Cármen Lúcia, que ao manifestar pela inconstitucionalidade, traz em seus fundamentos a exposição de uma lógica

comportamental, em que a permissão de práticas violentas atrairia mais violência. O argumento é simbólico e importante para o trabalho desenvolvido, pois, ainda que concordemos com o dispositivo do voto, o raciocínio exposto aponta como está presente o antropocentrismo de forma tão marcante a ponto de ser necessário mostrar desvantagens na conduta humana como reflexo da autorização da vaquejada. Ou seja, para evitar qualquer reconhecimento reflexo de uma ideia de direito de os animais não sofrerem, ela aponta como a violência contra animais é negativa para o ser humano.

Importante registrar que os ministros Edson Fachin, Gilmar Mendes, Teori Zavascki, Luiz Fux e Dias Toffoli entenderam ser constitucional a norma, portanto sem violar as normas de proteção ambiental, seja na perspectiva de tutela ecológica clássica, seja ecocêntrica ou biocêntrica. Dos votos vencidos, abstraímos uma lógica de que a manifestação cultural permitiria práticas que submetam os animais a condutas cruéis, com base na ideia de que o sofrimento da prática não é grande ou que o homem tem o direito de se beneficiar dos animais para exercer seus costumes.

Neste sentido, para ilustrar, com o desenvolvimento do debate o ministro Teori Zavascki chega a mencionar que, ainda que se considere como um pressuposto de que toda vaquejada seja cruel em face do animal, a lei que regular a forma dessa crueldade poderia mitigar e permitir o sofrimento dos animais com base em uma tradição local. Haveria uma conciliação de valores do homem.

O ministro Dias Toffoli diz que o antropocentrismo é o pensamento predominante e que os interesses dos homens, como a geração de empregos e manifestações culturais, devem prevalecer. No caso concreto, a lei serviria para minimizar o sofrimento do animal, o que já cumpriria o requisito do inciso VII do § 1º do art. 225.

Gilmar Mendes menciona em sua decisão que é relativo o argumento de ser um avanço cultural tutelar os animais em face de práticas cruéis, em destaque quando comparada essa tendência à prática esportista da vaquejada. Assim, o ministro mostra sua posição antropocêntrica com ênfase na percepção de que ao ser humano seria livre a decisão sobre como se relacionar com os animais, sem nem ao menos problematizar o tema. Para o ministro a ponderação da norma da vedação de crueldade, em contraponto aos prejuízos econômicos e de manifestação cultural, traria uma solução fácil para se preferir os últimos valores.

Ao final da leitura da decisão, percebemos que de forma geral os ministros não estão preocupados com uma precisão técnica na utilização dos termos das ideias que

representam biocentrismo e antropocentrismo, ou, ao menos, as representações das ideias não são uniformes e nem justificadas com profundidade, mas como um dado.

O ministro Barroso, que inaugurou um debate que perpassou pela filosofia, afirma que ainda vivemos uma predominância de um pensamento antropocêntrico, sem muitos questionamentos sobre essa constatação.

Além disso, aqueles que entenderam como razoável a manutenção da vaquejada, expuseram argumentos nitidamente antropocêntricos, com a compreensão de que o Direito Ambiental é um conjunto de normas jurídicas para regular interesses humanos, como foi o caso do ministro Gilmar Mendes, que deixou expressa esta ideia (ADI 4.983, p. 119).

Por outro lado, das argumentações que foram contra a prática cultural questionada, temos que os argumentos variaram, com valoração da vida, da função ecológica, mas quase sempre com a mitigação dos interesses do homem. Neste sentido, em nossa visão, o voto do ministro Barroso (ADI 4.983, p. 41) parece sintetizar bem a percepção dos demais ministros de que a Constituição de 1988 teria trazido um antropocentrismo moderado, como a exceção do interesse humano quando vedou a crueldade aos animais.

Por fim, a visão ecocêntrica não é mencionada entre as 150 páginas que trazem a decisão.

Álvaro Ricardo de Souza Cruz et al (2021) faz análise do caso que originou o Recurso Extraordinário nº 494.601, de relatoria do Ministro Marco Aurélio, que, em síntese, considerou constitucional a possibilidade de cultos religiosos utilizarem do sacrifício de animais. Os autores apontam como, apesar do caso ter sido levado a juízo como um conflito aparente de normas que tutelam a liberdade religiosa *versus* a proteção dos animais contra maus tratos, os argumentos dos ministros do Supremo Tribunal Federal partem de uma ideia *a priori* de que há uma superioridade normativa relativa a direitos ligados a manifestação religiosa em face dos direitos dos animais.

Percebemos da obra mencionada que os autores investigam as nuances complexas que o caso requer e que a posição ao final é a mesma que o STF chegou. O A Corte, que extrapolou os argumentos trazidos pelas partes, assim fez utilizando de pouco argumentação do âmbito normativo da proteção aos animais naquele caso concreto. Assim como pontuamos aqui, o texto de Cruz et al (2021) destaca como há uma ausência de aprofundamento e argumentos para realizarem um juízo de adequação em face do que seriam os direitos dos animais no caso concreto.

A crítica dos autores, que também utilizam das ideias de Derrida e Lévinas, perpassa por um olhar que busca questionar e apontar para a necessidade de uma análise para os direitos dos animais que reconheça a alteridade presente nestas outras formas de vida. Eles apontam, inclusive, como a ótica antropocêntrica e especista instrumentalista o debate dos direitos dos animais de tal maneira que eles acabam servindo apenas para interesses dos seres humanos.

Neste sentido, as jurisprudências trazidas servem para mostrar que não é rara a tratativa sem distinção entre teoria biocêntrica e ecocêntrica, e que no âmbito do STF e do STJ há um pressuposto de que o direito pátrio adotou uma visão antropocêntrica clássica ou mitigada ou que estejamos passando por um período de transição de correntes justificadoras do Direito Ambiental, com raros casos que indicam claramente uma mitigação em face da corrente filosófica biocêntrica.

Tudo isso indica que, para um debate mais rico, é necessário o aprofundamento sobre cada uma das teorias e o desenvolvimento de argumentos para a superação do paradigma antropocêntrico que permeia a perspectiva daqueles que aplicam o Direito, ainda que se posicionem a favor de uma mitigação, seja pela ecologia ou pelo biocentrismo. Esta pesquisa, pelo limite temporal e os objetivos previstos, focará no desenvolvimento da segunda parte, com especial atenção ao argumento da alteridade como forma de contrapor ao antropocentrismo no Direito Ambiental.

1.4 Suspensão dos (pré)conceitos – *epoché* – síntese dos argumentos

Ao iniciar a presente investigação tínhamos em mente limites que imaginávamos como claros e bem definidos sobre denominações e teorias que regem a base do Direito Ambiental pátrio. Contudo, o presente capítulo mostrou que esse ponto de partida era falso.

Após a investigação aqui documentada, chegamos à conclusão parcial de que nos textos jurídicos que possuem um viés dogmático e nas decisões judiciais de instâncias superiores, é pouco presente a referência às questões filosóficas que justificam a área, porém, enquanto premissas argumentativas temos uma instrumentalização das normas ambientais para satisfazer, em última instância, a qualidade de vida humana.

Dito de outra forma, apesar do termo Direito Ambiental, na realidade estaríamos diante de um campo jurídico que mais se assemelha a um misto de direito de

propriedade e administrativo, em que um bem é considerado comum e as regras são criadas para sua conservação e gestão enquanto coisa. Por isso afirmamos que as regras ambientais são instrumentalizadas para o gozo do ser humano e não para a proteção da natureza e seus entes como foco principal.

Por outro lado, trabalhos que buscam analisar especificamente estes pontos, em um viés mais ecológico e filosófico, problematizam o sentido do Direito Ambiental e até mesmo os termos, sem, contudo, muita correspondência na significação de cada corrente do pensamento. As poucas decisões judiciais que buscam romper o antropocentrismo também não têm uniformidade dos conceitos e não necessariamente rompem o fundamento antropocêntrico por completo.

Por este motivo, a presente pesquisa preferirá trabalhar com foco maior em trazer um argumento que seja contra a perspectiva antropocêntrica e que caminhe para além de uma distinção rígida entre biocentrismo ou ecocentrismo, e que vise expandir a percepção ética sobre os entes ambientais.

Neste momento da pesquisa partimos da suspensão destes fundamentos que colocam o homem como centro de proteção do Direito para analisar se estes argumentos se sustentam com base na teoria levinasiana. Consideramos que a questão tem uma resposta negativa, e por isso essa suspensão dos argumentos para sua investigação é feita pensada nos limites da ética de Lévinas e em como as respostas daí advindas influenciariam o Direito Ambiental.

Necessário, portanto, compreender se a ética em Lévinas permitiria observarmos outros entes ambientais como partes da relação ética, ou seja, se são para nós humanos um Outro. Como consequência, há a necessidade de investigar como o Direito Ambiental deveria ser fundamentado para encarar estas questões.

2. ALTERIDADE, ÉTICA E JUSTIÇA EM EMMANUEL LÉVINAS

Inicialmente vale algumas considerações que justificam²³ os caminhos trilhados, além de explicitar as pretensões e limites do trabalho realizado, em especial a partir da escolha da ética e da alteridade de Emmanuel Lévinas como marco teórico do presente trabalho.

Escolhemos dividir em dois capítulos a análise sobre as ideias de Emmanuel Lévinas que se justificam na seguinte lógica: I) neste capítulo tentaremos contextualizar e construir uma noção geral sobre a ética da alteridade e como responsabilidade e justiça se relacionam na obra do autor, para no II) próximo capítulo mostrarmos como o problema central desta pesquisa pode ser interpretado com base neste referencial teórico.

Desta forma, o presente tópico tende a ser analítico e descritivo²⁴, enquanto o próximo terá uma exposição crítica, desconstrutivista e propositiva.

Os passos aqui documentados são importantes para entendermos as bases do pensamento e da ótica pela qual olharemos o problema da relação ética com o meio ambiente, porém é no capítulo seguinte que a interpretação dada aos escritos do autor terá uma proposta inovadora, com o objetivo de se afirmar que existe uma relação do Eu para-com-o-Outro também quando o homem está diante de outras formas de vida que não apenas com o outro humano.

Ademais, esta parte da pesquisa foi desenvolvida a partir de resultados encontrados em artigos e livros do próprio autor, uma tentativa de analisar de forma geral a teoria de Emmanuel Lévinas, mas em especial em algumas de suas obras que consideramos centrais.

Sobre os escritos de Lévinas, cabe destacar que apenas um dos seus livros realmente foi pensado e escrito enquanto uma única obra para trazer sua teoria: *Totalidade e Infinito*²⁵ (1980). Ele mesmo chega a afirmar que TI foi seu primeiro livro

²³ Um leitor que ainda não conhece o marco teórico que será aqui trabalhado provavelmente sentiria a falta de uma expressão que remeta ao método. Neste sentido, pensamos que a concepção de método que geralmente está atrelada à pesquisa acadêmica é pautada em uma falácia da neutralidade e objetividade, que por sua vez apenas esconde o rosto e a justificação. Por esse motivo, preferimos trazer a explicação do como foi trabalhado enquanto justificação.

²⁴ Os termos são utilizados dentro de uma linguagem comum da pesquisa jurídica, apesar de sabermos os limites de qualquer pretensão de sermos analíticos e descritivos com uma obra, ainda mais tratando-se de Lévinas.

²⁵ No texto também usaremos a sigla TI para referir-se à obra *Totalidade e Infinito*.

(LÉVINAS, 2012, p. 4). O livro *De outro modo que ser ou para lá da essência*²⁶ (2011), por sua vez, foi escrito em partes publicadas separadamente enquanto artigos e passou por uma reedição realizada pelo próprio autor para lhe conferir um aspecto de obra, como ele mesmo cita na nota preliminar (2011, p. 21). Os demais textos são publicados em livros enquanto reunião de artigos ou entrevistas.

Este fato, bem como as referências feitas por outros autores aos dois primeiros livros, como em Jacques Derrida, nos fez crer que os dois livros possuem um peso maior enquanto meio de compreensão das ideias de Lévinas, motivo pelo qual tentaremos partir das duas obras para fazer a tarefa de contextualizar seu pensamento ao leitor.

Os demais livros de Lévinas consultados e citados na pesquisa cumprem um papel de testemunhar o olhar do nosso autor sobre temas que tangenciam os dois livros citados acima e uma outra forma de Dizer, Desdizer e Redizer, e possibilitam que o autor seja lido por ele mesmo, como poderemos ver nas citações às entrevistas consultadas.

Quanto aos textos utilizados de outros autores, que de uma maneira geral são escritos por pesquisadores da área de humanas, em especial filosofia, eles auxiliam na verificação dos conceitos e na interrelação das ideias de Lévinas de uma forma ampla. Assim, facilitam a análise e descrição da estrutura do pensamento do autor, principalmente porque algumas ideias são reiteradas por estes comentadores, com a repetição sobre elementos como a subjetividade, a sensibilidade, a transcendência, a interioridade, dentre outras maneiras de expor a eterna separação entre o Eu²⁷ e o Outro, além da ética da responsabilidade que daí surge.

Estes textos, ainda que não sejam citados direta ou indiretamente em nosso trabalho, estão relacionados na bibliografia, por compreendermos que seria impossível dissociar o que foi aprendido com esses pesquisadores e o consequente impacto sobre nossa interpretação dos escritos de Lévinas.

Outro ponto metodológico que merece destaque e não poderia ser resumido a uma nota de rodapé diz respeito à participação que tivemos no Grupo de Pesquisa

²⁶ No texto também usaremos a sigla AE para nos referirmos à obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*.

²⁷ Uma das características marcantes dos textos de Lévinas gira em torno da resignificação dada a diversos termos, sejam eles anteriormente utilizados no debate filosófico ou não. O próprio autor costumou grafar estas palavras com a letra maiúscula para realizar esta diferenciação. Por este motivo e para sinalizar ao leitor que se trata de termo empregado no sentido dado por Lévinas, a partir deste momento essas palavras serão escritas com a inicial em maiúsculo.

Estudos Levinasianos e Alteridades. O grupo, registrado no CNPq e coordenado pelo professor Nilo Ribeiro Júnior, teve reuniões ordinárias mensais desde o ano de 2015, tendo diversas formas de trabalhar o pensamento de Emmanuel Lévinas. Assim, a própria inquietação que levou à presente pesquisa foi gestada a partir das reflexões que foram feitas nos trabalhos de pesquisa do grupo.

Muitas das interpretações que faremos dos textos que serão citados possuem influência marcante pela formação do pensamento que ali é debatido. Sendo impossível citar com precisão algum apontamento específico preferimos fazer esta menção em tom de agradecimento e principalmente de crédito à interferência dos trabalhos do grupo na escrita que segue.

Ainda, o estudo de Emmanuel Lévinas nos traz a certeza que escrever sobre as ideias do autor é uma tarefa que beira à impossibilidade, não pela dificuldade da compreensão do todo de seu pensamento – que existe, mas pela própria forma de pensar do lituano. Para um autor que busca no Dizer uma forma de inspirar o Dito, que por sua vez sempre trairá o Dizer, esta tarefa de compreender um pensamento é em alguma medida totalizar e violentar as palavras do autor. Escrever sobre as ideias de Lévinas é sempre o trair na tentativa de testemunhá-lo e testemunhá-lo com a traição.

De toda forma, estamos inseridos nesta incapacidade, pois estudar e falar sobre ética sempre compreenderá a impossibilidade na mesma face da responsabilidade. Por isso, de um lado haverá um esforço de que a escrita não essencialize e encerre as palavras do autor, enquanto por outro lado tentaremos descrever uma perspectiva e uma leitura dada dos textos referenciados para que o leitor, ainda que não conheça os textos levinasianos, possa ter elementos suficientes para acompanhar o pensamento aqui construído.

Desta maneira, fica o aviso de que a leitura de Lévinas exige a infinita tarefa de Dizer, de se revisitar, de olhar as palavras aqui cunhadas com crítica, entendendo o limite da pesquisa e a tarefa de explicar de forma didática e a partir do universo de pesquisa do pesquisador. O que se verá escrito aqui nunca será a filosofia levinasiana, mas os traços deixados em nós por Lévinas, que buscamos dar testemunho e continuidade à tarefa do pensar.

Também deve-se ter em mente que este processo não tem a pretensão de abordar todos os elementos trabalhados por Lévinas, o que demandaria tempo, o qual a pesquisa não possui, e que não se justificaria em face do problema que motivou as investigações aqui documentadas. O trabalho buscará construir o pensamento do autor a

partir de uma linguagem apropriada e que seja suficiente, para em seguida estabelecermos a crítica pretendida e o argumento que será utilizado na proposta de uma ótica para o Direito Ambiental naquilo que se pretende.

2.1 Lévinas e fenomenologia, uma introdução

Para compreender este aspecto geral – que com algumas ressalvas podemos chamar de metodológico – e um pouco sobre a investigação de Lévinas, optamos por apresentar uma perspectiva da sua crítica à totalização enquanto um olhar fenomenológico e um panorama do que ele buscou trilhar, principalmente enquanto uma filosofia do sentido.

Iniciamos as leituras pela obra central, *Totalidade e Infinito* (LÉVINAS, 1980). A obra é lida acompanhada do prefácio à obra alemã, escrito por Lévinas em 1987 e publicado no livro *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade* (LÉVINAS, 2010)²⁸. Esse texto, junto com o prefácio original, ajuda a anunciar não só o que o livro trará, mas também uma avaliação do próprio autor daquilo que escreveu anos antes, inclusive a partir das críticas que também já tinha recebido.

Neste ponto destacamos, brevemente, que Lévinas teve uma produção filosófica iniciada nos caminhos da fenomenologia de Husserl e Heidegger, sendo um dos responsáveis por levar o pensamento destes autores, em especial o do primeiro, para a França, além de traduzi-los para o francês. E, se inicialmente nosso autor trazia traços marcantes de uma fenomenologia que buscava analisar o além da existência, o Outro, o Infinito, podemos visualizar que após a segunda guerra mundial esta perspectiva foi levada mais adiante.

Assim, a publicação da obra TI é um marco em sua bibliografia e pode ser considerada a primeira grande obra do autor, precedida de AE. Na primeira, destaca-se a sua preocupação em face do totalitarismo e da violência com o Outro, para realçar uma ética da alteridade, enquanto no segundo, mais de uma década depois, Lévinas responde algumas críticas, incluídas as de Derrida, e dá passos em direção a um aquém e além da ontologia que em TI ainda não teria dado.

Além desses dois livros, publicou diversos artigos e coletâneas que em regra seguiam as pegadas deixadas anteriormente. Ficou conhecido como um grande teórico

²⁸ No texto mencionaremos o título apenas como *Entre nós*.

jeudeu, tendo publicado algumas interpretações talmúdicas e é comumente lembrado como o filósofo da ética, do outro, da alteridade.

O prefácio original de TI começa apontando algo que seria importante para Lévinas: saber se nos iludimos com a moral. E para isso, o autor começa a sua abordagem a partir da análise do Estado de guerra como uma suspensão da moral.

O assunto atravessa a vida de Lévinas, que foi vítima dos conflitos armados com a perda de familiares e sendo prisioneiro durante a segunda guerra. O autor parte da análise da totalidade enquanto movimento que busca aniquilar as diferenças políticas a partir da noção de um ser puro e para ele a ontologia também carregaria sempre este risco, pois tenta afastar as possibilidades de um interior e do exterior. A guerra buscaria a criação de uma única identidade e afastaria as possibilidades de excedência.

Merece menção que, no prefácio da edição alemã de TI (2010), Lévinas reconhece que a própria obra recorre à linguagem ontológica para se fazer compreendida, algo que ele evita em AE (2011). Essa observação demonstra como a crítica à ontologia se faz enquanto impossibilidade, ainda que haja a necessidade de se pensar o que está aquém e além, o Eu é capturado pelo movimento da totalização, dando origem às formas de violência que sua teoria aponta. Ou seja, o autor reconhece que a própria teorização encontra seus limites.

Além desta compreensão necessária para que as denúncias sobre a violência em Lévinas não pareçam idealizações, este ponto, em que o próprio autor percebe as dificuldades de uma linguagem ética, nos permite questionar em quais momentos TI poderia ter evadido da ontologia quando falou sobre o Outro. Esse questionamento é importante para a presente pesquisa, uma vez que a ótica trazida sobre os entes ambientais necessita de uma fuga desta ontologização destes Outros. Esta questão precisa já ficar suspensa e aqui destacada, uma vez que no próximo capítulo faremos a tentativa de um movimento que liberte o Outro de um conceito essencialista.

Continuando, Lévinas menciona como a paz advinda da Guerra, fundamentada nos processos de totalização, não devolve aos alienados e violentados a identidade que lhes foi retirada. Por isso a necessidade de uma relação originária entre os seres (LÉVINAS, 1980, p. 10), que por sua vez também é um dos motivadores da sua investigação, que busca exceder essas formas de violência e uma inspiração ética.

A partir deste momento nosso autor já insere sua perspectiva de uma história que vá para além da totalidade, de uma subjetividade que não seja fundada em uma

Liberdade moderna ou em uma totalidade objetiva. Ele justifica o porquê da sua obra e indica o caminho que trilhará.

Ao trazer a noção de uma relação "com excedente sempre exterior a totalidade" (1980, p.11), Lévinas não só expõe como é necessário sairmos desta identidade totalizante, mas também aponta a necessidade de se perceber o movimento de transcendência a partir da noção de infinito.

O conceito de infinito e da ideia do infinito que será melhor descrito por Lévinas ao longo do livro aparece como figura central do prefácio. De forma condizente com o título da obra, a apresentação do autor foca justamente em expor como é essencial para o seu pensamento analisar a violência da totalidade ao mesmo tempo em que a excedência do infinito é que instaura uma subjetividade e uma relação ética para com o Eu.

Frisamos que Lévinas faz uma apologia à necessidade de sairmos da totalização, e que esta saída somente se dá pelo "brilho da exterioridade ou à transcendência do rosto de outrem" (1980, p. 12). A figura do Outro e o infinito precisam ser compreendidos como ponto importante de sua teoria, da mesma forma como a subjetividade sensível do Eu.

Citando novamente a guerra, Lévinas afirma que ela age contra a possibilidade do infinito. E, apesar desta violência e do movimento de totalização, é justamente na relação com o infinito em que há a possibilidade de a ética surgir enquanto ótica e resistência à guerra, em busca da paz. Assim, o autor afirma que o livro é uma defesa da subjetividade, não como movimento egoísta, mas como resultado da ideia do infinito, como um caminho de percepção de como o Eu não precisa se curvar à ditadura da Mesmidade.

Novamente adiantando a noção do infinito trazida em sua obra, Lévinas explica como essa percepção de subjetividade é também o acolhimento e a hospitalidade de outrem, a subjetividade contém a ideia do infinito e a partir disto é movida para fora de si enquanto um (não)método²⁹ fenomenológico, que é a ideia de que o Mesmo é atravessado pela experiência da exterioridade.

²⁹ Assim como sublinhamos na primeira nota deste capítulo, o termo método deve ser aqui lido com ressalvas. Apesar da sua utilização e da facilidade na compreensão, a fenomenologia, para ser vista como método, exige uma resignificação do termo enquanto um modo de fazer. Quando falarmos sobre Derrida, por exemplo, temos que ler a expressão da maneira como ele mesmo sempre buscou afirmar, como um método não método (DERRIDA, 2010), uma forma de perceber a maneira como o pensamento está sendo (des)construído, e não uma ideia que remeta a um método científico herança da modernidade.

Aqui, justificamos que Lévinas não só está inserido em uma escola da fenomenologia, como também adota o método fenomenológico e lhe dá significado próprio em seus textos. Novamente recorrendo ao prefácio da versão alemã, ele dá destaque ao fato de que a obra *Totalidade e Infinito* surge após longa pesquisa sobre a obra de Husserl. Explicitamente, o autor marca aquilo que não é objeto de críticas na teoria husserliana:

A investigação em que se engaja *Totalité et Infini* não consiste, certamente, em questionar a fenomenologia do objeto abrangido pela ciência, da presença que se oferece à apreensão, do ser refletido na sua ideia – do pensado que está sempre à medida do seu pensamento – correlação e correspondência do rigoroso paralelismo noético-noemático da intencionalidade que anima a consciência transcendente na admirável obra husserliana. E, sem dúvida, o teórico que, em todas as formas desta consciência (pensamentos, segundo o testamento filosófico de Brentano), permanece o fundamento indispensável ou o modo privilegiado de toda consciência, seja afetiva, axiológica ou volitiva. (LÉVINAS, 2010, p. 255).

Os dois prefácios anunciam para o leitor que a fenomenologia de Husserl e sua perspectiva de intencionalidade são peças importantes para a construção do pensamento levinasiano. De forma complementar, ele expõe como a terceira meditação de Descartes é essencial para entender como será trabalhada a relação da ideia do infinito e o infinito com a totalidade do Mesmo e a excedência metafísica do Outro.

Lévinas adianta para nós o que irá aprofundar na construção desta relação e explicita sua inserção na linha teórica da fenomenologia, ao passo em que Husserl estudou Descartes, e ele parte das construções teóricas dos dois para desenvolver uma fenomenologia da alteridade.

Nilo Ribeiro (2015) pontua como Lévinas se aproxima de Husserl e como faz a fenomenologia ao passo que busca suspender certezas, afastar universalidades e categorias, ou pelo menos expor suas limitações. Há uma tentativa de analisar a vida pelos fatos, pelos entes, por aquilo que se apresenta na medida do possível.

Aqui destacamos a busca levinasiana por elementos que ele chama de pré-originário e originário, como tentativa de saída dos (pré)conceitos, uma forma de ressignificar e apontar como antes da ontologia haveria o que ser estudado. Uma postura teórica anárquica, no sentido de tentar escapar dos arquétipos previamente estabelecidos, que por sua vez é pelo autor apontada como seu método fenomenológico, no qual filosofar, ou pensar, seria justamente esta possibilidade, de suspender os preconceitos e sair de um saber meramente dado e estático.

Márcio Luis Costa (2000), ao analisar a questão da inserção levinasiana na corrente fenomenológica mostra como os escritos do autor estão inseridos em tal modo de filosofar, ao mesmo tempo que oscila entre posições ao longo de sua vida acadêmica. De forma geral, seria possível afirmar que a fenomenologia transcendental é uma forma de manifestação da filosofia, uma maneira da sensibilidade ter contato com o mundo e transformá-lo em ideia. Ainda, seria o homem na manifestação da sua existência concreta a movimentar-se pelo mundo, a fenomenologia traz a percepção do consciente da consciência e o existente da existência.

A fenomenologia desenvolvida por Lévinas busca ir além das palavras, até mesmo do desvelamento – termo muito utilizado na tradição fenomenológica. O sentido, a finalidade da filosofia do autor, perpassa também pelo aquém e além das estruturas, pela condição de sensibilidade da subjetividade do Eu à transcendência do Outro. Uma fenomenologia da alteridade, em que sobre o Outro pouco podemos falar:

“fazer fenomenologia(...) é, sobretudo, procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras “intenções” do dado abstrato, a “intriga humana” – ou inter-humana” – que é a concretude do seu impensado, que é a necessária *mise em scène* cujas abstrações se desprenderam no dito das palavras e das proposições.” (LÉVINAS, 2010, p. 250-251).

Há, portanto, uma crítica do pensamento filosófico que opere como um modo do ser que busca aniquilar tudo aquilo que não compreende, daquilo que não adentra na lógica daquele Mesmo. Sobre uma roupagem de racionalidade e numa ideologia racionalista, a violência ataca a diferença, o mistério, o inexplicável. O pensamento de Lévinas vai construir uma forma de racionalidade possível e apontar como o fenômeno do porvir do Outro aponta o sentido da saída de si.

Se a *époché* é a suspensão dos juízos prévios para a busca de um conhecimento crítico, podemos afirmar que a investigação levinasiana tem como orientação a busca do sentido, um novo humanismo em que os saberes tenham um novel olhar que não permita ao Eu ver-se como senhor do mundo e egoisticamente totalize tudo à sua volta. A intencionalidade vinda a partir do Outro é central para entender o que vulgarmente podemos chamar de método para Lévinas, pois é a partir desta fenomenologia que o autor buscará pôr em questão qualquer ausência de sentido nas relações e que é de suma importância para este trabalho.

Como afirma François Sebbah, a fenomenologia em Lévinas parte de uma intencionalidade que é a “explosão da presença” (SEBBAH, 2009, p. 119) e que

compreende a *epoché* como uma interrupção total das relações do Eu com o Outro e que a tarefa fenomenológica é testemunhar essa interrupção.

Em AE, ao abordar a sensibilidade, Lévinas afirma que a ruptura com essa essência é ética. Por sua vez, a ética é um discurso que se diz no Dizer, “a sua própria *Époché*” (LÉVINAS, 2011, p. 35). Ou seja, a ética enquanto o Infinito do Outro é que afeta a sensibilidade, é a possibilidade de um discurso que enquanto ético é a própria *Époché* – fenomenologia ética, que interrompe e suspende a soberania do Eu.

Para a presente pesquisa, tentaremos seguir esta forma fenomenológica que Lévinas nos ensina para questionar os pontos que levantamos anteriormente. Para tanto, ainda é importante compreendermos, afinal, quem é o Outro, qual a relação do Eu com o Infinito e como se dá o movimento de transcendência – de saída de si – até chegarmos na ética.

2.2 O Mesmo e o Outro: transcendência e infinito

Para continuarmos a análise do pensamento de Lévinas é necessário compreendermos dois elementos que são importantes para seu pensamento: o Mesmo e o Outro. A centralidade da questão é visível na estrutura do livro TI, em que uma das três seções leva o título “O Mesmo e o Outro” (1980, p. 19). Por sua vez, neste subtópico focaremos em compreender qual a relevância destes termos e como a partir desta relação transcendente é que decorre a perspectiva ética do autor e que vai inspirar a questão da Justiça.

A primeira expressão que aparece na obra é o Desejo. Um Desejo que seria o combustível de movimento de saída do Eu em direção ao Outro.

O Desejo difere-se da necessidade, ao passo de que não é uma manifestação em busca daquilo que é necessário para manter-se vivo. Não se confunde com aquilo que poderia ser colocado como da economia do Eu, que necessita alimentar-se, pois o Desejo não é por aquilo que lhe falta, mas aquilo que o excede, que vem de fora e nunca poderá ser saciado.

Para Lévinas (1980), o Desejo é da ordem da Metafísica, que por sua vez ganha significação própria para o autor e merece a nossa atenção. Metafísica diz respeito àquele que não pode ser pensado, não pode ser concebido, é um Outrem concreto que não está na ordem do conceito. Rompe-se com a razão totalitária a partir e para o Eu,

que abstrai o todo conhecido. Por isso também, Metafísica ressalta a separação total e o movimento de transcendência.

Assim é que o Desejo do Eu para com aquele que está totalmente separado dele – o Outro – é algo que possui sua corporeidade, sua materialidade, e traz o movimento em direção ao Outro, o “Desejo Metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente Outro” (LÉVINAS, 1980, p. 21), que Lévinas chama de transcendência e que é feita de forma desinteressada, uma bondade.

Lévinas diz “o movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência” (1980, p. 23). Essa citação carrega elementos que são muito importantes para o autor, como a percepção de que há uma separação total entre o Eu que sai de si em direção ao Outro, bem como um movimento a partir da diferença, da inadequação, e que permite ir ao próximo passo, que é a impossibilidade de se chegar até o Outro. Ainda que o Outro esteja em uma posição acima, em outro lugar em que é possível apenas a aproximação, ele exige essa “trans-ascendência”, um sair de si para fora.

Aqui podemos perceber como Lévinas constrói a relação entre o Eu e o Outro por um caminho que não passa pela noção de identificação a partir do Eu. Aqui, o Eu não busca identificar no Outro aquilo que tem em si, mas pelo Desejo percebe-se ao mesmo tempo em que vê uma alteridade absolutamente outra, uma heterogeneidade.

O “Eu é o Mesmo perante a alteridade” (LÉVINAS, 1980, p. 24), o que aponta que o Eu consegue, diante do Outro, perceber-se enquanto um outro corpo, enquanto si mesmo, também permanecendo em sua morada. Este Eu vê-se como um corpo que permanece diante do Outro e que tem sua identificação como Mesmo.

Essa identificação, que não é negação de um sobre o outro, e sem a compreensão de um idêntico ao outro, traz uma marca do nosso autor que trabalha a questão do corpo como elemento fundamental para a subjetividade e a separação entre Eu e do Outro.

Com a figura do estrangeiro, ele explica que aquele que vem de fora como um estranho perturba a minha morada, afeta-a, e ao mesmo tempo em que há a manifestação do acolhimento o Eu não tem o poder sobre este estrangeiro. Sobre o Outro eu não posso, ele será sempre um estrangeiro.

A relação metafísica entre o Mesmo e o Outro processa-se por meio da linguagem, um discurso em que o Mesmo sai de si em busca do Outro, num êxodo que nunca terá retorno e nunca o permitirá apropriar-se de Outrem.

Essa linguagem é a relação por excelência, que por sua vez não é uma relação no sentido clássico, pois nunca formará um todo, uma totalidade. Será sempre falta e excesso, a possibilidade da relação que também expõe suas impossibilidades graças a eterna separação e distância de ambos.

Aqui temos a denúncia contra a totalização sendo traçada por Lévinas, isso porque, se a distância e separação entre Eu e Outro é eterna, insuperável, e nem mesmo a linguagem poderá juntá-los, temos então que o Outro não pode ser reduzido a um discurso – ou tematização – que tenha a pretensão de totalizá-lo.

Esse movimento metafísico é também uma crítica à ideia de uma teoria totalizadora, contra uma ditadura do logos enquanto um *cogito* que pode pensar o todo a partir de si, um passo antes da ontologia, porque segundo Lévinas ela “reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (1980, p. 30). Em última instância, quando dizemos que a filosofia estudada é sobre o sentido, também trazemos este traço de contraponto, uma crítica ao racionalismo moderno que busca totalizar os demais entes em um sujeito pensante a partir da intencionalidade.

A crença de que o mundo lá fora está disponível ao conhecimento de uma mente que poderá abstrair e chegar à essência de tudo é parte da crítica levinasiana neste ponto. O autor rechaça essa forma de pensar, que colocaria luz sobre tudo a partir da identificação do Eu. Ele chama essa forma de abstração do mundo de Mesmidade, a maneira à qual o Eu-Mesmo totaliza o mundo em sua lógica e aniquila todas as diferenças.

Essa relação que descrevemos em Lévinas é justamente a tentativa do autor de inverter o movimento em que é o Outro que justifica a liberdade e a racionalidade e ao abordar o Eu instaura nele a sua subjetividade, a possibilidade de condição do Mesmo. Este clamor do Outro sobre o qual o Eu não pode escapar é a ética.

Em um trecho, Lévinas explica como essa sua nova forma de pensar é uma crítica à tradição da filosofia grega:

Pois, como é que intermediários reduziriam os intervalos entre termos infinitamente distantes? Não surgirão eles também como intransponíveis entre as balizas, até ao infinito? É necessário que em algum lado se dê uma grande «traição» para que um ser exterior e estranho se entregue a intermediários. No que se refere às coisas, verifica-se uma rendição na sua conceptualização. Quanto ao homem, tal capitulação pode obter-se pelo terror que põe um homem livre sob a dominação de um outro. No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a

única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia. (LÉVINAS, 1980, p. 31).

Esta é uma tentativa de livrar o outro da generalidade, da totalização, da egologia do Mesmo que reduz o Outro a uma tematização. Uma outra forma de ser em que preserve as infinitas diferenças entre cada ser existente e que ele vai nomear como a não-indiferença.

O último item da primeira parte de TI vem para complementar o que poderia faltar para que o Outro fosse dito de uma forma mais elucidativa e não apenas uma resistência ao egoísmo. Aparece a figura do Infinito, a primeira forma para falar do Outro e talvez a mais importante enquanto uma variável deste trabalho, em que a pergunta sobre o sentido ético do próximo é central.

Nosso autor vai buscar em Descartes a separação do *cogito* e de Deus para explicar a eterna separação do Eu e do Outro. Para Descartes teríamos o eu que se vê diante de Deus, enquanto um finito diante do infinito. Essa percepção do eu poderia provar a existência divina e fazer-se prova a partir da própria *ideia* do Infinito.

Isso significa que o Eu possui em seu *cogito* a ideia trazida do infinito a partir do próprio Infinito que inscreve nele aquilo que ele consegue compreender do infinito, ou seja o infinito enquanto tal é *ideatum* e a *ideia* do infinito é aquilo que o Eu tem em si sobre o infinito.

Essa relação entre a ideia do infinito no Eu e o *ideatum* comprovam a eterna separação existente entre eles. E mais, também mostra como há nesta relação uma excedência, um conteúdo que sempre transcende ao eu, um absolutamente Outro que o Eu nunca poderá captar porque é infinito.

Lévinas vai afirmar que pensar o Infinito é fazer mais do que pensar, já que o Outro não pode ser abarcado pelo Eu. Não pode ser tratado como objeto, pois é impossível de ser captado. Há uma intencionalidade única do Eu para com o Infinito. É o surgimento do Infinito que provoca a ideia no Eu, e não uma força voluntária do Eu em busca de um conhecimento sobre o Infinito. Aqui o pensamento completa mais uma peça, ao passo de que diante desse aparecimento do Outro volta-se à já mencionada figura do Desejo metafísico que retira o Eu de si: “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo”, um desejo que não é manipulado pelo Eu para seu prazer, “mas como Desejo do infinito que o desejável

suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado.” (LÉVINAS, 1980, p. 37).

Essa percepção do Outro enquanto um ente, algo separado e que não se dissolve no Eu, seria a possibilidade de romper a distinção entre forma e conteúdo. Esse ente é por si, sempre impossível de ser totalizado pelo Eu, impossível de ser enquadrado em gêneros.

Temos, portanto, a denúncia da violência de uma filosofia que sustenta a compreensão do Outro pelo Eu a partir de seu *cogito*. Enquanto, por outra via, Lévinas nos apresenta um modo de ser em que essa eterna separação entre Eu e Outro justifica a excedência do Outro sobre o Eu e a consequente impossibilidade de uma totalização. Significa dizer, se por um lado uma atividade egóica buscaria totalizar o Outro no Mesmo, ordem da Mesmidade, por outro lado o movimento metafísico diante da transcendência reconhece o Infinito do Outro e como esta tentativa de totalização é pura violência.

A percepção do Outro como Infinito que sempre transcende é dos elementos levinasianos que mais falam sobre Outrem, que por sua vez precisa ser bem compreendido aqui para que possamos trabalhar no capítulo seguinte o objeto de análise desta pesquisa. Reforçamos com as palavras do autor:

“A ideia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem.” (LÉVINAS, 198, p. 66).

A partir desta separação entre Eu e o Mesmo e a elaboração do Infinito e da ideia do Infinito que tentamos aqui explicar, temos também que a relação entre Eu e o Outro somente pode se dar de forma ética, no face a face. A linguagem por excelência, o discurso ético, somente pode ser feito enquanto essa impossibilidade de fusão de um ao Outro. Por isso esse face a face ganha importância em Lévinas para compreender o sentido ético do autor.

A apresentação do Outro a mim, que traz a ideia do Outro, enquanto este fato, é que Lévinas chamará de Rosto. Um Rosto que “destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (1980, p. 37), é esse aparecimento do Rosto de alhures que permite balbuciar sobre o face a face e que destacaremos no próximo item.

2.3 Alteridade e ética: Rosto, Sensibilidade e substituição

O tema do Rosto em Lévinas é certamente dos mais trabalhados em toda a bibliografia consultada e descrita nas referências do trabalho. Não obstante encontrá-lo nos trabalhos filosóficos e que utilizam da teoria do autor, nas raras vezes que em ambientes informais ouvimos o nome Lévinas, ele vem acompanhado de termos como ética da alteridade, Rosto e face a face.

Essas leituras realizadas nos auxiliam a dar passos importantes para a compreensão do que é Rosto para a teoria e, apesar disso, ainda será necessário dizer um pouco mais.

Porém, antes de tratarmos sobre o Rosto em Lévinas, trazemos a literalidade em TI, com o título da secção III e do item A que traz os seguintes títulos “O Rosto e a exterioridade” e “Rosto e Sensibilidade”, respectivamente. Destacamos cada um deles para adiantar que o autor anuncia a importância de perceber o Rosto como algo externo (ao Eu) e como essa percepção do Rosto é antes de tudo sensibilidade. Desta forma, toda a explicação que trazemos precisa ser entendida sob tais premissas.

Ao falar sobre o assunto, Lévinas contrapõe a sensibilidade diante do Rosto com a intencionalidade do Eu diante do objeto. Essa oposição é uma crítica que foi iniciada ao falar do Infinito e da transcendência e que aqui ganha mais contundência. Neste sentido, abordar sobre o Rosto é antes de tudo questionar sobre a abertura do Eu diante do Outro pela afecção.

Afeto como a possibilidade e condição do Eu. A impossibilidade de não ser afetado por aquele que em uma epifania vem como mistério, como o desconhecido, que desperta o Desejo daquele que já fruía do mundo e estava em seu corpo e morada. A sensibilidade não é uma habilidade que o Eu utiliza para objetificar intencionalmente um objeto analisado, ela é o próprio fato do Eu ser sempre aberto e afetado pelo Outro. Por isso Lévinas fala de uma saída de si totalmente desinteressada.

Aqui não falamos de atributos que se resumem às características biológicas de quem vê, sente, cheira, ouve ou saboreia. Vai além, é a própria incapacidade do Eu em abandonar sua condição ética e responsiva. Ao ser tateado, o Eu é afetado.

Com esta construção Lévinas também quer rebater qualquer noção de representatividade e o retorno à identificação do Outro no Mesmo. O Outrem enquanto tal não pode ser representado sem que ocorra a violência e, por isso, a relação ética com

o Outro parte da sensibilidade que presencia os vestígios do Outro em mim. O Outro escapa qualquer representatividade e dele só posso ter a ideia do Infinito deixada no Eu.

O “rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato” (LÉVINAS, 2010, p. 131), é uma relação assimétrica, em que o Outro excede o Mesmo, evidenciando como ele não é uma essência plástica. Nenhuma forma está(é)tica *a priori* poderia ser um excedente como o Outro é. O Rosto na realidade é o signo da materialidade do Outro, sua fragilidade e sua corporeidade não captáveis. Sua nudez.

A insistência inicial do autor é de rompermos o privilégio da forma, da luz que ilumina tudo para que a compreensão seja realizada em um horizonte em que as diferenças sejam apagadas. E se em outros diversos trechos Lévinas vai afirmar que o Rosto não é forma plástica, ele já o faz desde o início em TI, neste contraponto com a representatividade, elemento este que será importante para percebermos que o rosto não é a captação da imagem traduzida pelo cérebro a partir da visão. Vejamos:

“Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser- ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta. (LÉVINAS, 1980, p. 172).

Esse Rosto enquanto transcendência é a “recusa de ser conteúdo” (LÉVINAS, 1980, p. 173), é justamente a unicidade do Outro e a possibilidade do contato com o Eu, da relação que não é relação, do testemunhar a face daquele que não temos poder sobre. A total alteridade.

Lévinas expõe (LÉVINAS, 2010, p. 55) como a invocação do Outro a mim se dá antes da comunidade, antes das relações sociais, uma vez que se trata da própria percepção do si – em AE ele trabalhará essa questão com foco na sensibilidade. E se há a possibilidade do Ser tentar universalizar o Outro a partir do que existe de comum entre mim e ele, o Rosto, por sua vez, seria simplesmente presença e, como tal, traria sempre uma resistência a esse movimento de idealização e captação.

O Rosto enquanto presença, enquanto a própria existência do Outro em sua unicidade, se manifesta “sem conceito” (LÉVINAS, 2010, p. 55), como uma “presença sensível deste casto pedaço de pele” (LÉVINAS, 2010, p. 55), não pode ser reduzido a um significado, uma vez que enquanto signo traz o Infinito e sua ideia. Sobre este ponto, Nélcio Vieira de Melo (2003-B), ao aproximar Lévinas de Derrida, traz que para

ambos o Rosto é a possibilidade do impossível da presença do Outro, um vivente, a epifania da alteridade.

Em entrevista, Lévinas (2012) traz que não é possível que ele diga o que é o Rosto, que talvez o mais próximo seja afirmar o que não é o Rosto. Ainda, na tentativa de falar sobre ele, traz que o Rosto é uma mão estendida e aberta, isso porque ele pede algo. Há também uma ambiguidade, porque ao mesmo tempo que implora, o Rosto é autoridade.

A invocação não permite que o Mesmo qualifique ou conceitue o Rosto do Outro, ainda que o movimento de identificação a partir de si seja um evento que ocorra, ele já é em si um fracasso e uma mentira, pois a ideia do Infinito nunca conterà seu *ideatum*.

O Outro não é um ser que diante da classificação, da comparação, do gênero, ou afins você o identifique. Da mesma forma, também não o é a negação do Eu a partir das mesmas comparações. Outro é o Rosto, é este clamor que o torna Outrem, único diante de todos Outros possíveis que compartilham a mesma sociedade. Um “infinitamente estranho” (1980, p. 173) em que o seu Rosto interpela o Eu. Uma face que traz a palavra e o signo da total diferença.

Luciane Ribeiro (2015) explica sobre a tradução adotada do termo francês *visage*, que o tradutor para o português optou pela palavra Rosto, o que resultou para Lévinas a fama de ser um filósofo da ética do Rosto. Ela indica que no francês o termo também pode designar olhar ou face, o que indica essa ambiguidade de uma face que se apresenta e daquele que afeta com o olhar, que é visto e que vê. Ela reforça: “ele configura a diferença da alteridade tanto no nível sensível quanto no transcendente. O Rosto é precisamente a própria alteridade.” (RIBEIRO, 2015, p. 65) Por isso não falamos do Rosto do Eu, já que este é uma identidade firmada no Si-Mesmo.

Assim, este aspecto do termo original demonstra como Rosto não é estética e nem estático, é o próprio Outro enquanto sua presença existente, o seu olhar, a sua afetação ao Eu. “Em que pese a visão do rosto não é mais visão, mas audição e palavra, como o encontro com o rosto – isto é, a consciência moral” (LÉVINAS, 2010, p. 32). Enquanto impossibilidade de conceituação, é possível dizer que o Rosto é visão, é audição, é cheiro, é toque, é tudo aquilo que afetará o Mesmo pela sensibilidade.

A face do Outro, enquanto a própria manifestação ou vestígios do Outro, é a possibilidade da linguagem entre termos absolutamente separados. E, com o Infinito que é, também traz nesta linguagem a impossibilidade de tematizá-lo, de reduzi-lo a uma

forma ou conceito, o Rosto é sempre aquilo que transborda. “O facto de o Rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação” (Lévinas, 1980, p. 174).

Esse Rosto que não pode ser compreendido “recusa-se à posse, aos meus poderes” (Lévinas, 1980, p. 176), coloca limite ao Eu, ao passo que desafia o poder de poder. O Rosto convida a uma relação, ao mesmo tempo que diz que não pode ser capturado, ele expõe sua nudez e sua fragilidade, na sua infinitude ele afirma que não pode estar à disposição do Eu. O rosto do Outro instaura uma relação que é puramente ética e ordena o não-matarás!

“Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível.” (LÉVINAS, 1980, p. 177).

O não-matarás expõe a ambiguidade do Outro, isso porque se de um lado é possível o assassinato – o único que posso querer matar, por outro lado o Outro clama pela sua existência. Se numa medida é possível tirar a vida do Outro, em outro sentido é impossível que o Outro seja resumido por sua morte. O Outro deixa eternos traços e ecos, o assassinato não é capaz de reduzir o Infinito à sua ideia.

A toda essa impossibilidade de aniquilar o Outro, em TI podemos analisar como uma resistência ética. A epifania do Rosto, que sempre escapa do Eu, é a própria relação ética com a alteridade.

A sensibilidade do Eu ao se deparar com a nudez e a fragilidade do Rosto é invadida e convocada a responder. O Eu não consegue ser surdo ao apelo do Rosto, há um “elo entre a expressão e a responsabilidade” (LÉVINAS, 1980, p. 179), o peso eterno do responder, de estar inspirado e inclinado à altura do que transcende, voltamos ao Desejo metafísico.

Apesar do Outro em sua face ser um trauma³⁰, um atravessamento no Mesmo, sua (r)existência não violenta o Eu, ele traz um ensinamento, instaura a sua subjetividade com a percepção de que é sujeito ao mistério e à totalidade de Outrem. É “a condição de todo ensino” (LÉVINAS, 1980, p. 182), a possibilidade da razão justificada, que implanta a ética, é o discurso que instaura a significação.

³⁰ Em entrevista dada em 1981, Lévinas (1982) chama a alteridade dos textos bíblicos e literários de traumatismos, ou de algo que vem a tatear o autor. Seriam experiências filosóficas, ainda que textos não necessariamente filosóficos. Assim, como o Outro, o Rosto, a Face, a alteridade vem e traz um trauma, até mesmo pela poética.

A face de Outrem é a significação enquanto signo, no frente a frente é que o sentido se mostra. A epifania do Outro se produz no Rosto, em dar-se como signo e já no sentido da significação. Todas essas correlações retornam, no fim, em dizer que o sentido instaurado pelo Rosto é a própria ética, que por sua vez escapa de idealismos ou de uma consciência intencional do Eu.

O Rosto, o Infinito, a Excedência, todas as demais palavras que Lévinas utiliza para falar do Outro, enquanto a própria relação ética, está aquém da política. Neste ponto é importante destacar que, se mais adiante abordaremos sobre a Justiça e o Direito, a estrutura do pensamento ético que é o foco dos escritos de Lévinas e que se diferencia da ordem do político.

O pluralismo político é já a reunião de múltiplos, nesta lógica a comparação e o cálculo da ordem da ontologia ocorrem porque temos o Outro do Outrem, ou seja, o terceiro. Pensar o Rosto é um movimento anterior, razão pela qual a ética em Lévinas aparece como uma maneira de expressar o que vem antes das estruturas sociais – a *arché*, para o autor a ética é a filosofia primeira. A necessidade de não se ocultar a face do Outro enquanto resposta pela ética de forma que “o individual e o pessoal são necessários para que o Infinito se possa produzir como infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 195).

O Rosto é acolhido com o questionamento sobre si (LÉVINAS, 2012-B, p. 53), o Eu sujeito ao Outro e responsável por ele, novamente: O Outrem questiona o poder sobre poder. Essa construção da subjetividade, do Eu que está sujeito a... confirma a unicidade do Eu e de sua eterna responsabilidade.

É importante deixar explícito que para Lévinas o Outro é corpo – assim como o Eu – que tem sua separação afirmada pela corporeidade, vindo de alhures, vindo de um tempo futuro em que o Eu nunca poderá sincronizar. Este Rosto é corpo e pele, é temporalidade de um povir que lembra o Mesmo de sua eterna dívida e do atraso em responder. Nas palavras do autor, “A corporeidade é o modo de existência de um ser cuja presença se adia na altura exacta da sua presença (...) uma dimensão infinita que me separa do outro, ao mesmo tempo presente e ainda por vir” (LÉVINAS, 1980, p. 203).

Nilo Ribeiro Júnior (2015) descreve essa interpretação dos escritos levinasianos ao dar ênfase que antes de qualquer ideia sobre o Mesmo ou sobre o Outro, existe a encarnação que sente e é afetada pelo Outrem que vem em sua epifania. A carne sensível ao Outro é nossa própria possibilidade de estar em relação com Outrem.

Por outra via, nossa sensibilidade só pode ser afetada pelo Outro porque ele também é corpo, também é matéria que traz irritação e alergia ao Mesmo. O Rosto para além de uma figura estética exige uma leitura de um Outro que não seja modulada por categorias essencialistas.

Lévinas é explícito ao dizer que o corpo não é uma figura de linguagem ou metáfora imagética, ele está a falar da pele, do “em si mesmo da contracção da ipseidade e do seu rebentamento” (LÉVINAS, 2011, p. 125). Não há nisso qualquer valoração negativa, como se o corpo fosse um obstáculo da alma, da mente, daquilo que seria mais elevado. O corpo aqui é a própria condição a qual o Eu está sujeito, é a sua passividade, é estar exposto à doença ou à compaixão, ao mesmo tempo que é um dom, tem também seu custo.

O autor Luciano Santos (2018) também aborda como a visão levinasiana imprescinde da corporeidade, de como a não-indiferença se dá na separação de dois corpos. Enquanto encarnado, o sujeito não tem opção diante de Outrem, não pode deixar de ser sua própria morada diante do estrangeiro que pede hospedagem.

Em AE, apesar de Lévinas trabalhar menos a questão do Rosto e preferir reconstruir suas reflexões por outras vias, o termo não é abandonado. A face do Outro ganha mais contornos, ou sob outro modo de dizer poderíamos afirmar que dissolve ainda mais suas bordas por meio da noção de proximidade, substituição, sensibilidade, dentre outros. Mas, na referida obra, o Rosto ainda é a possibilidade de aproximação, um contato de pele a pele, que por sua vez é “o intervalo entre o visível e o invisível” (LÉVINAS, 2011, p. 107).

A percepção da importância do corpo e do sensível é presente em TI, mas em AE vemos Lévinas alargar essa compreensão. A subjetividade é sensibilidade, é a condição do Eu em ser tocado pelo surgimento do Outro, é a sua total passividade. É por esse conjunto de afirmações que a conclusão é que a responsabilidade por Outro é passividade, não é uma escolha, até porque ela vem antes mesmo da liberdade.

Diante da exposição ao Outro – do “traumatismo da acusação sofrida por um refém até à perseguição” (LÉVINAS, 2011, p. 36) – o Eu se mostra vulnerável e em total passividade. O Eu é substituído pelo Outro, por sua total responsabilidade para e pelo Outro. Neste cenário, ocultar-se e não responder é oferecer um Dito que oculta o Dizer, que violenta a relação ética clamada por aquele que transcende. Não responder é uma resposta que trai.

Na sinceridade da resposta do Dizer é que o Eu tem a possibilidade de ressoar sua passividade em movimento ético, para lá da essência. Enquanto além e aquém da essência, a resposta não tem uma fórmula moral, porém, o próprio responder em sua substituição e total passividade se faz enquanto tal como um Dizer. Isso precisa ser destacado no autor – e que terá repercussão ainda maior quando abordarmos a questão da Justiça: sua teoria não tem uma tábua de mandamentos, não possui uma equação na qual chegaremos a um resultado verdadeiro em casos concretos e em dilemas clássicos apresentados por teorias éticas.

Sebbah vai afirmar que é perda de tempo “procurar na obra de Lévinas uma enumeração fastidiosa dos conteúdos da ética (deve-se fazer isto... ou aquilo)” (SEBBAH, 2009, p. 50). De forma contrária a Kant, que tem uma forma denominada de imperativo categórico, a ética em Lévinas é uma experiência do rosto que se dá no concreto, razão pela qual não poderia ser reduzida a um conjunto de preceitos. De maneira diversa, o Dizer é uma modalidade de caminhar, a resposta enquanto doação é a possibilidade de um agir ético.

Essa atividade de responder carrega um paradoxo, pois é total passividade. É diante deste estranhamento do sensível, desta impossibilidade de não ser afetado, é que o Eu tem a possibilidade de agir eticamente. Assim, a responsabilidade é uma atividade totalmente passiva diante da fragilidade do Outro que lhe escolheu, “o acto <<de dizer>> teria sido, desde o início, aqui introduzido como a suprema passividade da exposição a Outrem, a qual é precisamente a responsabilidade pelas livres iniciativas do outro” (LÉVINAS, 2011, p. 68).

Essa condição de refém que instaura a subjetividade também complementa o Desejo, do qual já escrevemos. Essa subjetividade que só é possível pela sensibilidade significa o “Outro-no-Mesmo” (LÉVINAS, 2011, p. 47), a inquietação que o Outro perturba o Eu. Novamente, nega-se qualquer ideia de autonomia, de vontade, de intencionalidade. Ao contrário, as palavras utilizadas como refém e substituição denotam justamente a passividade, temos assim que “a subjectividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade” (LÉVINAS, 2011, p. 75).

Apresentar todos estes elementos e resultados da nossa pesquisa traz o desconforto da repetição e da impossibilidade de apenas expor uma síntese, mas esse é justamente o modo de escrever e de construir o pensamento do nosso autor. Cada ideia agrega mais um ponto, ao mesmo tempo em que há o retorno de outros elementos mencionados anteriormente e que trazem uma compreensão ainda mais justificada.

Sobre o tema da sensibilidade, Luciano Santos (2018) expõe a questão como elemento que caracteriza o Eu e que possibilita toda a construção da subjetividade, mas como, ao mesmo tempo, este fator é importante para falarmos do Outro. Sem falar da subjetividade enquanto tal não teríamos como ter a ideia do Infinito.

Assim como podemos perceber da leitura de AE, Santos aponta que nesta obra Lévinas não trata o sentido da subjetividade como (e apenas) o face-a-face “mas como substituição ou um-para-o-outro” (SANTOS, 2018, P. 155). Nos parece que, quando Lévinas faz este novo uso, abre-se a argumentação do que vem a ser o Outro. Este mistério relativo à existência que é o Outro, desfigura-se ainda mais, um passo para além da essência, para reforçar uma fenomenologia da sensibilidade³¹. A afetação pelo Outro seria possibilidade de falarmos de um sujeito.

Santos também explica como sensibilidade é vulnerabilidade, que é perceber como o Eu está sujeito ao Outro e pelo Outro, que não há uma opção em ser alterado pelo Outro, mas apenas sujeição, uma vez que está vulnerável a ele. O outro como um sopro vital, que inspira a partir desta alteridade.

Por sua vez, Luciane Ribeiro diz que “a responsabilidade é constitutiva da subjetividade como sensibilidade e não um mero atributo do sujeito racional fruto da reciprocidade da relação eu-alter-ego.” (RIBEIRO L., 2015, p. 13). Essas leituras corroboram nossa interpretação sobre pontos tão importantes em nossa percepção a respeito do pensamento levinasiano.

Inclusive, Ribeiro expõe como desde TI temos a ideia da substituição pelo Outro gestada em Lévinas, ainda que o desenvolvimento não tenha sido feito de forma tão estruturada quanto em AE. A autora afirma como a relação da paternidade descrita naquela obra expõe como o pai não é causa do filho, mas a condição de pai é o Outro no Eu, uma identificação que é separação total ainda que, ao mesmo tempo, o Outro esteja no Eu. Ser o filho traz a significação do Eu ser no filho, sem manter nele uma identificação.

O encontro com o Outro gesta a subjetividade, o Eu está radicalmente sujeito ao Outro. E de tal forma, a ordem externa é heterônoma. Falar de uma ética profética como Lévinas, usar de termos como eleição, é justamente perceber que a ética não é assunção de uma consciência sobre o que é certo ou errado a ser feito. De modo invertido, é ser convocado pelo Outro a agir eticamente. A norma vem de fora.

³¹ O próprio Lévinas admite que em TI a questão da sensibilidade ficou mais adstrita à fruição que o Eu faz do mundo. Ver nota de rodapé nº 9 da página 93 em AE (LÉVINAS, 2011).

A abertura da afecção, a ética enquanto relação com o Outro que convoca o Eu, não está na ordem de uma racionalidade moderna que parte da estrutura do *cogito*. Perceber tal posição é imprescindível para não trairmos Lévinas, ao mesmo tempo que será importante para compreender mais à frente que o ponto de partida ético nunca poderá ser a classificação do Outro em categorias. O Infinito é o que transborda o Eu e, assim, ele não poderia nunca abarcar em sua Mesmidade o Outro. Neste sentido, a aproximação mais imediata se dá pela afetividade:

“Na ideia do infinito e que, por isso, é a ideia de Deus, se produz, precisamente, a afecção do finito pelo infinito, para além da simples negação de um pelo outro, para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do Uno entendido como um "Eu penso". Afecção que seria mister descrever de outro modo que um aparecer, de outro modo que uma participação num conteúdo, que uma concepção ou uma compreensão. Afecção irreversível do finito pelo infinito. Passividade que não se recupera numa tematização, mas em que, amor e temor de Deus(...) a ideia de Deus é, inteiramente, afetividade” (LÉVINAS, 2010, p. 249-250).

Apesar de a todo momento falarmos sobre a ética em Lévinas e, em alguma medida, grande parte do descrito até aqui ser a ética da alteridade tratada por nosso autor, é importante darmos foco neste ponto, de tal maneira que dê estrutura a tal conceito e que facilite a compreensão do leitor.

Bom ponto de partida sobre a ética para o lituano é entendê-la como condição do Eu perante o Outro, a própria relação do um-para-o-Outro que impõe a responsabilidade para com o próximo. Neste sentido, achamos importante para nossa análise a noção da ética como uma ruptura com a indiferença (LÉVINAS, 2010, p. 18).

Essa afirmação possui relevância para o presente trabalho pois expõe bem a ética como forma de fugir de um racionalismo moderno que poderia pensar o ético a partir de si e de estruturas essencialistas e, assim, permite a percepção da unicidade presente em cada Outro – o Outro é Infinito. Ainda, também é uma expressão que carrega em si uma afirmação na área jurídica que aproveitou o pensamento moderno para construir com base na igualdade ou na diferença as relações de obrigações e direitos. Assim, dizer que a Justiça precisa ser inspirada por uma ética que rompe a indiferença ganha conotação que traz a tentativa de irmos além dessas estruturas de justificação do Direito.

Dessa forma, a ética pode ser vista como o respeito ao sagrado da unicidade do Outro enquanto tal. É ouvir a miséria sem representá-la em uma imagem, é responder não como uma culpa genérica, mas como uma responsabilidade por aquele que vem da sua altura, da sua transcendência e que não devo violentar. É ver o estrangeiro não como

oposição ao Eu, mas como alguém que vem de alhures sem avisar, e que pede a comida que tenho e poderia gozar. A possibilidade ética é:

“mais, porque minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.” (LÉVINAS, 1980, p. 193)

Temos o Outro que é outrem enquanto a sua miséria. Figuras como o estrangeiro, a viúva e o órfão, que poderiam deixar de ser Outro enquanto exemplos desencarnados, ao mesmo tempo podem ganhar nome caso andássemos pelas ruas do Brasil, que têm hoje milhares de pessoas em situação de rua e em extrema carência do pão. O estrangeiro de Lévinas é sem dúvidas o Outro ainda mais necessitado, e que a limitação da linguagem trouxe nestas imagens, que possuem alguma representação no seu pensamento filosófico.

A ética neste contexto é responder ao chamado da dor e do sofrimento do Outro sem mesmo se questionar sobre ela. Lévinas é enfático em TI e AE em usar este ato de retirar o alimento da própria boca para oferecer ao necessitado. Por tais razões, acreditamos que as figuras usadas poderiam ser substituídas por diversos outros necessitados em nosso contexto social atual.

Lévinas (2002, p. 86) reflete que é na ordem que Deus dá ao homem, em seu mandamento, que é possível assumir a liberdade do voltar para si Mesmo. Significa dizer que ao Eu apenas é possível pensar a liberdade a partir do momento em que o sentido do clamor ético se põe³². Por isso nossa leitura sobre a ética em Lévinas converge para uma concepção de que a ética é o próprio sentido de saída de si para o Outro, o movimento despertado pelo Desejo que carrega a obsessão do Eu pelo Outro antes mesmo das estruturas da consciência se formarem e, como consequência, que traz essa responsabilidade infinita em que o Eu deve tudo ao Outro e pelo Outro.

Na apresentação de Pivatto à obra *Entre Nós* temos a afirmação de que Lévinas busca, aquém e além do Ser, o Sentido³³. Uma saída da autonomia e do racionalismo moderno, “é da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não

³² “Enfim, o infinito extravasando a ideia do infinito põe em causa a liberdade espontânea em nós. Dirige-se, julga-a e condu-la à sua verdade. A análise da ideia do infinito, à qual só se tem acesso a partir de um Eu, culminará com a ultrapassagem do subjectivo” (LÉVINAS, 1980, p. 38).

³³ Além da nossa interpretação e desta de Pivatto, Luciane Ribeiro (2015) também marca que Lévinas pesquisa sobre o sentido, isso porque ele teria sido abarcado pela racionalidade, por um logos da luz, algo que precisaria ser revisto pela filosofia. Ou seja, o sentido virou um dado da racionalidade ocidental, algo a que nosso autor se opõe totalmente.

podem circunscrever”, uma alteridade que instaura e dá o sentido por si. Por isso em Lévinas teríamos um humanismo do outro homem. (PIVATTO, 2010, p 15).

A subjetividade é assim entendida como resposta a um comando, por isso responsável, responsiva. Coaduna com tudo até aqui escrito e deixa marcado que a ética de Lévinas, diferentemente de Kant, por exemplo, é relação que se dá na ordem da heteronomia, da ordem do que é o bom a ser feito vindo de fora e não gestado na consciência do Mesmo. Perceber a ética a partir deste movimento, desta eleição, também é mais uma forma de se evitar que as relações sejam pautadas na totalização da mesmidade.

Nosso autor também reforça que a heteronomia é mais forte que a autonomia, porém não é uma escravidão (LÉVINAS, 2010, p. 138), uma responsabilidade que não é no nominativo, mas no acusativo. Apesar de que, em AE, ele operará a proximidade e a substituição com a noção de refém. Assim, podemos interpretar que o Eu não deixará de ter sua unicidade e o cuidado consigo mesmo, mas em última instância, enquanto relação ética, está refém a responder eticamente ao Outro.

Outro ponto que gostaríamos de sublinhar e que adianta indagações que recebemos quando expusemos resultados parciais da pesquisa, e que também foram perguntadas ao longo da vida de Lévinas, é como que, havendo esta lógica de uma heteronomia, de uma condição ética, ainda vemos o mal nas ações do homem. O autor responde que “Há a possibilidade do mal” (Lévinas, 2010, p. 141), mas apesar disso há sempre a evocação externa do Outro, há alguma resposta, ainda que seja o silêncio ou a indiferença. Mesmo assim, a sensibilidade faz com que aquele que excede – o Outro – afete o Mesmo, o que vai acarretar uma resposta, vai instaurar uma responsabilidade que é também responsividade. Antes da violência da totalização esteve presente a ética.

A questão da ética heteronômica também retoma a questão da liberdade em Lévinas, que por sua vez foge de uma concepção liberal da autonomia em que primeiro o Eu se descobre livre para depois assumir suas responsabilidades no mundo conforme sua vontade. Aqui a liberdade se justifica a partir do sentido imposto e acusado pelo Outro, a partir das responsabilidades que tenho para com o próximo. Ele afirma, “Não se é contra a liberdade, se se procura para ela uma justificação” (LÉVINAS, 1980, p. 282). Liberdade e razão para Lévinas só podem ser compreendidas se fundadas em um sentido anterior, que por sua vez é o sentido ético. E a separação, a exterioridade metafísica, já exige desde sempre sua liberdade. Ser separado é ser livre e resistir em face da violência do Eu.

Por outro lado, a liberdade do Eu descobre-se finita, descobre-se com o peso da eterna responsabilidade pelo Outro, daí Lévinas chamá-la de liberdade justificada, o Eu somente é livre porque eleito pelo Outro e para o Outro. Uma liberdade do Mesmo que caso fosse infinita encontraria em si a irracionalidade e um poder que a obra de Lévinas busca negar o tempo todo ou chamar de violência e de totalização.

Ainda sobre esta heteronomia em Lévinas, ele afirma que “abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da força que se afirmar” (LÉVINAS, 1980, p. 283). O não-matarás como primeiro mandamento é já a exigência desta liberdade investida pelo Outro.

É a liberdade do Mesmo sendo justificada como movimento, como continuidade por toda sua vida. É também a sua responsabilidade, ser livre para e pelo Outro. A moralidade neste sentido não é um objeto filosófico, mas a própria filosofia primeira enquanto exigência ética do transcendente.

O agir ético não se contenta com boas intenções porque ele não é intencionalidade. Esta conduta é a resposta, o reconhecimento de uma dívida e o peso de uma responsabilidade na qual quanto mais o Eu responde mais responsável ele será³⁴. Neste mesmo contexto Lévinas lembra que não é a liberdade que permite sermos éticos, mas, de forma inversa, é a relação ética que significa a possibilidade de liberdade. É a abertura que o Outro expõe que dá sentido à possibilidade de liberdade, que por sua vez nunca é causa do agir ético. Destacamos as palavras de Lévinas:

“É por isso que a liberdade finita não é simplesmente uma liberdade infinita que opera num campo limitado. O querer que ela anima quer numa passividade por ele não assumida. E a proximidade do próximo no seu traumatismo não só me fere, como me exalta e me eleva e, no sentido literal do termo, me inspira. Inspiração, heteronomia – o próprio pneuma do psiquismo. Liberdade levada pela responsabilidade que ela não poderia endossar, elevação e inspiração sem comprazimento – não se poderia interpretar o para o outro do sujeito nem como complexo de culpabilidade (que pressupõe uma liberdade inicial), nem como benevolência natural ou <<instinto>> divino, nem como uma não sei que amor ou uma não sei que tendência para o sacrifício” (LÉVINAS, 2011, p. 141).

A palavra amor aparece pela segunda vez neste capítulo, sendo outro termo que nosso autor utiliza para falar sobre o agir ético. E para pensarmos o termo, é importante dizer que o “Amor não é, ainda, o que esta palavra gasta por nossas literaturas e nossas hipocrisias exprime” (LÉVINAS, 2010, p. 201), amar é aproximar do Outro pelo

³⁴ “Ser eu é sempre ter uma responsabilidade a mais(...) o Eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda a responsabilidade do Mundo” (LÉVINAS, 2010, p. 85-86).

Desejo, de forma a romper o inter-esse, em lutar contra o impulso da violência de compreender o Outro. Agir responsabilmente é a não-indiferença no momento que tentamos romper a lógica da igualdade e da diferença, na qual a primeira busca identificar os seres vivos a partir dos elementos que o Eu identifica no Outro, ou na segunda hipótese um modo de pensar que busca comparar o Outro ao Eu para distinguir o que não é.

Lévinas usa a não-indiferença como um modo de responder o totalmente diferente, que por sua vez é uma diferença não a partir do Eu, mas vinda de fora de tudo que o Outro excede, percebe-se o Infinito que o Eu nunca poderá conjugar em sua identidade, na mesmidade.

Por isso a continuidade da citação sobre o amor acaba chegando à conclusão que romper a lógica da mesmidade e agir com Amor é promover uma lógica da unicidade “além da hierarquia dos gêneros, das espécies e dos indivíduos ou, se se quiser, além da distinção entre o universal e o particular.” (LÉVINAS, 2010, p. 201).

A proximidade deixa evidente a separação por nunca ser possível estar suficientemente próximo, ela também deixa exposto a não-indiferença que por sua vez não apaga a diferença entre o Eu e o Outro, ela está além de compromisso e se mostra como ética e enquanto desprendimento de mim. Nesta proximidade distante, o Dizer não dissimula essa relação anárquica e é a forma pela qual o Eu se acusa em sua unicidade e sua responsabilidade ética. No Dizer temos uma “resposta sem questão” (LÉVINAS, 2011, p. 155).

Em *Entre Nós*, Lévinas (2010) aborda como a nudez do Rosto expõe a vulnerabilidade do Outro, ao mesmo tempo em que traz a possibilidade da morte, do sofrimento, afirma também a responsabilidade do não-matarás. Assim, a presença do Outro questiona a responsabilidade e clama pela não indiferença, a responsabilidade pela morte de Outrem: “A morte do outro homem me concerne e me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte invisível ao outro que aí se expõe” (LÉVINAS, 2010, p. 176). O Outro torna-se próximo neste questionamento, neste peso da responsabilidade.

Lévinas chega a sintetizar a questão em AE:

“a significação – o um-para-o-outro – a relação com a alteridade – foi analisada na presente obra como proximidade, a proximidade foi analisada como responsabilidade por outrem, e a responsabilidade por outrem foi analisada como substituição; na sua subjetividade, no seu próprio porto de

substância separada, o sujeito mostrou-se como expiação-por-outrem, condição ou incondição de refém.” (LÉVINAS, 2011, p. 195).

No Eu enquanto “ser para o Outro é ser bom” (1980, p. 240), todos elementos convergem para a construção de um vocabulário que desemboca no Amor, na Responsabilidade, no agir ético, em uma eterna dívida e atraso com Outrem. Por sua vez, essa construção que tem sua linguagem própria e ao mesmo tempo busca sair de uma linguagem ontologizante, visa o rompimento da noção da Mesmidade enquanto um agir interessado, como se o agir bom fosse da ordem da liberdade do Eu.

De outro modo, o desinteressamento é transcendência, é não desvelamento, é não abafar a face do Outro, é amar. O Eu-para-o-Outro não interessado não consegue escapar da essência, mas tem a possibilidade de em uma relação ética justificar o Outro que mostra sua vulnerabilidade, a “absolvição que inverte a essência: não negação da essência, mas des-interessamento, de <<de outro modo que ser>> chegando a tornar-se <<para outro>>” (LÉVINAS, 2011, p. 71). O Eu investido de Si mas deposto é a modalidade de desinteressamento, ao passo que enquanto corpo ele se doa, ele está como resposta e eis-me-aqui.

Em entrevista, Lévinas diz que esse depor de si, sair de si, é ocupar-se do Outro, é o esforço que cansa, pois o Eu preocupa-se com o sofrimento e a morte do Outro antes da sua própria (PROIRIÉ, 2007, p. 82).

Lévinas, ao término do capítulo III de AE, afirma que em alguma medida as páginas anteriores foram para justificar este desinteressamento. Para dizer que o Eu enquanto um-para-o-outro não tem finalidade ao atender o próximo, não busca atender uma vontade interna, é justamente gratuidade total, movimento de justificação da sua própria ipseidade, é rompimento de interessamento (LÉVINAS, 2011, p. 114).

O para do um-para-o-outro, por sua vez, é a própria responsabilidade, é a direção e sentido do Eu pelo Outro, movimento da metafísica da transcendência, que acaba por significar no Dizer.

Na possibilidade do Dizer é que a ética se mostra sem violência, apresenta-se o paradoxo em que o Infinito em relação com o finito não é traído, mas testemunhado. O Dizer faz-se no surgimento do Rosto – que se faz verbo enquanto carne – que vem de alhures enquanto carícia. Neste momento da não tematização o Eu faz sinal de doação ao Outrem e mostra-se eticamente responsável (LÉVINAS, 2011, p. 163).

O movimento contrário a este Dizer, a tematização, a ontologização do Outro, dentre outros, é aquilo que Lévinas expõe nos prefácios apresentados no início do

capítulo como totalização e violência, a experiência da guerra e da aniquilação do diferente, é a indiferença. Em grande medida, este objetivo da construção teórica levinasiana é o que motiva este trabalho e justifica a adesão às suas ideias como marco teórico.

Após termos passado por tantos elementos, compreendemos que para fechar o pensamento aqui descrito, é importante grifar a questão da alteridade. Iremos retomar a questão sob uma perspectiva crítica no capítulo subsequente, mas é preciso trazer, portanto, o que é a alteridade e a consequente ética da alteridade.

Alteridade, enquanto Outro, é o Rosto, o corpo, aquele que carrega seu mistério e traz consigo o Infinito. A alteridade é desde sempre um clamor, um chamado que escolhe o Eu, modalidade “da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (LÉVINAS, 2010, p. 26). Alteridade já é quando o Eu tenta compreendê-la e, como Infinito, escapa a qualquer compreensão. Ela invoca, se dá em epifania e não se deixa sincronizar no tempo do Mesmo.

A alteridade não é resultado de uma identidade, não é identificável com qualquer Outro, “o Outro é Outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 229), e assim estabelece a desigualdade, a diferença total, em relação a Mim. Luciane Ribeiro afirma que a alteridade “não permite ser englobada a uma redução conceitual ou de poder. Seu lugar advém de aquém do Ser” (RIBEIRO, 2015, p. 84). A alteridade não é deduzida da lógica, ela é antes de qualquer atributo, sem porque o Outro possa parecer ou distinguir de mim, ele é alteridade porque ele é Outro (LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 86).

E como já mencionamos, Lévinas concede um corpo ao que é alteridade, ressalta a carnalidade do Outro, foge de qualquer abstração conceitual. Motivo pelo qual ao se falar em alteridade estamos tratando do Outro enquanto tal e enquanto tantos Outros estivermos diante.

Por isso, podemos afirmar que no contexto de todos elementos que traçamos até aqui, uma ética da alteridade é o peso que não conseguimos abrir mão. Aquela relação que não há limite diante da miséria e da dor do próximo, e quanto mais assumimos nossa responsabilidade na tentativa de não sermos violentos e totalizantes, mais a nossa obrigação aumenta: “Quanto mais respondo, mais sou responsável, quanto mais me aproximo do próximo, do qual estou encarregue, mais me afasto” (LÉVINAS, 2011, p. 111).

Temos neste exposto parte daquilo que Lévinas nos ensina sobre a ética e sobre nossa infinita responsabilidade diante do Outro.

2.4 Terceiro, Justiça, Direito e o Dizer

Os quatro termos: Terceiro, Justiça, Direito e Dizer possuem forte correlação na obra de Lévinas, em especial os três primeiros. Para o presente trabalho é impossível não os abordar, uma vez que após pensarmos o aspecto ético das relações com entes ambientais, é necessário que compreendamos o papel do Direito neste cuidado.

Em dissertação de mestrado³⁵ tratamos sobre como podemos analisar o Direito a partir da ética levinasiana, em especial sob a perspectiva de exigir uma eterna responsabilidade dos aplicadores da norma. Para este trabalho vamos manter o debate de forma limitada para não escapar do objetivo central da pesquisa, apesar disso, este subtópico traz aquilo que compreendemos ser o essencial para pensarmos a operação do Direito de forma ética e deixamos para o leitor a possibilidade de se aprofundar sobre o papel do direito a partir de Lévinas na referida pesquisa e dissertação.

Nas obras de Lévinas não encontramos um tratado sobre como o Direito deve ser, regras gerais, ou qualquer ensaio neste sentido. Além disso, metodologicamente há uma grande dificuldade de conseguirmos distinguir quando o autor utiliza a palavra justiça designando o Direito enquanto um sistema jurídico de normas estatais, quando o autor usa a expressão como um adjetivo que se refere a algo correto, ou até mesmo quando a palavra se aproxima de ações responsáveis e éticas.

Em entrevista dada no ano de 1986, Lévinas (2012-A) afirma que em TI a palavra justiça era sinônimo de ética, da ordem da relação entre duas pessoas. Contudo, naquele momento a palavra remeteria a cálculos, da ordem do conhecimento e da política. E apesar desta resposta e do marco temporal, é possível identificar o caráter dúbio em vários de seus textos ao utilizar o termo.

Tudo isso impede uma afirmação categórica de como o Direito deve ser visto para aqueles que buscam seguir os passos do autor. Não obstante, é perceptível que mesmo em entrevistas, quando Lévinas era perguntado de assuntos políticos e que exigiam posições e fundamentações da política e do jurídico, ele lembrava que as questões em suas obras eram éticas e, desta forma, estavam aquém e além do direito e da política.³⁶ No mesmo sentido, Klinger Scoralik (2019, p. 198) afirma que Lévinas

³⁵ Para aprofundamento ver Silva, 2014.

³⁶ A entrevista em *Entre nós* é um exemplo desta percepção, vide Lévinas, 2010, P. 130 e seguintes.

não é um filósofo da política, apesar de deixar em seus traços uma possibilidade e indicativos de como pensar o político.

Indispensável perceber essa distinção entre ética e justiça para nosso autor. Rafael Haddock-Lobo (2020-B) se debruça nesta diferenciação, e concordamos com a abordagem na qual vê-se ética como acolhimento, como amor ao Outro como se este fosse o único, em que não se questiona sobre o justo, mas apenas a dívida eterna.

Por outro lado, o terceiro aparece como verdadeira alteridade que interrompe a violência para com o Mesmo, ao passo de que o Eu necessita doar ao próximo do próximo, o Outro do Outro. Surge a possibilidade de uma Justiça.

É sobre o pouco do político e do direito que ele aborda que trazemos nossas interpretações e conclusões sobre como conciliar a ética da alteridade com um sistema jurídico.

Inicialmente, a primeira palavra necessária a ser investigada para compreender sobre o Direito em Lévinas é o terceiro. Somente pela existência do terceiro, pela sua chegada, é que se faz necessário ao Eu ter que decidir sobre qual Outro ter de dar o pão.

Essa percepção de Lévinas não é ingênua, ao passo que o autor sabe que nunca há só o Eu e o Outro, de tal maneira que sempre haverá o Outro do Outro em uma relação triangular e infinita. Dessa forma, se o Mesmo é eternamente responsável pelo Outro e a ele deve tudo, até mesmo o pão de sua boca, como ele poderia dar-se totalmente a ambos? É neste paradoxo que a política, os institutos estatais e as normas da sociedade fazem-se necessários.

O terceiro, portanto, é a constatação de que, a despeito da estrutura pré-originária que é a relação ética com o Outro, o Eu nunca está diante apenas do Outro no mundo e, por sua vez, a relação ética é interrompida por uma outra relação que necessita de um cálculo da doação. O Rosto do Outro sempre traria ao Eu um imperativo, “todavia, os homens que estão à minha volta são tantos! Problema inevitável da justiça. Necessidade de comparar os incomparáveis” (LÉVINAS, 2014-A, p. 28). A sociedade e sua multiplicidade de tantas diferenças quanto tantos Outros existirem dá um nó no Eu, que precisará cuidar da fome de todos.

Essa aparição do terceiro, que Lévinas chama atenção para o político e para o Estado, é também a necessidade da comunicação e da racionalidade que busque um local comum para se fazer possível, que aprisione em signos e significados aquilo que o Rosto transborda. Se por um lado “o ensino de Mim pelo Outro cria a razão”

(LÉVINAS, 1980, p. 230), por outro ângulo surge uma racionalidade que totaliza com a constatação do terceiro e faz possível um sistema linguístico.

Todo este contexto que Lévinas expõe, em que não é possível imaginarmos uma sociedade sem a ontologia, também impõe um sistema estatal e jurídico que acaba por afastar a ação ética e impor esta outra lógica:

“É necessária a justiça ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal. A essência como sincronia: juntos-num-lugar. A proximidade adquire um novo sentido no espaço da contiguidade. Mas a pura contiguidade não é uma <<natureza simples>>. Ela pressupõe à partida o pensamento tematizante, e o lugar, e o corte da continuidade do espaço em termos discretos, e o todo - a partir da justiça.” (LÉVINAS, 2011, p. 172).

Sobre a questão da política em Lévinas, Scoralick (2019) nos ajuda tanto a compreender essa perspectiva geral do nosso autor, que será importante no próximo capítulo para justificar um movimento de justiça perante outras formas de vida que não só a humana.

Para Scoralick a ordem ética traz consigo a obediência ao clamor do Outro, que é também tremer pelo Mistério do Outro. O temor pela morte do Outro, de cometer o assassinato. Que por sua vez seria uma consciência não intencional, uma verdadeira heteronomia.

Apesar disso, a política traz uma outra dinâmica, instaura a possibilidade da desobediência como um desdizer do dito, a possibilidade de uma consciência investida pelo Outro, uma consciência não intencional como já mencionamos.

Esses elementos nos colocam em uma ambiguidade, da obediência e do desobedecer. Neste sentido, podemos desobedecer ao dar ouvido ao terceiro que surgiu e não permite mais apenas a obediência do face a face. Em vez de uma ordem vinda de cima, temos agora relações lado a lado.

Desobedecer seria a possibilidade de, inspirados pela filosofia primeira, responder de forma justa uma relação que possui o terceiro.

Para essa questão da Justiça, vale a leitura de uma entrevista em que Lévinas traz algumas reflexões sobre o tema e está em *Entre Nós* (LÉVINAS, 2010, p. 130).

De início o autor reafirma aquilo que é bem exposto em *Totalidade e Infinito*, quando diz que se por um lado a ética colocou o Outro como centro e como aquele a quem devo tudo e sou eternamente responsável, por outro lado o terceiro mostra que

nunca estamos só com Outro. Há sempre um outro Outro e o Outro do Outro, numa relação em que preciso ponderar e emitir juízos sobre a quem doar, a quem agir, e a partir daí estaríamos falando de justiça.

Na justiça é necessário comparar aquilo que seria incomparável, abarcar em um discurso um julgamento daquilo que seria impossível fazer, que é compreender os significados dos envolvidos. “Uma certa medida da violência necessária a partir da justiça” (LÉVINAS, 2010, p. 132) compreendida justamente no fato de que tenho que dividir o pão que tenho para doar, uma vez que ele é limitado.

Compreender esses discursos e o clamor pela justiça acaba por forçar o Eu a racionalizar a palavra de cada Outro em uma lógica da Mesmidade. Ou seja, as necessidades de cada sujeito precisam ser equalizadas em uma lógica que por sua vez é institucionalizada em uma estrutura, como o Estado, o Direito, repartições públicas, entre outros.

Viver em sociedade, com infinitos Outros, é ser interpelado pela necessidade de instituir, de ter um Estado, de termos regras universais. Enquanto, por outro lado, o sentido instaurado pela ética do Rosto exige limite ao próprio Estado e o lembra o tempo todo de sua responsabilidade, que “o amor deve sempre vigiar a justiça” (LÉVINAS, 2010, p. 135).

Ou seja, essa necessidade de calcular – de comparar em vez de assumir uma responsabilidade infinita – para ser justa deve sempre ser “a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem” (LÉVINAS, 2010, p. 131).

Aqueles que aplicam as normas, as pessoas que agem em nome do Estado, os agentes sociais, todos devem agir de tal forma que sejam inspirados pela ética, que possam justificar as normas como apenas um instrumento e uma forma de manterem-se responsáveis pelo Rosto à frente, “necessário à justiça como responsável para além de todo o limite fixado por uma lei objetiva” (LÉVINAS, 1980, p. 223).

Neste sentido, a ética também não pode ser um pretexto para a violação do Direito de maneira que imponha elementos subjetivistas de um julgador à toda coletividade. É importante que o agir ético rompa a retórica para trazer as individualidades de cada Outro, que possa amparar o mais necessitado, sem esquecer a responsabilidade com o Terceiro. O Direito com Lévinas exige o rompimento das normas universais a partir do preceito textual, com a concretização da norma sempre inspirada pelo Testemunho do face a face.

Há uma ambiguidade e um movimento de ir e vir, de questionamento realizado pela ética que enquanto originária da relação não pode ser suprimida, mas no máximo ocultada. A lei pretensamente³⁷ neutra, geral, objetiva, que busca tratar a todos com igualdade por ser interrompida pelo agir ético, pela moralidade, assim: “a moralidade dita anterior e subjectiva exerce uma função que a lei universal e objectiva não poderia exercer, mas que ela desafia” (LÉVINAS, 1980, p. 223).

Para isso a filosofia a partir do Outro poderia trazer a sabedoria e a tarefa do filósofo é diminuir a violência do discurso, é trazer a crítica à totalização. O desafio em Lévinas, quando falamos de um contexto social, é que esse império do cálculo não reine no esquecimento do Rosto do Outro.

Ainda que as leis tragam regras que em si reduzam a separação absoluta por meio de comandos que são gerais e universais, que desconsideram a diferença de cada sujeito e, portanto, são indiferentes, por outro lado cabe ao Eu, sempre responsável, operacionalizar as instituições jurídicas inspirado pela relação ética que não se apaga:

“É possível um acordo entre ética e Estado. O Estado justo sairá dos justos e dos santos, antes da propaganda e da pregação (...) a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem caridade” (LÉVINAS, 2010, p. 148)

Estas passagens mostram que é possível falarmos de justiça ainda que em um Estado e a partir de instituições. Contudo, é sempre necessário o sentido ético, a doação enquanto elemento necessário de inspiração para a justiça. Da mesma forma que a doação seria impossível sem o cálculo da justiça, pois seria sempre um movimento sem fim, de dar-se para uma dívida impagável. O Direito enquanto criação do homem precisa atender uma modalidade do humano.

Por sua vez, o humano para Lévinas é “preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida e de preferir o que justifica o ser àquilo que o assegura” (LÉVINAS, p. 177). Aqui, enquanto característica da humanidade, o autor refere-se à sua estrutura originária, ao Desejo metafísico no sentido do próximo. Por isso mencionamos alguns parágrafos acima que o termo justiça para o autor oscila, sendo que a citação aqui trazida se refere ao sentido justo da ética, enquanto aquilo que justifica a existência do Eu. Enquanto, por outra via, o Direito deveria buscar tratativas em que o Eu busque equidade em relação aos demais presentes na sociedade, garantindo ao Eu seus direitos.

³⁷ Utilizamos o termo pretensamente por compreendermos que há teorias jurídicas que, ainda que não partam da mesma construção teórica de Lévinas e possam ser consideradas da lógica da Mesmidade, dão espaço para questionarmos a real possibilidade de uma lei que seja neutra, objetiva, geral e trate todos como iguais.

Lévinas reconhece a árdua tarefa. Em *Difícil Liberdade* (1976) ele aborda como os gestos diários, em obediência aos rituais judaicos, exigem calma e coragem. Da leitura, pelo contexto da justiça, extraímos também sobre a difícil tarefa da justiça, a não violência para com o Outro. O caminho para as grandes questões do Direito inclui a tratativa com dores múltiplas, com o sofrimento e a fome de diversas pessoas – e demais formas de vida, demandam uma tarefa quase impossível, em que o si mesmo tem de ser posto em questão a todo momento, em que a lógica do Mesmo dê lugar ao sentido do Outro.

Deste modo, presente a ambiguidade e um movimento contínuo em que o Direito pratica violência e a ética busca corrigir essa totalidade ontologizante. A ética é a possibilidade de o sistema jurídico ser justificado:

“Frente à pluralidade de fato dos seres humanos (...) o exercício da justiça demanda tribunais e instituições políticas e até – paradoxalmente – alguma violência, que toda justiça implica. A violência é originalmente justificada como defesa do outro, do próximo (seja ele um parente meu ou o meu povo!), mas é violência para alguém. (LÉVINAS, 2014, p. 30-31).

Justificar a justiça não está na ordem do cálculo de equidistâncias, ou de uma legalidade que busque equilibrar e estabilizar a sociedade. Isso, para Lévinas, seria uma forma do Direito servir ao Estado, apenas – da ordem da Mesmidade em que a reunião de Eus enquanto unidade estatal formam um novo Eu e atende apenas aos seus desejos e vontades, violentando as diversas faces dos Outros e os englobando como se fossem apenas uma massa.

Para falarmos em Justiça é necessário que aqueles que aplicam as normas, que fazem partes das instituições, também saiam de si. Neste sentido, é necessário inclusive que o Estado se deponha para que justifique suas regras em prol do Outro e não de sua mesmidade.

A noção de uma igualdade que apenas reproduz uma lógica da mesmidade, mostra como essa realidade do Direito precisa ser a todo momento questionada e inspirada pela ética, pelo Dizer. A responsabilidade questiona como tratar igualmente os seres vivos sendo todos totalmente diferentes e tendo em vista que a tratativa como iguais acarretaria numa indiferença em face do Infinito do Outro.

O modelo estatal que não se justifique nestes termos levinasianos promove a guerra, a violência do aniquilamento da separação de cada indivíduo da sociedade e se esquece de sua responsabilidade originária. Daí a importância do modo do Dizer

enquanto forma de retomar sempre o Rosto do Outro ainda que na linguagem estatal ou ontológica.

O Dizer feito de forma tal que o falante se expõe é aquele em que o Outro não é reduzido ao tema (LÉVINAS, 2011, p. 101). Esse Eu que Diz é sujeito à afecção por outrem e por isso não transforma o tema em universal.

Podemos expor que o Dizer em Lévinas é uma forma de proximidade, de sair de si em direção ao Outro, uma maneira de estar em comunidade que é anterior ao sistema linguístico, apesar de se fazer presente também por ele. Por isso o Dizer depende do Dito, se manifesta por ele em uma linguagem ontologizante e por ele é traído. O Dizer é superlativo, onde há a doação do Eu ao Outro, ainda que presente um sistema totalizante como o do Direito.

O Dizer é também mais uma das ambiguidades em Lévinas, é uma intriga na qual o impossível se faz presente. Assim, ele rompe a sincronia dos termos presente nos Ditos para instaurar a proximidade possível, para que o Eu deixe o Outro ser enquanto ele mesmo, ainda que tente falar por meio de uma linguagem que sempre vá reduzir o Outro.

O Dizer faz obra do impossível no Dito, tem no Dito a ambiguidade que ecoa o ente e o ser. O Dizer justifica o Dito e responde ao chamado ético daquele que vem de fora, num movimento de transcendência:

“O Dizer indizível presta-se ao Dito, à indiscrição servil da linguagem abusiva que divulga ou profana o indizível, mas que se deixa reduzir, sem apagar o indizível na ambiguidade ou no enigma do transcendente onde o espírito sem fôlego retém um eco que se afasta.” (LÉVINAS, 2011, p. 65).

E aqui, o indizível fala não de um nada ou um não existe, pelo contrário, é justamente aquilo que não pode ser reduzido, que não pode ser compreendido num Dito, ainda que seja justamente pelo Dizer que ao Dito se faz possível experimentar a ética. É no dito, que apesar da diacronia do tempo tratado por Lévinas, é possível a impossível “sincronização do não-reunível” (LÉVINAS, 2011, p. 65).

O Dito absorve o Dizer, mas o Dizer não se esgota neste processo. Por isso a ética é um caminhar utópico, em que a ação ética se mostra como o momento em que o Outro não é violentado, e ainda que o Dizer que diz imediatamente se faça um Dito e a violência já esteja instaurada.

Dizer é nunca esquecer da responsabilidade para com o Outro e, mesmo na presença do terceiro e do cálculo, é sempre responder ao clamor de Outrem.

Essa posição de Lévinas mostra porque o discurso jurídico para ser justo necessita estar afetado pelo Outro e, conseqüentemente, como o Dizer é indispensável para inspirar o Dito do Direito. O Direito operado por pessoas não pode esquecer da Justiça e da responsabilidade e “na responsabilidade que nós temos um pelo outro, eu tenho sempre uma resposta a mais a dar, respondendo pela sua própria responsabilidade.” (LÉVINAS, 2011, p. 102).

A relação do Dizer com a responsabilidade por um lado e com a justiça por outra é explícita em Lévinas:

“Responsabilidade – o “pré-original” é Dizer. Mas responsabilidade – Dizer imprudente e arriscado, comunicação de si que toda informação pressupõe. Ser aquém do ser – é Dizer, sempre se descobrir, se expor, oferecer a face que é a expiação da violência sofrida pela falta de outrem e onde o presente desta violência assim já se refere ao pré-original. Mas este Dizer da responsabilidade traz na sua extravagância – em sua transcendência – a possibilidade e a necessidade da ponderação, do pensamento e da justiça” (LÉVINAS, 2012-B, p. 81).

Se de um lado o Direito é violência, é reduzir o outro em normas e decisões que sendo indiferentes excluem as diferenças de cada um, a Justiça por meio do Direito e na modalidade do Dizer possibilita questionar o Dito para justificar a violência no sentido de ser justo com o Outro perante o terceiro:

Mostrar-se-á possível compreender a manifestação e o ser a partir da justiça à qual é levado um Dizer que não se dirige somente ao outro, mas que se dirige ao outro em presença do terceiro - justiça que é esta presença mesma do terceiro e esta manifestação, e para a qual todo o segredo, toda a intimidade é dissimulação - justiça que está na origem das pretensões da ontologia ao absoluto e na origem da definição do homem como compreensão do ser.” (LÉVINAS, 2011, p. 86).

A tematização sendo inevitável, assim como as instituições jurídicas, traem o Dizer. Por outro lado, o “filosofo é chamado a reduzir” (LÉVINAS, 2011, p. 167) esta traição com o próprio Dizer enquanto testemunho. Aqui temos não só a importância de uma filosofia crítica a se pensar o Direito, em um sentido mais formal, como a necessidade de termos o testemunho sempre a questionar sobre a tematização realizada. A reflexão filosófica não impede a violência, mas caminha no sentido ético.

Em palestra realizada interpretando o Talmude, Lévinas aborda o Estado e o poder, afirma que a tirania não pode ser boa, que o poder precisa ser exercido sob vigília, com atenção e amor. O Estado para além do Estado, o poder sempre com autocrítica,

um grau elevado de crítica e de controle em relação a um poder político em si injustificável, mas ao qual uma coletividade humana, por sua própria

multiplicidade – esperando melhor, é pragmaticamente sujeitada. (LÉVINAS, p. 64, 2002).

Lévinas afasta mais uma vez qualquer acusação de que a ética é inaplicável ao Estado ou que seu pensamento é ingênuo e impraticável. A pragmática necessária em toda decisão institucional não é descartada, ao contrário, é tida como necessária. Contudo, com a imposição de um olhar sempre crítico, uma justificação.

A questão da justificativa, por sua vez, não se reduz a dar razões, como uma parte da decisão. Certo que hoje, com os valores democráticos vigentes, a justificação enquanto explicitação das razões que fundamentam uma decisão é imprescindível, mas, aqui com nosso autor, a justificativa exige mais. É a exigência de instituições estatais que sejam atravessadas pelo Rosto do Outro, que a ética reaviva incessantemente as ações realizadas no tecido social.

O autor afirma que depois da Justiça há algo a mais, é possível a caridade após o julgamento e o veredicto (LÉVINAS, 2012-A). É possível pela justificativa ética buscar um sistema jurídico melhor, é necessário suspender e criticar as instituições a partir da ética, como Lévinas menciona, é assim que a pena de morte foi abolida na maioria dos países democráticos.

Dito tudo isso, temos que o Direito precisa assumir este papel de Justiça, um espaço em que a ética possa se fazer ainda que só em um suspiro, em uma brevidade de questionamento, como utopia e caminhar-para. Reduzir as violências e a totalidade em busca da paz é não esquecer a condição ética.

Agora, para a presente pesquisa, tendo investigado a ética e o Direito para nosso autor, é necessário questionar qual o limite dessa ética se indagarmos quem é o Outro e em que a resposta sobre esta ética afetaria nosso sistema jurídico de tutela ambiental vigente.

3. O OUTRO NÃO HUMANO A PARTIR DE LÉVINAS E COM DERRIDA

A partir da percepção de que temos uma crise ambiental a qual tem colocado em risco todas as formas de vida do planeta Terra e da necessidade de uma mudança de postura diante deste cenário, temos que a sociedade precisa de uma nova relação com a natureza e, conseqüentemente, novas regras sociais para esta regulamentação.

Em tal contexto, também nos parece importante que as bases teóricas do Direito sejam revistas e que um novo olhar fundamente as leis que tratam o tema para termos normas sociais que realmente mudem os rumos desta relação com o meio ambiente.

Diante desta interseção entre filosofia e Direito é que propusemos um olhar para a ética de Emmanuel Lévinas. Perpassado pelos conceitos e elementos que consideramos indispensáveis para a presente reflexão, no intuito de expor o marco teórico da presente pesquisa, agora é importante que argumentemos como as ideias de um autor que praticamente não trata de entes que não sejam humanos possam ser fundamento para pensarmos uma moralidade que inclua as diversas formas de vida.

Este capítulo tem este intuito, de argumentar que sim é possível pensarmos a ética levinasiana aplicada na relação do homem com animais, rios, florestas, a terra, o ar, etc. Para tanto, buscamos mostrar um diálogo com Jacques Derrida por acreditar que a leitura de Lévinas passa a ter uma possibilidade de expansão e complemento naquilo que julgamos insuficiente.

Neste sentido, ainda que os dois autores não tenham documentado qualquer diálogo entre si sobre o tema, podemos usar de seus argumentos para a construção da ideia que aqui defenderemos. Ademais, Derrida terá para esta tese um contraponto ao marco teórico de forma a inspirar, a poder questionar sem se opor. Ela traz uma contra-assinatura, e naquilo que for possível até mesmo poderemos respondê-lo enquanto pesquisador que vê outra face em Lévinas.

Inicialmente, então, passemos a expor como interpretamos Emmanuel Lévinas e quais seus limites para o presente estudo.

3.1 Aquém, além e a partir de Lévinas

No capítulo anterior abordamos como na obra de Lévinas não é possível encontrar um rol de respostas a dilemas éticos e não é possível subsumir mandamentos de condutas, seja na perspectiva jurídica ou ética.

Sem ter essa ideia como uma premissa, que também é validada por autores como Pivatto (2010), a abertura que buscamos na teoria levinasiana para formular o argumento desta pesquisa não se sustenta. Isso porque Lévinas não dedicou um texto para abordar a relação do homem com a natureza ou com animais, da mesma forma como dedicou pouco espaço em suas obras para descrever sobre situações concretas que ocorriam no mundo naquele momento. Uma análise da bibliografia que apresentamos nesta tese deixa essa prova, de que o autor pensa a estrutura da compreensão dos fenômenos – ou o aquém e além, mas faz pouco movimento de análise de fatos pontuais.

Assim, ainda que ele tivesse se debruçado sobre casos concretos, temos que esta ausência de um julgamento é traço da sua perspectiva, em que seu foco era falar sobre o aquém e além da ontologia, expor como se dá a subjetividade sensível, o Desejo metafísico, a ideia vinda do Infinitamente Outro, dentre outras formas que estruturam a relação ética com o próximo.

É por ser uma filosofia do sentido que poderemos argumentar como a saída de si ocorre também em face de Outro que não o homem. É pelo fato de não ter tentado conceituar o Outro e impor limites de até onde vai a ética que podemos também argumentar sobre o tema. Se é possível contradizer o que sustentaremos, é justamente pela maneira em que Lévinas busca não essencializar os conceitos que podemos pensar da forma que exporemos.

Isso não significa dizer que a hipótese inicial desta pesquisa passaria pelo crivo de Lévinas, caso o próprio autor avaliasse o que defendemos. Mas, por outro lado, é importante que possamos indicar como em nossa leitura a obra do autor nos traz essa possibilidade de enxergar os problemas atuais.

Há uma tentativa de fazer testemunho sem tornar o autor sacro. A busca por uma construção a partir dele e para além dele e que é importante diante da noção de transcendência e do movimento de saída a partir da sensibilidade que poderia ser outra modalidade possível que não a da totalização. Assim, mantemos a santidade do movimento filosófico em Lévinas, como ele mesmo sempre defendeu.

É com aval do autor que assumimos uma tentativa de continuar uma eterna reflexão sobre a violência por nós cometida, isso porque “pensar não é mais contemplar,

mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo” (LÉVINAS, 2010, p. 23). Para sermos fiéis a ele não poderíamos ter feito de suas ideias um ponto de chegada, sem possibilidade de questionamentos e expansão. Pensar eticamente só é possível se estivermos envolvidos na missão de levar paz onde há guerra³⁸, de nos preocuparmos com os mais violentados, no acolhimento do Outro.

A necessidade do pensar ser ação, de que a reflexão crítica seja com um sentido enquanto acontecimento no mundo, se faz presente neste movimento. Sair da ontologia criticada por Lévinas é, também, pensar a partir dos problemas que o mundo apresenta, sabendo-se que a cada dia teremos novos desafios, como novas interpelações do Outro. É colocar em suspensão os preconceitos existentes para desdizê-los a partir do clamor ético.

O próprio Lévinas (2014) fala como é necessário não cair em armadilhas, aquilo que Husserl chamou de viseiras. Ele tinha medo de ser ingênuo e não perceber a limitação do seu campo de visão, a necessidade de deixar as situações concretas falarem por si. Dessa forma, os anseios que a sociedade nos põe hoje, a interpelação ética que diversos animais, vegetação, rios, o ar, a terra, nos fazem, tudo isso nos mostra como o logocentrismo criticado por Lévinas veio acompanhado de um antropocentrismo que precisa ser enfrentado e questionado por todos estes Outros. É necessário investigarmos se o pensamento levinasiano não estava sob o efeito de certas viseiras que impossibilitou suas críticas avançarem.

Se para o autor as figuras do pai e do filho, ou do mestre e do aluno, trazem consigo a interpelação do Outro ao si para que a suas existências sejam situadas, aqui buscamos fazer com que a teoria de Lévinas saia de si para olhar Outros que nos interpelam diante da necessidade de um comportamento ético. Como afirma Sebbah (2009), ser fiel a Lévinas é quebrar os Ditos, é questionar, pelo Dizer suspender as essências em busca de responder ao Outro pelo Outro.

Sebbah (2009, p. 238) também nos provoca, afirmando que não podemos ser epígonos diante de Lévinas, o que o próprio autor sempre buscou rejeitar. Precisamos ser devotos da ética por ele construída, sem tornar intocada a sua letra.

³⁸ Apesar da expressão textual aqui adotada lembrar São Francisco de Assis e sua oração, inclusive pelo contexto de ser um pensador que abordou a divindade dos animais, o contexto desta tese parte de outros pressupostos teóricos, com palavras que Lévinas também utilizou, porém com uma significação distinta, na qual a paz pode ser vista como uma impossibilidade, um movimento de saída de si e de não violência para com o Outro, um agir ético.

A tentativa é reconhecer a santidade da ética levinasiana sem tornar o autor ou sua palavra sagrados. Há a necessidade de manter o espírito da sua obra sempre vivo a nos inspirar sem cair na armadilha de uma letra morta, vista como dogma imutável. A abertura pelo Dizer nos Ditos de forma viva, atualizada e sempre revista se apresenta como saída. Como Araújo (2017, p. 116) diz, o mandamento ético é pronunciado pelo Outro, não pelo Eu, razão pela qual o Dizer como testemunho se faz necessário para fugir de qualquer sacralização ou representação.

Por estes motivos, ainda que também encontremos possíveis leituras em Lévinas que indicariam o afastamento de qualquer forma de vida que não a do animal humano na relação ética, precisaremos desobedecer³⁹ o autor em nome da obediência ao ensinamento dele mesmo. Ou seja, se em alguma interpretação de Lévinas for possível sustentar que a relação ética é apenas entre homens, é precisamente o terceiro enquanto outra forma de vida que virá pedir a desobediência em nome do justo.

Se em algum ponto Lévinas intencionalmente exclui outras formas de vida não humanas da *arché* ética, pensamos que para sermos fiéis a Lévinas precisamos desobedecê-lo diante da face deste novo Outro. Ele como terceiro nos interpela pela desobediência para em última instância obedecer ao que aprendemos com o sentido ético levinasiano e ao mesmo tempo não tornarmos intocável o que ficou como Dito.

Assim como Lévinas reconhece que não podemos sair da ontologia e que é necessário o Dito para haver comunicação, também é importante vermos que a construção de um pensamento se dá de forma contínua e permanente, que não perceber as novas demandas do Outro, não enxergar o Outro que estava invisibilizado, também seria outra maneira de trair o próprio autor em nome de uma literalidade sacralizada.

Os Ditos deixados por Lévinas, e que possam parecer contraditórios, precisam passar pelo Dizer ético, que por sua vez necessita partir do clamor destas formas de vida que sofrem com as intervenções humanas.

O lituano nos dá o exemplo das leituras talmúdicas, em como o dilema ético apresentado pode ser dito e desdito, como a evocação do Outro permite novas leituras sempre no movimento de saída de si. Da mesma forma, a leitura da realidade se mostra sempre necessária, não como movimento relativista, mas a partir da mostraçãõ da dor do Outro.

³⁹ Aqui falamos no sentido exposto no capítulo anterior, em que a obediência se dá como hospitalidade e responsabilidade ao Outro, e a desobediência como a presença de um terceiro que desloca o sentido e impõe a necessidade da política.

Dessa forma, propomos a leitura da filosofia levinasiana como ética primeira, de tal maneira que a face daqueles que compõem as diversas espécies de formas de vida e até os conjuntos de entes que possibilitam a vida e o equilíbrio ecológico nos questione o que é o Outro, de qual Rosto Lévinas poderia falar. Este clamor que nos forçou a Desdizer, Dizer e Redizer.

Por essas razões que afirmamos que nós partimos aquém de Lévinas ao passo que nosso problema não foi objetivamente por ele investigado. Mas, junto do autor investigamos suas principais ideias para que com a sua ótica possamos ir além, que seja possível manter viva sua teoria contra a violência e a favor da bondade e do cuidado. Apesar e além de Lévinas poderemos manter vivo um Dizer, justificar nossa relação com qualquer próximo e que a violência seja menos violência na relação com toda a vida que se faz terceiro e nos rodeia.

3.2 Por uma alteridade totalmente Outra

Este tópico poderia ser resumido com a afirmação de que para nós a teoria ética em Emmanuel Lévinas não traz um posicionamento claro sobre como analisar a relação entre o homem e outras formas de vida não humanas se comparado com a estrutura do Eu e do Outro. Apesar disso, há a possibilidade de interpretar sua obra para ambos os posicionamentos – que exclui ou inclui a relação ética com outros seres, e em nossa percepção a teoria do autor exige a inclusão da responsabilidade em face de todas as formas de vida caso seja encarada como um todo e com coerência. Agora, necessário se faz justificar essa interpretação.

Ainda, neste movimento de primeiro trazer a conclusão para depois justificar, mostraremos também como a questão da política em Lévinas é importante para criar espaços de respostas em que a relação com o meio ambiente e o direito ambiental façam sentido prático.

Inicialmente precisamos assumir que se pegarmos a literalidade dos escritos de Lévinas, é muito comum que sua escrita demonstre e exponha a afirmação da relação ética do face a face entre um e outro homem.

Ao refletir sobre a existência ou não de uma ética animal em Lévinas, Diane Perpich (2012) descarta as interpretações que excluem esta relação ética a partir de elementos isolados e interpretações exegéticas em nosso autor. Concordamos com os apontamentos dela de que essas leituras poderiam levar a uma visão em que Lévinas

seria um autor que só pode ser lido para homens, brancos e europeus. E se por um lado o traço judeu aparece nesta possibilidade, uma teoria desenvolvida como contraponto ao horror do holocausto certamente não seria condizente com tais características que seriam totalizantes, exatamente aquilo que ele sempre criticou.

Precisamos deixar bem explícito nosso posicionamento. Como estamos expondo no texto, é sim possível uma interpretação literal em Lévinas que isole partes e trechos de sua obra para afirmar que o Outro não pode ser alguém que não o homem. Porém, esta leitura representaria uma contradição ao próprio modo de pensar do nosso autor, além de encontrar desafios também literais em outras passagens, como a questão do Bobby e a entrevista em que ele problematiza se há um rosto no animal. Por isso, nossa pesquisa não quer ocultar a possibilidade sobre a qual divergimos, mas tenta justificar que se a adotarmos estaríamos diante de um movimento da mesmidade, uma totalização do que é o Outro, uma violência com outras formas de manifestação da vida que parecem trair a ética levinasiana em maior medida do que expandir as possibilidades do Outro. Em última medida, lê-lo literalmente poderia trazer riscos até mesmo de questionarmos qual humano seria Outro ou não, o que nos parece inadmissível. Por isso optamos por uma leitura do modo de pensar em Lévinas do combate à mesmidade, e não apenas a letra fria.

Há alguns exemplos em sua obra em que ele afirma que na espécie humana temos uma preocupação com o Outro humano que é a própria ética. Um traço que sintetiza o movimento de transcendência que assim nos ensina:

“Seu sentido, no entanto, está originariamente no humano, no fato inicial de que o homem importa para o outro homem. Esta é a base do fato banal de que poucas coisas importam ao homem tanto quanto o outro homem” (LÉVINAS, 2014, p. 31).

Como vemos na citação, Lévinas fala do sentido ético que passa pelo como o outro homem desperta a responsabilidade ao seu semelhante. Apesar dessa possibilidade sobre o sentido ético, como um elemento do homem para com o homem, é possível indagarmos se ele não estaria caindo na contradição da identidade do Mesmo que busca trazer de si e para si ao descrever o Infinito, em uma tentativa de reduzir o outro àquilo que tem de semelhante em mim. Ou, ainda, perguntamos se essa mesmidade de buscar no Outro a imagem não cairia até mesmo em essências como totalização raciais, de gênero ou qualquer forma de agrupar homens que acabam por excluir a responsabilidade sobre outros seres humanos.

Aqui, nosso questionamento vem com a percepção que nossas perguntas carregam a resposta negativa, que será adiante mais detalhada. Por ora, não afastamos interpretações que sejam essencialistas e totalizadoras da relação ética.

Ainda, veremos dois pontos em que, primeiro, esse sentimento de aproximação do homem para com outro homem se dá por uma questão política que poderia ser vista com a inclusão de outras formas de vida presentes na natureza. Além disso, na narrativa de Lévinas sobre Bobby veremos como há ali um sentimento de testemunho do animal em que esse valor de importância passa a ser significado também com os cães do Egito. Neste ponto, um testemunhar em que o compartilhamento da experiência da escravidão os aproxima como Outro.

Em continuidade, o autor aparenta dar destaque a traços como a linguagem, que colocariam o homem em uma posição de privilégio em relação aos animais ou à vida vegetal, como o trecho em que ele afirma que “a particularidade de outrem na linguagem, longe de representar sua animalidade ou o resíduo de uma animalidade, constitui a humanização total do Outro” (LÉVINAS, 2010, p. 55-56). Daqui é possível afirmar que ele exclui a possibilidade da linguagem a qualquer outro que não o homem, que por sua vez dá margem para que intérpretes afirmem que há a humanização do Outro, como destacam Perpich (2012) e Halls (2012).

Neste sentido, há nos escritos levinasianos a possibilidade de interpretarmos um privilégio na posição do humano, em especial em virtude da linguagem. A utilização do termo animalidade também é feita como algo que reduziria a condição dos animais – sem adentrar na questão de outros seres como os vegetais – em que a condição anterior ao *status* de humano seria menos qualificada. Porém, também é verdade que nestas passagens não há uma exclusão das responsabilidades e deveres do Eu para estes outros, não temos um afastamento literal desses casos e o sentido ético. Podemos trazer outro trecho do autor:

“A essência da sociedade escapa se é apresentada como semelhante ao género que une os indivíduos semelhantes. Há, sem dúvida, um género humano como género (sic) biológico e a função comum que os homens podem exercer no mundo como totalidade permite aplicar-lhe um conceito comum. Mas a comunidade humana que se instaura pela linguagem – em que os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade do género. Afirma-se como parentesco dos homens. O facto de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança.” (LÉVINAS, 1980, p. 191).

Lévinas segue a este trecho para afirmar: é a responsabilidade que tenho e assumo pelo Outro que constitui a fraternidade. Não é um fato biológico, não é a

perpetuação da espécie enquanto pulso biológico de sobrevivência e procriação. Novamente, é algo para além da intencionalidade, é o chamado do Outro para com aquele que é eleito, é a resposta de quem não age com indiferença.

Vemos aqui a necessidade de uma interpretação diferente para afastarmos uma contradição no autor. Isso porque, se a Humanidade é o elo de responsabilidade que liga o Eu ao Outro, sempre a partir da ideia da altura e da eterna separação, nunca pela figura do gênero (ou de uma espécie), não poderíamos em seguida dizer que o que instaura a humanidade é uma linguagem dada como comunicação em uma língua. Aqui, afastando interpretações restritivas de Lévinas, a linguagem tem de ser vista como o aparecer do Outro, sua face, olhar daquele que se ausenta.

A linguagem deve ser compreendida não como um pensamento filosófico que essencialize o homem como o animal que tem a capacidade de comunicar, estudar e estruturar uma linguagem, mas, de forma diversa, a linguagem é a própria ética, é o Outro fazendo-se como signo.

Além e apesar disso, também há outro caminho que em nossa percepção traz um olhar mais amplo de premissas levinasianas que parecem sustentar suas ideias para além de alguns pontos de ambiguidade interpretativa. Neste sentido podemos trazer as reflexões de Diehm, que em *Alterity, value, autonomy: Levinas and environmental ethics* (2012) critica as leituras que buscam identificar ou afastar Lévinas à ética ambiental por meio exclusivo de uma exegese literal. Ele afirma que se considerarmos o fato de que Lévinas pouco analisou condutas e fatos, ou escreveu pouco sobre como agir ou não agir diante de situações concretas, essa tentativa de buscar especificamente a questão ambiental em Lévinas parte de uma tarefa que beira o impossível ou absurdo, pois excluiria uma gama de temas que necessitam do olhar ético, mas não foram investidos pelo nosso autor.

Ademais, ele também afirma que essa exegese literal descola trechos das obras de Lévinas das críticas expostas e do sentido ético buscado por ele em uma concepção ampla.

Esse vácuo gerado pelos estudiosos da ética da alteridade, entre a ética de Lévinas e as teorias de uma ética ambiental, levaram Diehm a pensar a partir da hipótese da teoria levinasiana como uma fenomenologia não-antropocêntrica. Sua conclusão fenomenológica dos escritos do lituano acaba por afirmar que não há correspondência imediata com outras teorias éticas ecológicas, mas que seria um erro

não perceber que as premissas de pensamentos antropocêntricos são antagônicas às principais críticas de Lévinas.

O autor levanta a pergunta se Lévinas teria ficado aquém quando centrou suas preocupações e a descrição ética na relação apenas entre humanos. E, apesar do traço antropocêntrico em Lévinas, não é possível afirmar que ele defendia uma lógica antropocêntrica, sendo mais razoável afirmar o contrário. Em alguma medida, quando Lévinas escreve com elementos de um pensamento antropocêntrico, parece que testemunha sua própria teoria em AE, uma vez que não é possível simplesmente sair do logos, apesar da necessidade de buscarmos a saída de si em direção ao Outro.

Inclusive, em TI o autor inicia a obra com a afirmação de que o Eu é egoísta, um ser centrado em si e preocupado com sua fruição. Quem tem a possibilidade de romper essa centralidade do Mesmo é justamente o Outro. Dessa forma, um ser humano que escreve sobre as relações éticas e centra sua escrita na relação homem a homem, parece demonstrar que o Eu realmente tende a permanecer em si, apesar de ainda conservar a necessidade de um movimento em outra direção.

Segundo Diehm (2012), se interpretarmos que Lévinas afirmou que apenas a relação homem a homem é que possui o traço ético, estaríamos em uma contradição na qual ontologizaríamos as demais formas de vida e reduziríamos a alteridade. Dessa maneira, se pensarmos a partir da própria modalidade com que Lévinas descreveu a ética, o Rosto, o face a face, dentre outros elementos, não conseguiríamos justificar porque escolher apenas aquele com quem mais nos identificamos e excluir aqueles que possuem uma total separação e diferença com nossa existência.

O autor chama a atenção e diz que essa sua hipótese pode ser verificada a partir da possibilidade de sermos despertados à responsabilidade do cuidado para com outros não humanos a partir da fragilidade e particularidade de cada vida, ainda que com espécies muito diferentes, o simples aprofundamento do conhecimento sobre outros organismos vivos traz em nós um desejo de saída de si.

Ele mostra como movimentos de saída de si e de abertura para outros animais possibilitam que as pessoas sejam tocadas pelas complexidades das formas de vida e da unicidade presente do outro lado. Ainda, nesta afetação trazida por outro ser vivo viria também a percepção da fragilidade deste Outro, que por sua vez exporia mais elementos levinasianos sobre quem é o Outro, o que permite sair dessa armadilha de uma leitura exegética que poderia excluir essas formas de vida da relação ética.

Dada continuidade à investigação sobre esse suposto privilégio do homem enquanto Outro, trazemos uma passagem que possui uma ambiguidade que a primeiro momento poderia ser fundamento para dizermos que só se admite ética na relação com Outro humano. Aqui, em um estudo talmúdico, Lévinas diz “mulheres! Humanos que não seriam homens! Os “indígenas” das conquistas coloniais, faces talvez ambíguas, sob uma máscara. Seres humanos que não interpelamos como homens verdadeiros.” (2002, p. 72). Um leitor exegeta e com uma ótica conservadora teria de ser provocado, afinal, mulheres não são homens, o termo com o qual nosso autor qualifica o Eu e o Outro em alguns momentos de suas obras. Em seguida, para dificultar, Lévinas traz para os nativos a qualificação de indígenas – entre aspas – e diz que são faces ambíguas e as quais não interpelamos como homens verdadeiros, o que poderia dar mais um sentido de exclusão destes seres ao gênero humano e o que daí poderia decorrer a partir da leitura antropocêntrica de Lévinas.

Porém, demonstrando que há um contraponto crítico sobre as palavras que ele utilizou, a passagem continua com o relato de que estes povos originários, por meio das vozes de mulheres, trouxeram uma sabedoria à Alexandre o Grande nesta viagem, que por sua vez é central para o estudo que é feito do talmude.

Sobre o conteúdo e as palavras utilizadas, nós deveríamos interpretar que mulheres e “indígenas” não são Outros e, portanto, estariam fora da relação ética diante do Eu? Ou, estaria Lévinas a destacar esses outros seres, que à época não eram considerados humanos e sujeitos, para deixar em aberto um possível ponto para debate como uma crítica aos termos utilizados? Destacar que a fala das mulheres “indígenas” trazia consigo uma sabedoria não é justamente afirmar que fora do si elas carregavam o Infinito?

Para nós a passagem e reflexão do autor utiliza dos termos justamente como maneira de tangenciar e criticar o machismo e o eurocentrismo do homem branco, contudo, com o espaço para a reflexão de que a face, ainda que ambígua e com máscaras, foi quem trouxe a sabedoria. Mais um fio deixado pelo autor para que as reflexões pudessem ser continuadas. Sabemos que Lévinas não falou de animais ou outros seres vivos, porém expõe como a linguagem ontológica com a qual escreve traz armadilhas que estão diretamente associadas aos valores antropocêntricos, que por sua vez vêm acompanhados de tantos outros que compõem a ótica da filosofia moderna.

Por isso, aqueles que estariam excluídos da condição de Outro para os valores vigentes naquela sociedade, foram justamente o totalmente diferente que trouxe o

conhecimento e a sabedoria. Por sua vez, lembramos que a sabedoria em TI é justamente advinda com a deposição do si em direção à face da alteridade.

Outro texto em que Lévinas desperta mais reflexões sobre essa condição do humano e, ainda que não aborde diretamente, nos ajuda a ver para além do antropocentrismo, é uma religião para adultos, presente em *Difícil Liberdade* (LÉVINAS, 1976-B).

O autor explica que a consciência de si só se dá a partir da sujeição a Outro. Como o Outro nunca está sozinho, mas sempre terá o Outro do Outro, esse momento de percepção de si, de sujeito, implica necessariamente na percepção mútua da responsabilidade e da justiça, seja na relação Eu Outrem, seja na relação Eu Terceiro.

O Outro e o Terceiro expõem a violência da estrutura do Ego. Que por sua vez, nos possibilita trazer a reflexão para pensar a questão relacionada a outras formas de vida e a posição dominadora que o homem tem adotado, principalmente a partir do advento do pensamento moderno e do humanismo antropocêntrico. No referido texto, Lévinas vai afirmar que a criação divina revela a face de deus, na criação deus se mostra e faz presente. Disso interpretarmos que, da mesma forma com que Lévinas nos ensina sobre como o Outro questiona nossa existência e responsabilidade, a criação também questiona o homem sobre o seu poder – ou limite dele.

Lévinas nos ensina que o simples fato de refletirmos e questionarmos quais são os direitos do Outro expõe que o Outro rendeu o Eu e questionou seu poderio. Nesta mesma lógica, se estamos aqui investigando se há ou não responsabilidade para com outras formas de vida que não a humana, isso indicaria que existe uma relação ética que indaga sobre nossa sujeição. Diante da criação, da natureza e desses questionamentos teríamos desde logo a evidência de uma presença enquanto alteridade.

Essa percepção se dá pela altitude, pela assimetria, porque no Outro há um mandamento que vem a mim de fora e como imperativo. Quando questionamos se há o direito de uma árvore ou de um animal é porque recebemos antes a ordem que questiona minha liberdade, que por sua vez é o sentido ético que vem abalar a ideia de autonomia. Neste caso, apesar do autor não levar a reflexão para o campo que estamos trabalhando aqui, a concepção de que o homem é eleito pelo Outro é por nós expandida para que possamos perceber como toda a complexidade de vida também ordena ao Eu o não-matarás.

Lévinas (2010, p. 26) afirma que na relação com o Outro, o Outro excede o Desejo de querer compreendê-lo. A afetação do Outro conosco não se dá por conceito

dele, mas enquanto ente, como tal. Importante aqui observar que Lévinas não só não classifica o Outro – não o coloca em estruturas formais – como explicitamente afasta uma tentativa de enclausurar o Outro em um conceito, o que seria totalmente contrário à toda estrutura do seu pensamento, em especial, a partir da abordagem sobre o Infinito.

Apesar disto, o autor (LÉVINAS, 2010, p. 28) afirma que é o homem o ser que ao encontrá-lo, o Eu não poderia exprimir o encontro. Numa tentativa de diferenciar o homem dos objetos passíveis de posse e utilização, Lévinas teria excluído outras formas de vida? Ainda cremos que não, pois, a distinção do humano para objetos se dá a partir do encontro com a face do Outro, e não em uma categorização do que o Eu projeta daquilo que seria o Outro. Motivo pelo qual ainda é necessário se perguntar se outras formas de vida trazem um ente que também é Infinito, totalmente Outro e Diferente.

Ainda, poderíamos ser indagados, pois Lévinas diz que a unidade do homem enquanto humanidade só vem após a fraternidade (LÉVINAS, 2011, p. 179), o que apontaria para identidade coletiva do homem configurada pela fraternidade, que por sua vez é um agir ético para com o próximo. Contudo, essa percepção prova apenas que a condição da identidade construída do que é o humano vem após a questão ética, sem dizer sobre o Outro que clama por este agir. Sendo assim, temos a possibilidade de sustentar que a condição ética com animais, florestas, rios, terra, etc é possível, neste ponto, por não questionar se o animal ou um vegetal preencheria o requisito da fraternidade. Em alguma medida, este argumento que lançamos aqui tem relevância para o início de nossas reflexões, tendo em vista que Lévinas trata da estrutura do sujeito, mas sobre o Outro apenas busca dar testemunho. Este ponto voltará em outros aspectos da argumentação.

Destacamos como as palavras do autor realmente costumaram trazer o homem como figura, ao mesmo tempo que abordavam a encarnação como forma de transcender a conceitos do Mesmo e os essencialismos:

“A preocupação da filosofia contemporânea em libertar o homem das categorias adaptadas unicamente às coisas não deve, pois, contentar-se em opor ao estático, ao inerte, ao de terminado das coisas, o dinamismo, a duração, a transcendência ou a liberdade - como a essência do homem. Não se trata tanto de opor uma essência a outra, de dizer o que é a natureza humana. Trata-se, antes de tudo, de encontrar para ele o lugar por onde o homem cessa de nos concernir a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes. O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.” (LÉVINAS, 2010, p. 29).

Em nossa percepção este trecho diz muito sobre Lévinas e precisa ser lido com ele e a partir dele, reconhecendo até mesmo sua possibilidade de contradição. Até o momento em que o autor diz que o “ente é o homem”, nos parece que há uma descrição de como se dá a relação transcendente e a necessidade de sairmos de uma percepção estática e essencialista do Outro.

Apesar disso, o autor vem e diz, o ente é o homem, e com o verbo ser diz e deixa estático o que é o ente – o que seria o Outro. Há aqui, ou uma contradição, ou a necessidade de se dobrar o “é”, e em sua possibilidade de soma não excluir diversos outros “é”. De tal forma que possam ser abarcadas infinitas possibilidades de Outros enquanto suas infinitas possibilidades de formas a se darem.

Nossa provocação sobre a leitura de Lévinas permanece. Questionamos, por isso, se substituíssemos o “ente é o homem” por o “ente são os animais” ou, ainda, o “ente é uma árvore”, se haveria incoerência com o restante do parágrafo. Deixamos explícito que em nossa percepção não haveria contradição.

Esse texto supracitado, em que Lévinas faz reflexões críticas sobre a ontologização, continua a fazer eco em nossa leitura, ao passo que o autor afirma que compreender o outro a partir do Mesmo, sem invocá-lo, o simples nomear já seria o cometimento de uma “violência e uma negação”. Nossa reflexão, portanto, não muda de sentido, uma vez que buscar no Outro a identidade do Mesmo, ou seja, a humanidade, seria uma violência na qual todos aqueles que não se assemelham ao Eu seriam prontamente nomeados e rotulados.

Se nestas últimas páginas deste capítulo trouxemos várias passagens que dão a margem para interpretar que Lévinas tem uma postura antropocêntrica, encontramos em AE uma passagem que merece a transcrição:

“Contra a própria significância das situações extremas a que conduzem os conceitos formados a partir da realidade humana, podemos certamente invocar o carácter condicionado do humano. As suspeitas engendradas pela psicanálise, pela sociologia e pela política pesam sobre a identidade humana de tal forma que nunca sabemos de quem falamos e a que é que nos referimos quando se constroem ideias a partir do facto humano. Mas este saber não é necessário na relação em que o outro é o próximo, e onde antes de ser individuação do género homem, ou animal racional, ou livre vontade, ou essência, seja ela qual for, ele é o perseguido pelo qual eu sou responsável até ao ponto de ser o seu refém, e onde a minha responsabilidade – em vez de me descobrir na minha «essência» de Eu transcendental – me despoja e não pára de me despojar – de tudo aquilo que em mim pode ser comum com o outro homem, e dessa forma capaz de ocupar o meu lugar, para me interpelar na minha unicidade como aquele a quem ninguém pode substituir-se.” (LÉVINAS, 2011, p. 79).

Antes de qualquer qualificação, o outro é aquele que me invoca a responsabilidade, não possui relação com a racionalidade, com gênero, com a liberdade, com qualquer essência. Não é na descoberta nem das características da identidade do Eu, mas no gesto de me despojar que sei que estou diante do Outro, não é na possibilidade de encontrar características em comum, mas no fato dele ser “o perseguido pelo qual eu sou responsável”, como diz a citação anterior.

Nesta passagem, parece que temos algo ainda mais explícito para corroborar com aquilo que defendemos e enfrentamos como resultados desta pesquisa.

As reflexões trazem a insistente dúvida se Lévinas teria firmado um entendimento contrário a outras formas de vida – não-humanas – como não alteridades. Lévinas, ao mencionar a sua percepção sobre a possibilidade do assassinio, como uma impossibilidade, em que o Mesmo pode buscar um objetivo, e instrumentalizar o Outro, apreendê-lo na abertura do ser do Mesmo, contrapõe como neste momento o Outro já me escapa ainda que eu tente não encontrar seu rosto neste movimento.

Neste ponto, para efeitos didáticos e de organização, traremos no próximo tópico do capítulo resultados da investigação sobre um Outro ainda mais diferente, um Rosto Outro. Assim, se expusemos uma parte importante da nossa abertura a partir da leitura de que o humano em Lévinas não deve ser lido de forma isolada, a continuidade de nossas reflexões e a suspensão para os próximos apontamentos advém da própria experiência da afetação por Outros não humanos que nos trouxe até aqui. Pela via da experiência pessoal, ou pela poética, continuamos o questionamento se a sensibilidade do Eu tocado pelo Outro humano não pode ser estendida também à afetação que diversas pessoas sentem diante de uma floresta, de um rio, de um pequeno inseto e os quase invisíveis como nas poesias de Manoel de Barros?

3.3 Ética, alteridade e diferentemente Outro

Retomamos pelo não-matarás, em um movimento que precisará também terminar no mesmo mandamento. A ética de Lévinas exige, desde sempre, não matar, ser hospitaleiro, o cuidado, sair de si, o doar o pão. Mas a quem? Antecipando Derrida, seria ao que, ou quem? Ou e o que e a quem?

O não-matarás do Rosto interpela contra o assassino que, se por um lado pode matar, nunca conseguirá aprisionar o sentido do Outro no Mesmo. O Infinito de outrem

nunca poderá ser dominado pela interioridade e finitude do Mesmo. E, para nós, é importante quando Lévinas diz:

“Posso, é claro, ao matar, atingir um objetivo, posso matar, como faço uma caçada ou como derrubo árvores ou abato animais, mas, neste caso, apreendi o outro na abertura do ser em geral, como elemento do mundo em que me encontro, vislumbro-o no horizonte. Não o olhei no rosto, não encontrei seu rosto. A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto.” (LÉVINAS, 2010, p. 30 -31).

Em nossa visão Lévinas deixa a possibilidade de interpretarmos a morte de animais ou o ceifar da vida de uma árvore neste movimento de tentação de negação total perante o Outro. A tentativa de aniquilar e aprisionar no horizonte do Mesmo é verificada antes de tudo pela presença ausente do Rosto destes entes. Se não fossem Outros, não haveria assassinio.

Se “a relação com o rosto [...] é relação com o próprio ente” (LÉVINAS, 2010, p. 31), permanecemos defendendo que os exemplos sobre a caça ou a derrubada de uma árvore trazidos por Lévinas configuram-se como assassinatos – nos termos éticos desenvolvidos aqui, o animal ferido e o vegetal ceifado são mais uma vítima da ontologização e violência do Eu.

Para afastar argumentos de que fazemos uma defesa equivocada do autor ou uso inadequado de suas ideias, trazemos questionamentos em seu próprio texto que nos auxilia a fundamentar no sentido em que estamos fazendo aqui:

“podem as coisas tomar um rosto? A arte não é uma atividade que confere rosto às coisas? A fachada de uma casa não é uma casa que nos olha? A análise conduzida até aqui não é suficiente para uma resposta. Pergunto, contudo, se o estilo impessoal do ritmo não se substitui na arte, fascinante e mágica, à socialidade, ao rosto e à palavra.” (LÉVINAS, 2010, p. 31)

As perguntas trazidas pelo autor, com uma resposta de que as pesquisas até naquele ponto não teriam sido suficientes, de alguma forma foram exploradas por Lévinas em outras obras como em *Noms Proprios* (LÉVINAS, 1976-A), em que ele vai abordar o poético como forma de evasão da linguagem ontológica. Neste sentido, quando o autor menciona sua dúvida sobre a possibilidade de objetos tomarem Rosto, indica um caminho de saída do impessoal da identidade do Eu, e coloca em questão quando, nos trechos anteriores, traz os exemplos da caçada, derrubada e do abatimento. Há uma tentativa de expor como a ontologização e sua violência poderiam se dar para além do Outro humano, ainda que o autor não tenha se debruçado sobre o tema.

Em continuidade, na busca por mais elementos que corroborem com nossa defesa, podemos destacar que Lévinas descreve a ética como o humano (LÉVINAS,

2010, p. 136), mas enquanto compromisso ético. Percebemos que ele menciona que o homem não pode escapar de sua condição ética, aquele que não pode deixar de ser sensível, que não pode silenciar e aniquilar o Rosto do Outro. Mais uma vez, não nos parece mencionar que devemos ser éticos apenas com outros humanos, sob pena de já limitar o movimento ético e negar que a condição ética é uma eleição e não uma escolha.

Por sua vez, se a subjetividade, própria da condição da afetação ética, é eleição, é ser refém, ser substituído pelo Outro, como o Eu poderia escolher uma espécie a quem ser responsável e livremente excluir outras? Como estas posições seriam conciliáveis com a heteronomia levinasiana? Para nós, essas perguntas indicam como o espaço para o que defendemos é mais que possível, mas necessário.

Mais à frente, na mesma entrevista, Lévinas afirma:

A humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão. Preconizo, é o título de um de meus livros, “o humanismo do outro homem” (LÉVINAS, 2010, p. 139).

Vemos novamente traços de que o humanismo levinasiano parte do homem em direção ao outro. Porém, sobre o Outro é impossível dizer, mesmo tendo desenvolvido uma ética da alteridade, a alteridade é o sentido e apenas sobre esse movimento seria possível falar, sobre os rastros deixados. Lévinas está a todo o tempo a dizer como isso se dá a partir da estrutura sensível do eu e como se dá a relação entre Mesmo e Outro. Por isso, na maioria dos destaques que damos sobre o Outro, é possível identificar uma tratativa dele como mistério, epifania, como o ente que não pode ser conceituado, sob pena de uma violência que em última instância é um fracasso da ordem do Mesmo.

Em outra entrevista, Lévinas (2014, p. 27) afirma que sua obra é destinada a pensar sobre o sentido, uma outra racionalidade. Por isso sua filosofia, a alteridade d(n)o Rosto, é também as “pegadas do Infinito”, a Palavra de Deus. O autor não fala do ser de um ente, de um objeto, de uma representação ou qualquer coisa assim. Ele fala da forma como o Outro se manifesta ao sensível, “O rosto do outro é sua maneira de significar” (LÉVINAS, 2014, p. 28).

Todos estes elementos são necessários para lermos Lévinas, para percebermos que uma ética do sentido não pode ser reduzida a ética de um único rosto – o humano. O sentido ético compreende e transborda toda a complexidade dos elementos estudados no

capítulo anterior, trata-se de como o Infinito afeta e excede o Mesmo, como não se deixa totalizar, é sobre o despertar do Desejo através da sensibilidade e da proximidade. Não é sobre o Outro homem, é como o Outro afeta o Eu. O Rosto é aquele que evoca o sentido ético, quem lembra que o Eu é eleito a ser responsável, é o próximo que ordena.

Lévinas também diz que é na sensibilidade que o sentido se faz pelo e para o Outro, não é “nas humanidades” (LÉVINAS, 2011, p. 84) que o Eu é elevado, mas quando doa o próprio alimento, quando deixa de fruir do mundo para então justificar-se enquanto ético.

Nosso autor (LÉVINAS, 1988), aborda o face a face ao tratar do Mesmo e do Outro na Seção I de TI, e a figura do Rosto e a relação entre Eu e Outro são descritas de diversas formas para expor sua percepção sobre o sentido ético. Na Seção III o autor aprofunda-se na questão do Rosto e trabalha a partir da ideia de Rosto e Sensibilidade e, reiteramos, que a ideia da relação ética no face a face necessita perpassar pelo corpo e pela sensibilidade.

Quando reforçamos tal ideia podemos trazer a figura dos animais não-humanos para problematizar e afirmar que a sensibilidade diante de um corpo, de um Rosto, não se dá apenas quando o Eu se depara com um Outro humano. Ao contrário, a experiência poderia ser feita sob diversas óticas para concluirmos que os animais são capazes de nos afetar de tal maneira que seu existente não pode ser simplesmente totalizado por qualquer conceito. É este movimento filosófico que Derrida (2002) faz ao narrar sua experiência com a gata e que logo mais traremos ao texto.

Lévinas busca distinguir a ideia de sensibilidade de qualquer intencionalidade ou algo que pudesse dar uma função objetificante ao Outro que está diante do Eu. Ele diz, “defendemos que a fruição – que não se cataloga no esquema da objetctivação e da visão – não esgota o seu sentido na qualificação do objeto visível” (LÉVINAS, 1988, p. 169), o que mostra para nós que a fruição e a sensibilidade não podem ser medidas e qualificadas em razão de qualidades do Outro. O Outro o é pelo próprio mistério que carrega, pela forma como afeta o Eu.

Para trazer as palavras do autor, destacamos sobre a relação com o Outro:

“A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência.” (LÉVINAS, 1988, p. 173).

Em AE, Lévinas (2011) utiliza de outro raciocínio para falar sobre a subjetividade, passa a utilizar da figura da substituição para tratar sobre o modo como surge o sujeito. O contato do Outro, mistério em sua impossibilidade de totalizar, se dá de infinitas formas e experiências, assim como o Outro pode aparecer de infindas maneiras diante do Mesmo. Assim, é impossível limitar tais experiências, até porque o sujeito está totalmente indefeso ao surgimento e à irritação ao outro.

Lévinas busca responder às críticas de Derrida (2011) afirmando que a experiência da subjetividade se dá na nudez do ser, descoberto, sem aparência de falso ou verdadeiro (LÉVINAS, 2011, p. 147). É nesse fenômeno que é possível ir além da essência.

Nesse ponto destacamos que as experiências da substituição e do face a face não se dão de forma consciente ou intencional. Invertendo a lógica de Husserl, Lévinas observa que o movimento para o Outro, apesar de externo, não ocorre por causa de uma intencionalidade do sujeito pensante. O Outro não está sob controle do Eu. O movimento se dá pelo aparecimento, um chamado, de um estranhamento diante do totalmente diferente. O Eu é eleito pelo Outro, que investe o Eu em uma responsabilidade infinita. A afecção é ponto fulcral em AE. É saída ética.

A irritabilidade trazida pelo Outro é algo que o Eu não pode dominar e escolher, o Outro invoca. A sensibilidade e o atravessamento ao Eu pelo Outro simplesmente acontecem. “Nascimento que exclui o presente da coincidência consigo, na medida em que está em contacto na sensibilidade, na vulnerabilidade, na exposição à ofensa do outro” (LÉVINAS, 2011, p. 155). A responsabilidade pelo Outro está implicada na afetação que o Outro, encarnado, acarreta ao Eu, “responsabilidade como irritabilidade celular” (2011, p. 158). A sensibilidade parece não deixar saída para outra conclusão, senão a da existência de alteridade quando estamos diante de Outros corpos com outras formas de vida.

Nilo Ribeiro também compartilha da leitura da fenomenologia a partir da sensibilidade, de um “sentir primitivo” (2015, p. 545). A fenomenologia a partir de Lévinas é possível justamente com a abertura do Eu em virtude da sensibilidade, da afetação, da irritação que o Outro causa ao Mesmo. Uma fuga das totalidades e uma defesa sempre presente da subjetividade.

Além desta dimensão do sentir, ainda, a corporeidade também se mostra na economia do Eu, que goza, usa, transforma, frui do mundo ao redor. Com foco nesta perspectiva Silvestre GrziBowski (2018) afirma que a fenomenologia do corpo em

Lévinas rompe a divisão clássica da filosofia entre corpo e alma. O finito da carne do Eu compõe o próprio ente da mesmidade, sendo impossível pensá-lo sem seu corpo. Um sujeito que tem corpo e se relaciona com o mundo.

Para esta fenomenologia é necessário o esforço contínuo, da ordem da impossibilidade, de sair de si. É preciso renunciar às certezas, assumir a subjetividade presente no pesquisador e na pesquisa, buscar uma sabedoria que não encubra o Outro a partir da minha totalidade. Uma fenomenologia levinasiana transborda a totalidade em um movimento de transcendência que deixa se afetar pelo Outro. Por isso, precisamos olhar para Rostos geralmente encobertos e subjugados à lógica do Mesmo. Faces que foram totalizadas por parte considerável do pensamento ocidental.

Ainda que pensando sobre a ótica dos poetas e profetas, Nilo Ribeiro destaca que essa fenomenologia “Trata-se de Existir de outro modo que na banal mesmidade da procura de univocidade de sentido” (RIBEIRO JÚNIOR, 2015, p. 547). Para nós, a questão da sensibilidade é peça importante nesta contínua reflexão.

Se não é possível falarmos do Outro, se do Outro não posso exigir e nem qualificar a partir de Mim-mesmo, então qualquer elemento que seja por meio de comparação para enquadrar o Outro a partir de uma racionalidade que o Eu arbitre esses adjetivos, nos colocaria diante de um grande problema. Assim, quando mais a frente veremos em Derrida que há uma dificuldade (impossibilidade) de traçar uma margem que separe o homem do animal, por exemplo, também teríamos aqui em Lévinas um ponto ainda mais crítico, que é de determinar um elemento que excluiria o Outro, ainda que presente um ente que clame pelo pão.

A alteridade não pode ser imaginada pela comparação, pela identificação do outro em classificações:

“Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um género, excluindo-se pela sua definição, mas apelando umas para as outras mediante a exclusão através da comunidade do seu género. A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de género, que anula já a alteridade.” (LÉVINAS, 1980, p. 173).

Nesta árdua tarefa de perguntar quem é o Outro, que por sua vez dirá a quem devemos responsabilidade, vemos que para Lévinas mais importante do que qualquer movimento de qualificação, de classificação, de identificação do Outro a partir do Mesmo, temos como pedra fundamental a sensibilidade. A unicidade do Eu se dá a

partir da afetação que a face do Outro lhe traz. O Desejo metafísico pelo Rosto não é explicado a partir de categorias da identificação, mas pelo trauma causado:

“bem pelo contrário: a unicidade do eu responsável só é possível na obsessão por outrem, no traumatismo sofrido aquém de qualquer auto-identificação, num antes irrepresentável. O um afectado pelo outro – traumatismo anárquico ou inspiração de um pelo outro, e não uma causalidade que afecta, segundo o modo mecânico, uma matéria submetida à sua energia” (LÉVINAS, 2011, p. 140)

Lévinas afirma que o lugar original do significativo é o Rosto do “outro homem” (LÉVINAS, 2010, p. 173). Traz em uma só frase solução e dúvidas para nossos questionamentos. Sendo o Rosto do Outro, pelas diversas formas de explicar que o autor traz, uma forma de encontrar significado – sentido, nossas respostas ficam mais fáceis ao analisar os entes ambientais que nos aparece. Porém, é justamente a insistência do substantivo homem que coloca em questão se seu uso é algo imprescindível ou é circunstancial, como se pudéssemos romper e ir além do humano.

Com a possibilidade de continuar neste sentido argumentativo, Lévinas traz que a significância do Rosto é a proximidade. Proximidade, por sua vez, termo muito trabalhado em AE, que nos remete não à essencialidade e totalidade do Mesmo que vê o Outro, mas o Outro que em seu corpo e sua infinitude aparece, totalmente separado, em que estar próximo é o máximo que pode ocorrer, sendo impossível ser captado.

Mesmo sobre a humanidade presente no Eu abordada por Lévinas, e neste ponto não negamos que realmente a análise do autor perpassa por um sujeito que é humano – e é apenas sobre ele que poderia abordar, afinal sobre o Outro somente seria possível testemunha-lo –, ele não nos deixa dúvidas que não é a partir de uma consciência da sua identidade que é percebida a aproximação. A subjetividade é tocada antes de qualquer movimento de consciência sobre o si ou sobre o Outro:

“A humanidade à qual se refere a proximidade propriamente dita, não deve entender-se de imediato como consciência ou seja, como identidade de um eu dotado de saberes ou (o que vem a ser o mesmo) de poderes. A proximidade não se resolve na consciência que um ser tomasse de um outro ser que ele estimasse como próximo, enquanto este se encontraria sob os seus olhos ou ao seu alcance, e enquanto lhe fosse possível apoderar-se deste ser, prendê-lo ou entreter-se com ele, na reciprocidade do apertar de mãos, da carícia, da luta, da colaboração, do comércio, da conversação. A consciência - consciência de um possível, poder, liberdade - terá já perdido assim a proximidade propriamente dita, terá já sido sobrevoada e tematizada, assim como terá já recalçado em si mesma uma subjectividade mais antiga que o saber ou o poder.” (LÉVINAS, 2011, p. 100).

Pensar esses dizeres é importante com a percepção de que o Rosto é “para além das formas plásticas” (LÉVINAS, 2010, p. 173). Se por um lado é possível dizer que em

AE Lévinas vai para além do Rosto, podemos também dizer que não é necessário contradizer este termo muito trabalhado em TI, isto porque, o próprio Lévinas insiste em dizer que Rosto não é o contorno do que se vê.

Ao contrário do que uma leitura imediata poderia dizer sobre a figura de um Rosto, percebemos que na realidade a expressão é apenas uma (im)possibilidade de tratar sobre o Outro. Enquanto tal, a face não deixa de ser tema e de ser insuficiente para falarmos da alteridade, razão pela qual ele também sempre utiliza de explicações que giram em torno do rosto deixado pelo Outro.

Falar sobre o Rosto é falar sobre a expressão do Outro, seu lastro. Ao mesmo tempo que expressamos sobre o aquele que excede e sobre seu sofrimento. Abordar o Rosto é falar sobre a vulnerabilidade do Outro: “nudez e miséria da expressão como tal, isto é, a exposição extrema, o sem-defesa, a própria vulnerabilidade” (LÉVINAS, 2010, p. 174).

Lévinas insiste em alertar que tematizar o Rosto é traí-lo (LÉVINAS, 2011, p. 111), por isso o máximo que podemos falar é expor, não ocultar, não totalizar e enquadrar o Rosto, e “a exposição tem aqui um sentido radicalmente diferente da tematização, o um expõe-se ao outro como uma pele se expõe àquilo que a fere, como uma face oferecida àquele que agride” (LÉVINAS, 2011, p. 68). Tematizar o rosto é desfê-lo, é deixar de aproximar (LÉVINAS, 2011, P. 111). Buscar conceituação do Outro, enquadrá-lo, silenciar sua voz, tratá-lo como igual ou entender a diferença como oposição do Eu, são formas de totalizar, de sermos violentos, de instaurar a guerra.

Falar sobre outros Rostos é tentar mostrar a exposição a qual o humano está diante das infinitas faces de entes ambientais. Trazer à mostra estas outras formas de ser, esses variados entes, é tentar romper um movimento de enclausuramento destas existências em gêneros, que por sua vez são desqualificados enquanto possibilidade de alteridades.

Nosso autor afirma que o fenômeno do Rosto “significa um excedente de significância” (LÉVINAS, 2010, p. 176) e analisar essa significância é indispensável para nós, isso porque é justamente naquilo que excede, no infinito do Outro, que podemos concluir que o Outro, seu Rosto, não pode ser essencializado em categorias. Muito menos admitir uma forma de classificar e totalizá-lo em uma projeção que é uma modalidade de violência do Mesmo.

O clamor do Outro, acima do Mesmo, não pode ser visto como uma manifestação de vontade do Eu, uma abstração racional em que se justifica aquele a quem devemos responsabilidade:

“Não se deveria chamar palavra de Deus esta súplica ou esta interpelação ou esta convocação à responsabilidade? Não é precisamente nesta convocação que Deus vem à ideia, antes que na tematização do pensável, antes mesmo que num convite qualquer ao diálogo? Esta convocação à responsabilidade não rompe as formas da generalidade nas quais meu saber, meu conhecimento do outro homem me representa como semelhante, para me designar, no rosto de outrem, como responsável sem esquivança possível e, assim, como o único e o eleito?” (LÉVINAS, 2010, p. 176).

O semelhante, a responsabilidade por ele, não advém com categorias de gêneros e espécies. Ética é a própria relação, é o aparecer, de alhures, de quem vem e como Rosto clama a partir da sua nudez. É o clamor sentido pela condição do Eu, de sensível, de quem é afetado pelo trauma do mistério do Outro. Lévinas não diz nada sobre elementos que são necessários no Outro para que este movimento ocorra. Se o fizesse, testemunharia contra sua própria teorização sobre o Mesmo, o infinito e a totalização. Por isso aqui enfatizamos que com os elementos que o autor trabalhou não conseguimos fundamentar que a responsabilidade ética seria apenas com algumas formas de vida que se encaixam na qualidade de seres humanos.

Em busca de mais reflexões sobre o Rosto e a ética, encontramos entrevista de Lévinas em que ele reafirma que a palavra Rosto não deve ser compreendida de forma estreita. Ela é uma forma possível de dizer sobre a nudez do Outro, quem em sua unicidade aparece, em sua mortalidade e na eleição da responsabilidade que o Outro faz. O autor destaca que esta responsabilidade “pode vir da nudez de um braço esculpido por Rodin” (LÉVINAS, 2010, p. 265).

Desta passagem e reflexão, poderíamos dizer que Lévinas inclui a figura do braço de uma escultura porque ela poderia falar e tocar, através de sua linguagem poética, despertando a subjetividade do Eu, como faz o clamor fonético de alguém que nos interpela. E, assim, para considerarmos este raciocínio, ou algo semelhante, e excluirmos outras formas de vida, estaríamos diante de um grau de fundamentação que atribuiria sentido ético pela afecção de uma representação humana, mas negaria a possibilidade de sensibilidade diante de um inseto que luta pela sobrevivência ou o aroma de uma flor que busca encantar insetos, querendo ter sua existência perpetuada.

Nossa leitura afasta esta última possibilidade. E, se Lévinas nos autorizou a ver a nudez no braço de uma obra feita por um escultor, nos sentimos amparados pela sua

filosofia para ver a nudez nas diversas formas de vida que nos cerca, a manifestação da criação que ele mesmo menciona em TI.

No mesmo diálogo nosso entrevistado vai dizer que o Rosto pode ser o contrário, como a nuca, que a face não é “a cor dos olhos, forma do nariz, fresco das faces, etc.” (Lévinas, 2010, p. 266). Dessa forma temos que ser enfáticos para que a leitura dos textos levinasianos não sejam essencialistas, não ontologizem o Outro a partir de uma estética do Rosto, até mesmo porque para sermos fiéis a Lévinas, temos sempre de voltar e lembrar que estamos falando de uma ética da sensibilidade que busca fugir do modo totalizante da Mesmidade.

Pensamos que esta passagem dialoga bem com o artigo escrito por Ângela Marques e Frederico Vieira (MARQUES e VIEIRA, 2018), que analisam a face dos violentados pelo nazismo a partir de fotografias. Apesar dos autores tratarem alguns trechos da alteridade como algo relativo ao rosto humano, como no trecho que diz que “a humanização depende da visibilidade do rosto humano” (p. 113), também afirmam logo no início do texto que o Rosto em Lévinas não é sinônimo de face humana.

O trabalho, que busca analisar intervenções fotográficas como possibilidade de revelação do Rosto nos moldes levinasianos, traz uma interpretação possível de convergência com aquilo que defendemos aqui, de que o Rosto, para além de não ser uma categoria plástica, como afirmou Lévinas, também não é uma essência e materialidade apenas da ordem do visível.

Os autores mostram como o Rosto é alteridade, um Outro em sua forma de se apresentar. E como Outro, em seu desnível, o Rosto é um clamor, a vulnerabilidade, uma demanda ética, é a própria moralidade. Para Marques e Vieira, o rosto é inclusive voz, “É uma espécie de interpelação ética dirigida a nós: somos intimados a uma resposta, ao acolhimento de outrem, totalmente distinto de mim.” (MARQUES e VIEIRA, 2018, p. 101).

Em sentido que mostra assertividade dos autores, trazemos que Lévinas abordou o rosto e a fotografia em entrevista:

“Se você concebe o rosto como objeto do fotógrafo, decerto você está lidando com um objeto como um outro objeto qualquer. Mas se você encontra o rosto, essa responsabilidade está nessa estranheza de outrem e em sua miséria. O rosto se oferece à tua misericórdia e à tua obrigação” (LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 85)

Na mesma resposta nosso autor reafirma que o Rosto não pode ser reduzido como a ordem da visão, mas é do imperativo que chama pela responsabilidade, é a pura exterioridade.

Em *Humanismo do Outro Homem*, Lévinas aponta como é importante fugir à armadilha de ver o Rosto enquanto algo plástico, enquanto mais uma representação (2012-B, p. 51). Essa compreensão se faz justamente porque o Rosto desconcerta a intencionalidade, ele expõe ao Eu que não é a sua vontade que se faz, em um movimento voluntário e autônomo, é a presença possível do Outro.

Na realidade, o Rosto deixa os rastros, como Lévinas aborda em AE. Essas marcas deixadas são os testemunhos possíveis do Outro, que com o movimento de aproximação ressalta a eterna separação e distância. Rastros ou rastos, que Melo (2003-B) prefere traduzir como vestígio, por compreender que representa algo além do material, que está ligado ao mistério da relação com a alteridade, que deixa apenas vestígios que podem ser testemunhados, nunca compreendidos.

Elementos como sensibilidade e diferença se intercalam. Temos diferença como absoluta alteridade, ou absoluta diferença como alteridade, como ética. O Outro é o totalmente separado do Eu, que não encontrará qualquer identificação, que é irreduzivelmente diferente. Ainda não traremos Derrida, mas o autor terá sempre essa percepção ética para abordar a *Différance*. Por ora, trazemos mais uma vez Lévinas em TI:

“As diferenças entre mim e Outrem não dependem de «propriedades» diferentes que seriam inerentes ao «eu», por um lado, e a Outrem, por outro; nem de disposições psicológicas diferentes que tomariam o seu espírito aquando do encontro. Tais diferenças têm a ver com a conjuntura Eu-Outrem, com a orientação inevitável do ser «a partir de si» para «Outrem». A prioridade dessa orientação em relação aos termos que aí se colocam e que, de resto, não podem surgir sem tal orientação, resume as teses da presente obra.” (LÉVINAS, 1980, p. 193).

O sentido para e pelo Outro não é dado por propriedades, mas pela sensibilidade, pela afetação que é despertada no Eu. É o Infinito que toca o Desejo metafísico e faz o Eu evadir-se. A separação é “em primeiro lugar, própria de um ser que vive algures, de alguma coisa, isto é, que frui” (LÉVINAS, p. 1980, p. 193). É sobre esta existência, totalmente separada, que vamos chamar de Outro, independentemente da sua forma de fruição com o mundo.

Gregory Araújo (2017, p. 123) mostra como em Lévinas a sabedoria brota da sensibilidade, bem como o amor, a possibilidade do testemunho, a justiça e a paz.

Estamos diante da intriga entre sensibilidade e ética, sendo que a responsabilidade somente é possível pela afetação, a pele – o corpo – trazem a significação para além do Ser. Assim, é a carne, o Eu investido, que pode testemunhar, Dizer e ser ético a partir do trauma do Rosto e não de um conceito sobre o Outro ou o não-Eu.

Se Derrida (2016) questionou como poderia ser perigosa a noção de próximo em Lévinas, por trazer a possibilidade de excluir justamente a diferença, afastamos essa perspectiva com o próprio autor, que sempre frisou que o Outro é aquele separado do Eu, que sua existência em nada se relaciona com a identidade do Mesmo, que seu mistério independe da consciência e identificação. Inclusive, para além do contexto de um autor que escreve contra o horror da guerra, e literalmente afirma que “Não é por o próximo ser reconhecido como pertencente ao mesmo gênero que eu, que ele me diz respeito” (LÉVINAS, 2011, p. 104). Ser ou não classificado como alguém que tem semelhanças não diz respeito ao acontecimento do Outro e sobre a responsabilidade ética.

Lévinas destaca novamente que o Rosto é a ausência, a marca deixada pelo Outro, “Rosto dele próprio, rasto no rasto de um abandono(...), obcecando o sujeito sem permanecer na relação com ele, sem me igualar numa consciência” (LÉVINAS, 2011, p. 111). O Rosto não é sobre iguais, sobre o Eu que identifica em sua consciência um Eu semelhante. É sobre proximidade, sobre aproximação, sobre um rasto deixado pela sua existência e existente, sobre clamor e eleição. Rosto é “a própria desmesura do infinito” (LÉVINAS, 2011, p. 111).

Como já mencionamos, em outra conversa Lévinas diz que o Rosto é como uma mão aberta (LÉVINAS, 2012-A), isso porque o olhar do Outro sempre pede algo, exige uma doação. Nisso está presente uma eterna ambiguidade do face a face, ao mesmo tempo que o Rosto implora, ele também é autoridade.

Sebbah ao ler Lévinas afirma que o Outro “é o que é, unicamente pelo fato de ter desestabilizado ou defasado o gênero no qual deverá ser classificado para reconhecê-lo.” (2009, p. 61). Vemos aqui a intriga causada pelo Outro, a percepção de Sebbah de que pela estrutura da alteridade em Lévinas, ainda que façamos o movimento de ontologizar, de colocar o Outro numa temática e em um Dito, ele é justamente o infinito que extravasa qualquer gênero que tentamos enquadrar. A nossa insistência nestes elementos é para não deixar dúvidas de que a teoria levinasiana é totalmente aversa a uma ideia de primeiro ver quem é a outra vida, para depois qualificá-la como Outro digno de minha bondade. Em Lévinas encontramos o oposto, o Rosto que surge de

alhores evidencia como não há identificação com o Mesmo, sendo assim, o simples fato de haver clamor, sofrimento, mandamento ético, já indica que estamos diante daquele a quem o Eu tudo deve.

A ética só é possível em um mundo de entes totalmente diferentes, ela “não se instaura num meio homogêneo ou abstracto, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar” (LÉVINAS, 1980, p. 194). É na assimetria que a ética se faz possível, frisamos tal aspecto, o agir ético não é direcionado por simetrias ou igualdades identificadas e categorizadas, ele se faz enquanto mandamento pelo sofrimento, pela desigualdade, pela não-indiferença que o Outro impõe. E, ainda:

“Mas a aproximação não é fundada nem por esta familiaridade, nem pelos procedimentos ontológicos. A familiaridade prévia com o ser não é prévia à aproximação. O sentido da aproximação é bondade – sem saber, nem cegueira – do para lá da essência. É certo que a bondade se mostrará na ontologia, metamorfoseada em essência – e ficará por reduzir –, mas a essência não pode contê-la.” (LÉVINAS, 2011, p. 153).

Como estamos construindo nossa interpretação aqui, com e além de Lévinas, trazemos as palavras do autor para testemunhar que apesar de muitas vezes haver uma linguagem e um olhar que coloquem o humano como centro, é também com ele que vemos uma teoria em que a aproximação, contato possível, não tem relação com a ontologia, com noções de familiaridade de categorias. A familiaridade é evento que ocorre depois da eleição do Outro. A bondade, o exercício do amor, não pode ser contido a partir de requisitos racionais prévios.

Essa bondade, movimento da responsabilidade em Lévinas, está associada com o que o autor chama de amor. Ele afirma que para romper a lógica do Mesmo, do interessa-mento, é necessário ir para além de uma hierarquia “das espécies e dos indivíduos” (LÉVINAS, 2010, p. 201). Aqui temos, mais uma vez, a fala do autor coerente com nossa leitura e com o todo da sua obra e que rompe com qualquer palavra que possa tentar trazer outro sentido.

Buscar a identidade humana como requisito para a compreensão do que é o Outro recairia na lógica da Mesmidade. Significa dizer que, mais uma vez, o Eu reconheceria apenas aquilo que lhe é idêntico, os elementos que ele compreende e consegue totalizar. Pensar a ética do infinito é diferente disso, é perceber que a alteridade é aquilo que extravasa o Mesmo, que não cabe em classificações e conceitos. Por isso, se compreendemos que Lévinas busca afastar a armadilha da identificação do

Eu totalitário, temos que perceber que sua teoria necessita se opor a uma compreensão ética que seja especista. A prática do amor é romper o movimento egóico do Mesmo.

Outrossim, como podemos afirmar que o Eu amará, que será eticamente responsável, se antes de responder ele perguntasse se aquele que clama por socorro é de outras espécies? De outro gênero? Se o Eu questionasse, afinal, em qual classificação as ciências biológicas lhe enquadraram?

A referida citação é retirada de um contexto sobre a diacronia, a ordem do tempo em que Outro instaura no Eu e suspende a sincronia. Por sua vez, o capítulo intitulado de A-Deus remete à ideia do infinito que o Outro cria no Eu, em sua eterna separação e na relação vertical entre eles. O cenário de desenvolvimento das ideias deixa seus fios soltos para nós que queremos pensá-los para construir uma nova conclusão, mas, ao mesmo tempo, não nos permite testemunhar contra Lévinas. Este testemunho evoca novamente a citação para afirmar que se não há na responsabilidade a pergunta sobre qual espécie e gênero, se não há que se questionar qualquer classificação do Outro, aquele que evoca já chegou e exigiu resposta através da sua unicidade, seja homem, vegetal ou animal.

Segundo Lévinas, estas respostas podem receber do Eu a indiferença, como um modo do Mesmo, como violência. Por sua vez, o Amor exigiria outra forma de resposta, uma responsabilidade sempre incondicionada.

Esse debate para além do universal e do particular busca pensar o Outro como único, pela sua unicidade. Ainda no livro *Entre Nós* (2010), há um texto dedicado exclusivamente ao tema, em que Lévinas tece críticas à Razão totalizante que a modernidade inflou, que tentou forjar a ideia dos universais como modo de ser e de se relacionar como tudo e o todo.

Essa percepção coaduna com o dito em TI, em que nosso autor tem como tese principal uma reflexão sobre o sentido em que, por fim, recai em uma apologia da não totalização do excedente ao dizer que “toda a compreensão da transcendência deixa efetivamente de fora o transcendente e tem lugar diante da sua face” (LÉVINAS, 1980, p. 273), afinal, qualquer ideia que tenho do *ideatum* é finita diante de seu infinito, é violência diante do todo, é deixar a lógica da Mesmidade reinar sobre o que o Outro tem de mais belo que é a excedência. Enquadrar vidas na lógica do Mesmo, classificá-las, hierarquizá-las, analisá-las com base em sua utilidade, é obra totalizadora da ordem da Mesmidade.

O autor usa aqui também a ordem do não-matarás para evidenciar como a dor e o sofrimento do Outro, a partir da exposição do Eu à face do Outro, não podem ser descritos por fórmulas universais. Na alteridade do único, na sua infinidade, o Eu é investido, é tocado, por essa total diferença de quem recebe o comando do não-matarás.

Não-matarás que é a ordem do não assassinato, mas que é também não totalizará, não aniquilará as possíveis formas do Outro se manifestar, e mais além de qualquer modo de se expressar em que o Outro seja considerado simplesmente um meio para a satisfação da lógica de um Eu com o ego inflado, que tente enquadrar este único em espécies, gêneros e demais classificações.

Não é só não objetificar, mas:

“precisamente o direito reconhecido à diferença de outrem que, nesta não indiferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade do único, exterior a todo gênero, transcendendo a todo gênero” (LÉVINAS, 2010, p. 220).

Em seguida a esta citação o autor continua em sua apologia pela paz, que nunca poderá ser assumida como uma posição neutra, mas como um agir não-indiferente, como uma resposta. O direito ético do amado é “a dignidade do único” (LÉVINAS, 2010, p. 220), o amor se materializa quando o Eu trata o Outro com não-indiferença, quando a bondade assume sentido diferente da totalização.

O fim deste artigo, que para nós comunica com o citado anteriormente, aponta como o Direito, enquanto face do Estado, pode se justificar exatamente a partir do Rosto do Outro que, se não esquecido, inspira a justiça do único, “a referência ao rosto de outrem preserva a ética deste Estado.” (LÉVINAS, 2010, p. 221). Este assunto não pode ser esquecido, como abordamos no capítulo anterior, esta ética da responsabilidade precisa inspirar o Direito, independentemente de qual Outro esteja diante de nós.

Por isso, precisamos abordar sem silenciar, sem querer limitar o Outro ao que o Eu identifica e pensa. É olhar para outras formas de vida sem tematizar, é Dizer sem fazer um Dito encerrado no Mesmo, é expor saindo de si.

Em Lévinas, o pensamento metafísico inspirado pelo Desejo pelo Outro é guiado por uma consciência de... que é acolhimento ao Rosto, é hospitalidade, é cuidado, é amor. Falar sobre o Outro é movimento de impossível não violência, ao mesmo tempo que só é possível justificar-se se falamos pelo Outro e para o Outro. Como Lévinas expõe em AE, é necessário deixar-se substituir.

Como escreve Ripanti (2014), em Lévinas tematizar a Outro, tentar descrevê-lo, falar sobre ele, tudo isso é já “dilacerar a relação” (2014, p. 9). Por outro lado, a

alteridade se realiza – sem ser violentada e reduzida ao Mesmo – quando o Eu fala ao Outro, pelo Outro, para o Outro, em resposta a ele. Uma fala já no acusativo, sempre com um eis-me-aqui.

Todos estes elementos voltam ao não-matarás e ao imperativo heteronormativo advindo do Outro. Esses conceitos pelos quais passamos provam que a subjetividade em Lévinas é construída a partir de uma sensibilidade, de um sujeito afetado para e pelo Outro, que por sua vez instaura um sentido. Este, por sua vez, inspirado pelo Desejo metafísico, em um movimento de saída de si para o infinito, não pode ser reduzido a qualquer esquema de racionalidade que coloque o Eu como sujeito de escolha sobre o ético. Pelo contrário, a ordem ética vem do externo, do Outro, totalmente separado e diferente. Ao fazer o Eu de refém desta responsabilidade, não há exigências de categorias ou elementos para identificar o Outro, de maneira diversa, Lévinas sempre diz que do Outro ele não pode falar, que o Outro rompe qualquer categorização.

Essas ideias são centrais e, sem qualquer pretensão de resumir o autor a elas, nos levam a entender que a melhor maneira de ler Lévinas enquanto uma teoria ética sem se contradizer é admitir a abertura da noção de Outro para outros seres que não os humanos. Em continuidade à pesquisa, é importante trazermos as poucas expressões pontuais de Lévinas sobre um cão, os animais e até o meio ambiente.

3.4 Lévinas e entes ambientais: ética e política

Em 1975, Emmanuel Lévinas publicou um texto intitulado de “*el que no puede servirse de las palabras*”, disponível também no livro *Difícil Libertad* (LÉVINAS, 2004), obra que consultamos e na qual o texto recebeu o título de “*el nombre de un perro o el derecho natural*”.

O texto é sempre citado quando algum trabalho busca relacionar a ética de Lévinas com o meio ambiente ou os animais não humanos. Por um lado, essa importância se justifica porque o sujeito central da reflexão é um cachorro. Todavia, não só pela pouca extensão do capítulo, mas também por não apresentar uma teorização profunda sobre as questões, acreditamos que ele não pode ser lido como a resposta que procuramos, ainda que seja uma variável importante. Até por isso, diversos artigos presentes na obra *Facing Nature: Levinas and environmental thought* (2012) citam que uma análise profunda e complexa sobre a ética ambiental sob o paradigma levinasiano precisa ultrapassar o capítulo em comento.

Tendo em vista essa importância dentro dos limites que expusemos, passaremos à análise da presença do Bobby.

Lévinas parte da citação do versículo bíblico de Êxodo, capítulo 22, verso 31, que diz algo como: “Deveis ser homens santos diante de mim: não devem comer a carne de um animal despedaçado em um campo; mas deixá-la aos cães”⁴⁰.

Ele inicia o texto com o questionamento da cena em si, e como a carne despedaçada em um campo o lembra de cenas de caças, de imagens fortes, dos horrores das guerras. Aduz que tais pensamentos poderiam ser suficientes para alguém, no momento de uma refeição familiar, desistir de fincar seu garfo em um bife e virar vegetariano.

O texto traz provocações ao dizer que este verso seria uma razão para a proibição de atos carnívoros, mas que, naquele momento, ele estava mais interessado no cão do final do versículo, que o autor diz tê-lo lembrado do Bobby.

Antes de explicar quem é Bobby, Lévinas questiona quem é o cão do fim do verso. Seriam aqueles que perturbam a sociedade e, por isso, são recebidos como cachorros? Aqueles que fazem os trabalhos sujos ou que queremos longe dos nossos lugares protegidos (que têm uma vida de cão), mesmo que não ousaríamos deixar de fora nossos cachorros?⁴¹

No meio de seu jogo de linguagens, de perguntas que transitam entre o animal biológico e as diversas formas de bestializar o outro, Lévinas evoca um “*!basta de alegorias!*” (LÉVINAS, 2004, p. 192), e diz que estamos cansados de tratar os cachorros sempre de formas figuradas, esquecendo-nos do animal enquanto um determinado ser. Ele remete a leituras talmúdicas para dizer que a hermenêutica judaica sempre tratou o cão metaforicamente, mas que é necessário afastar esta visão, pois ele é exatamente um animal que tem o direito de festejar com seu pedaço de carne.

Nosso autor volta à bíblia, e em uns capítulos anteriores, em Êxodo 11, versículo 7, mostra que não se trata de um cão como figura de linguagem. Assim, destaca o trecho que diz: mas entre todos os filhos de Israel nem mesmo um cão moverá a sua língua, desde os homens até aos animais, para que saibais que o Senhor fez diferença entre os

⁴⁰ Tradução livre de: “Debéis ser hombres santos delante de Mí: no debéis comer la carne de un animal despedazado en el campo, sino abandonarlo al perro (Ex. 22:31)” (LÉVINAS, 2004, p. 191).

⁴¹ O questionamento de Lévinas parece apontar como existem cães amados pelo homem e outros nem tanto. Em uma perspectiva crítica, pensamos que seu comentário é justamente para expor como muitas das vezes, a depender da utilidade do outro animal, o homem os valora conforme sua vontade. Ainda, importante destacar previamente, como o autor coloca entre parênteses a expressão popular em que uma vida de cão é algo negativo. Este movimento de refletir sobre os ditos que utilizam das figuras de animais será bem explorado por Derrida em *A besta e O soberano* (2016).

egípcios e os israelitas. A passagem da libertação do povo judeu e sua saída do Egito, para ele, traz o cão com a ação do silêncio, o cão que não ladrou, aquele que dividiu ali a experiência da libertação e prestou testemunho àquele que estava escravizado.

Lévinas afirma “*transcendência no animal!*” (Lévinas, 2004, p. 193), e diz que, então, a leitura do primeiro versículo mencionado muda de sentido, agora com a percepção de que há entre o homem e o cão uma eterna dívida. A passagem da libertação é a própria figura humana, que ao estar emancipada se lembra e solidariza com aquelas que não se emanciparam.

Este fenômeno, em nossa leitura, assemelha-se às explicações de Lévinas sobre a fraternidade humana para com o próximo, em que o cuidado para com o outro homem decorreria deste compartilhamento de sofrimento.

O cão passa a ter uma relação com aquele que foi escravizado e se libertou, sabe da dor que ele sofreu e da sujeição que o povo judeu teve em relação aos egípcios e, por isso, não delata, não late. Poderíamos completar: ele age eticamente.

Ainda, o texto expressa que temos aqui uma justificativa de que a natureza se interessa por seus próprios direitos. O cachorro testemunha a dignidade da pessoa ao ajudar na sua libertação, e neste processo de reconhecê-la também a dignifica, se coloca como digno. Na perspectiva levinasiana o amigo do homem transcende ao sair de si para amparar o escravizado.

Para que sua interpretação não pareça mera retórica discursiva, Lévinas busca na memória do campo de concentração a figura de um Outro amigo. Ele contextualiza sobre seu aprisionamento em um campo de concentração nazista, na Alemanha, quando sua condição humana estava entre parênteses, e apesar de serem sujeitos de linguagem estavam privados destes exercícios. O autor destaca que “O racismo não é um conceito biológico; o antissemitismo é o arquétipo de toda prisão”⁴² (LÉVINAS, 2004, 193), ou seja, todas as formas de opressão social seriam apenas imitações deste arquétipo. Opressão que podemos nomear aqui como violência.

Na narrativa sobre os tempos de prisioneiro eis que aparece um cachorro que passaram a chamá-lo de Bobby, que sempre chegava nas reuniões matinais e que os prisioneiros esperavam sua volta, com saltos, latidos e alegria. Lévinas lembra, Bobby é parente daqueles que não latiram no Egito, que criaram vínculos, amizade, a partir do testemunho ético.

⁴² Tradução livre de “El racismo no es un concepto biológico; el antisemitismo es el arquetipo de toda reclusión” (LÉVINAS, 2004, 193).

Temos aqui um espaço para pensarmos: Bobby não representa, Bobby é. Ele é o Outro que, no meio da escravidão em que homens tentavam negar a humanidade de outros homens, fez aqueles prisioneiros lembrarem da sua condição, de suas responsabilidades, da fé. Bobby reinstaura a subjetividade daqueles que estavam oprimidos, assim como qualquer Outro o faz em qualquer sujeito. O cão se apresenta como Outro, porque ele é Outro.

Nesta leitura do texto, impossível renunciarmos às nossas experiências, motivo pelo qual refletimos sobre nossa relação com diversos animais, sejam aqueles mais próximos, considerados domesticados, ou aqueles com menos interação com os humanos. A reflexão possível converge com esta feita por Lévinas, em como nestes contatos há sempre o impacto do olhar destes outros, como que indagando a nós o sentido de nossos movimentos.

Na narrativa, nosso autor aponta como se por um lado os soldados alemães expunham a totalização nazista, negando aos prisioneiros a própria condição humana, com a tratativa que os objetificou, por outro lado Bobby mostrou outra face, trouxe aos violentados a lembrança de que eram sujeitos. Perpich, ao ler esta passagem também conclui em sentido parecido e destaca:

“O cão, mesmo sem razão, conseguiu fazer mais e melhor eticamente falando. O ponto da história é então que a razão pode não ser o que o torna ético, e esse reconhecimento do outro como tal ou como um ser que conta fora de todo cálculo e esquema é.” (PERPICH, 2012, p. 72)⁴³.

Como a autora aponta, ainda que nossa preocupação não seja investigar se o animal age ou não eticamente⁴⁴, sua conduta mostra a bondade a qual os alemães negaram. Independentemente de qualquer condição e nível de racionalidade, Lévinas afirma que Bobby deu exemplo de agir ético e em sua epifania tocou a sensibilidade daqueles que estavam necessitados.

Da leitura que fazemos, pensamos que se em algum momento Lévinas deixou de falar sobre o animal enquanto Outro, a experiência narrada com Bobby deixa claro que o face a face não pode ser essencializado em um movimento do homem para com o

⁴³ Tradução livre de: “The dog, even without reason, managed to do more and do better ethically speaking. The point of the story is then that reason may not be what makes you ethical, and that acknowledgement of the other as such or as a being who counts outside of every calculus and schema is.” (PERPICH, 2012, p. 72).

⁴⁴ Reafirmamos que não é nossa preocupação, pois Lévinas nunca indaga se o Outro age eticamente. A ética para nosso autor não é reciprocidade, mas sentido único. O Eu, independentemente da modalidade de agir do Outro, está diante de uma relação ética quando no face a face.

homem. Há na presença dos animais algo que questiona e instaura nossa responsabilidade e subjetividade, estamos sujeitos a eles.

Nesta passagem nosso autor não está preocupado em descrever o Outro ou questionar sobre suas obrigações, mas, ao contrário, seu foco sempre foi pensar como o Outro vem com seu mistério e elege o Eu, que por sua vez estará eternamente obrigado para com ele.

Esse fenômeno da subjetividade sensível questiona a ideia de liberdade moderna e evoca por uma resposta. Constitui e expõe o sujeito, exigindo dele responsabilidade com o Outro, aponta e não deixa cair em esquecimento que a liberdade é sempre investida pelo Outro, que ela precisa ser justificada.

O Outro desloca o sujeito não pela razão linear e intencional, mas pelo chamado que deixa o rastro, um testemunho. O Outro não se impõe por preencher características e categorias, ele simplesmente afeta e não permite outro movimento que não a saída do Eu. Seja como epifania ou como irritação, em suas variadas formas de apresentar tal fenômeno, Lévinas nos mostra como somos sempre responsáveis por essa face que se apresenta e escapa do Mesmo.

É nesse sentido que pensamos que não há justificativa para excluir a face de vidas não humanas dessa leitura sobre as experiências éticas descritas por Lévinas. Fazer isso seria perpetuar mais uma manifestação da Mesmidade. A vida, seja aquelas dos mais próximos, como cães e gatos, ou dos mais distantes, como os animais selvagens, insetos, árvores, não instauraria em nós um deslocamento? Todas essas vidas não trazem um chamado e acusação de um Eis-me-aqui? Sim, elas nos deslocam e nos acusam.

A percepção dessa relação impõe que há uma responsabilidade do Eu para com o Outro, então, se o homem em algum momento é este Eu e o animal o Outro, temos aqui uma necessária percepção do sentido ético instaurada pelas outras formas de vidas que não a humana.

O artigo, que possui apenas quatro páginas, não nos parece trazer uma estrutura de um pensamento ético do autor para com os animais ou com o meio ambiente. Por outro lado, é típico de Lévinas não encontrarmos um tratado ético, algum material que traga respostas a casos concretos. Razão pela qual vemos como este texto se faz como uma abertura para a construção de novos Dizeres.

De forma paralela, a título de exemplo, ainda que o autor tenha dito tanto sobre o estrangeiro enquanto Outro necessitado do pão, em todo o material por nós consultado

não foi encontrado um texto que pudesse servir de resposta imediata sobre questões relativas à migração e os debates que a cercam, o que não nos permitiria dizer que não exista uma ética levinasiana que fundamente decisões relativas aos problemas migratórios existentes pelo mundo.

Se não encontramos no texto uma resposta sobre a condição do animal e a dimensão da responsabilidade do Eu para com o animal, por outro lado temos na narrativa de Lévinas o indicativo de que aquele que vem de alhures, com seu mistério, e questiona o próprio sentido da saída de si em um momento de vulnerabilidade é sim um Outro. A indicação dos relatos bíblicos e da cumplicidade dos cães do Egito com os judeus também apontam no sentido de haver uma relação assimétrica, inclusive com a possibilidade de o animal doar ao homem um gesto de responsabilidade.

Sandro de Souza Ferreira (2008) faz uma análise semelhante a esta sobre a questão animal em Lévinas. Ele aponta como não há nos escritos do nosso autor nada que estruture contra ou a favor da afirmação sobre uma ética ambiental ou animal. Porém, seria possível em algumas passagens afirmar que Lévinas se aproxima da noção de Heidegger em que os animais seriam pobres de mundo, como seres que não possuíssem uma existência e que poderia indicar uma menor valoração e, conseqüentemente, os excluiriam da ideia de relação ética.

Apesar disso, Sandro Ferreira traz o texto que citamos sobre Bobby para dizer que uma análise de Bobby sob a ótica do Outro e da ética nos escritos levinasianos nos levaria a encontrar elementos suficientes para dizer que o cão é um Outro. Quando Lévinas afirma sobre uma transcendência animal ou que Bobby dá testemunho da dignidade, teríamos como afirmar que a construção de Lévinas sobre o movimento de saída em direção ao infinito – a transcendência – estaria presente nesta relação.

O artigo faz provocações que também estavam presentes no início das investigações da presente tese, como o destaque de que a alergia ao Outro sempre foi central como problema para Lévinas e, neste sentido, questiona “pensar um humanismo limitado ao Outro homem não seria, também, uma forma de manifestação de alergia ao Outro?” (FERREIRA, 2008, p. 406-407). A pergunta traz a resposta, afinal, se a alergia ao Outro está diretamente ligada ao movimento de contração do Eu, que se fecha e busca aniquilar o Outro com a indiferença, é necessário que diante de um totalmente diferente não façamos dessa alergia uma negação deste próximo diante de nós.

Uma ética heterônoma não permite que nós teorizemos quem pode ser dito como Outro, não possibilita a escolha de quem poderá clamar por um gesto de bondade. A

responsabilidade a partir da alteridade não encontra limites senão no próprio infinito daquilo que extravasa. Como Sandro Ferreira diz, a alteridade “não é metabolizada pelo eu” (FERREIRA, 2008, p. 409). Esperar que o Outro seja aquele que se adequa ao que imaginamos ser, é algo contrário ao que Lévinas buscou combater e que tentamos expor como uma armadilha do Mesmo.

As conclusões deste artigo se aproximam do que defendemos, que Lévinas pensou a ética direcionada ao homem, porém, a relação do finito e do infinito que compõe o início de sua teoria e os desmembramentos decorrentes da ética, da resposta sobre o clamor, do comando não-matarás, dentre vários outros, só podem levar à conclusão de que o olhar do animal é ética e exige responsabilidade.

Como afirmamos por diversas vezes até aqui, a análise do texto sobre Bobby e a compreensão do Outro como um ente não humano deixa de ser uma mera possibilidade quando observamos a ética de Lévinas como um conjunto de elementos para sua construção. Neste ponto, para nós, importa como o olhar do cão, sua forma de trazer alegria, sua vida, inspiraram a subjetividade daqueles prisioneiros e os afetaram a partir da abertura da sensibilidade como um sopro na alma.

Vale mencionar que o próprio autor afirmou por diversas vezes que ele não poderia falar sobre o Outro, mas apenas testemunhá-lo. Em seus escritos há uma teorização voltada para o Eu e como ele é afetado pelo clamor ético, enquanto sobre o Outro os elementos giram em torno do Infinito e do transbordamento, da impossibilidade de se dizer sobre ele. Trazemos isso pois, em entrevista, Lévinas menciona a lembrança de Bobby e atribui a ele elementos que são típicos do sujeito:

“E aqui chego à história do cãozinho amigo. Um cãozinho associou-se a nós um dia, a nós prisioneiros que íamos para o canteiro de obras, um cãozinho nos acompanhou ao trabalho; o guarda não protestou; o cãozinho não nos largou mais, instalou-se no *commando* e nos deixava partir sozinhos. Mas quando voltávamos do trabalho, ele, todo contente, nos acolhia saltitante. Nesse canto da Alemanha, onde, ao atravessar o vilarejo, éramos olhados, pelos habitantes, como Juden, esse cachorro nos tomava evidentemente por homens. Os habitantes, decerto, não nos injuriavam nem nos faziam nenhum mal, mas seus olhares diziam tudo. Nós éramos criaturas condenadas ou contaminados portadores de germes. E o cachorrinho nos acolhia, na entrada do campo, latindo alegremente e saltando amigavelmente ao nosso redor.” (LÉVINAS *apud* POIRIÉ, 2007, p. 75-76).

Da resposta de Lévinas podemos tirar que o cão acolheu os prisioneiros, que ele respondeu ao comando daqueles que estavam necessitados. Tais palavras parecem indicar que não só temos no animal o estatuto do Outro, como seria possível considerá-lo como um sujeito que também pode acolher e responder eticamente. Ainda que essa

variável não seja necessária para nossa investigação, ela indicaria mais um elemento para concluir que outras formas de vida teriam valor como sujeito.

De toda feita, é peculiar como após essa resposta, em que Lévinas contava sobre os tempos do cativo no momento que trouxe este testemunho da face de Bobby, o entrevistador desconsidera tais fatos e passa para uma nova pergunta que foca mais nas leituras do nosso autor do que na experiência que ele acabara de contar. Esse fato pode ter relação direta com o modo de pensar do paradigma antropocêntrico, em que uma entrevista filosófica foca mais em um modelo de racionalidade do que nas experiências éticas narradas pelo filósofo.

Em 1986, em outra entrevista, Lévinas é provocado sobre o tema da ecologia, e é indagado diretamente sobre o rosto do animal, o trecho merece transcrição:

“Mas há algo na face humana que, por exemplo, a distinga da face do animal?

Não podemos negar completamente o rosto ao animal; é através do rosto que entendemos, por exemplo, um cão. No entanto, o que é primordial aqui não é o animal, mas a face humana. Entendemos o animal, o rosto do animal, de acordo com o que Dasein supõe. Não é no cão que o fenômeno do rosto reside em sua forma mais pura. No cão, no animal, existem outros fenômenos: por exemplo, a força da natureza é pura vitalidade; é mais isto que caracteriza o cão. Mas também tem um rosto.

Há duas coisas estranhas no rosto: por um lado, sua extrema fragilidade - o fato de estar indefeso - e, por outro, sua autoridade. É como se Deus falasse através do rosto.⁴⁵” (LÉVINAS, 2012-A, p. 13).

A resposta é enfrentada em outros trabalhos que veremos adiante, inclusive Derrida comenta parte desta entrevista em *A besta e O soberano* (2016). Para nós, destacamos o fato do autor deixar em aberto, já que com uma resposta ambígua e imprecisa tenta diferir a face humana da do animal e, portanto, não nega um rosto ao animal. Por outro lado, diz que primordial é a face humana, sem explicar muito bem a razão e o significado destas palavras. Em última instância, aos que querem afastar a relação ética com o animal da ética da alteridade fica mais difícil explicar como isso seria possível tendo em vista que o animal também teria um Rosto. Em uma outra medida, para quem, como nós, tenta justificar que é possível afirmar que sua teoria é

⁴⁵ Tradução livre de: “Mais y a-t-il dans le visage humain quelque chose qui, par exemple, le distingue de celui de l’animal? On ne peut refuser complètement le visage à l’animal; c’est par le visage que l’on comprend, par exemple, un chien. Néanmoins ce qui est premier ici, ce n’est pas l’animal, mais le visage humain. Nous comprenons l’animal, le visage de l’animal selon ce que suppose le Dasein. Ce n’est pas dans le chien que réside, sous sa forme la plus pure, le phénomène du visage. Dans le chien, dans l’animal, il y a d’autres phénomènes: par exemple, la force de la nature est pure vitalité; c’est plutôt cela qui caractérise le chien. Mais il a également un visage. Il y a deux choses étranges dans le visage : son extrême fragilité – le fait d’être démuné – et, d’autre part, son autorité. C’est comme si Dieu parlait à travers le visage.” (LÉVINAS, 2012-A, p. 13).

aplicável aos outros viventes, também fica solta a compreensão do porquê seria primordial a face humana.

Perpich (2012) destaca esta entrevista em que muitas vezes alguns autores tentam excluir a possibilidade de vermos um Rosto em animais, plantas, florestas, dentre outros, em virtude da ausência de linguagem, elemento que seria essencial para Lévinas na leitura feita por eles. Porém, para ela, as palavras de Lévinas nesta oportunidade corroboram que o mais importante sobre o Rosto é a fragilidade, ou seja, se o Rosto do animal traria a linguagem da vulnerabilidade, do sofrimento e da necessidade. Estes elementos carregariam a autoridade do Rosto, seja de qual forma de vida for. A linguagem do Rosto é vista como a própria alteridade, que enquanto face é signo e significado por si.

Essa perspectiva da linguagem deve ser percebida para não cairmos em uma cilada na qual o Outro precise falar a mesma língua do Eu para ser digno de responsabilidade. Em um ensaio, Haddock-Lobo (2004-B) coloca em questão se Lévinas não deveria ter trabalhado um humanismo dos outros animais. Neste texto ele aponta como a racionalidade kantiana ou a linguagem levinasiana não deveriam ser parâmetros para questionarmos a justiça dos animais, sendo melhor, por outro lado, a pergunta de Bentham sobre a capacidade de sofrer. Haddock-Lobo inclusive indica que um bebê humano não possuiria linguagem e é digno de um agir ético do Eu.

Todavia, acreditamos que o caminho da reflexão deveria ser a compreensão que linguagem em Lévinas não diz respeito a uma estrutura de comunicação que se dá em uma língua, mas algo que a precede, é a própria alteridade enquanto signo que se dá na relação com o Eu. O contrário seria criar uma hierarquia totalizadora que excluiria aqueles que se comunicam de forma diferente do Eu. Dessa forma, a pergunta a ser feita é se há nos outros seres alteridade.

Na mesma entrevista, Lévinas (2012-A) afirma que a alteridade não é uma diferença, mas a própria alteridade. Isso significa uma diversidade incomparável, não é um diferente que possui também semelhanças a partir da comparação consigo. O Outro é transcendente porque totalmente Outro, enquanto separado e contendo o Infinito, não há possibilidade de compará-lo.

Para o autor, nesta exposição, o mais importante no olhar para o Outro residiria na fraqueza, na pobreza e na possibilidade de aniquilar sua existência, de matá-lo. A vulnerabilidade do Rosto é que confirmada pela assimetria, pois o Outro implora ao Eu.

E ao continuar a entrevista, novamente a questão do animal retorna, momento em que Lévinas claramente diz que ele não pode dizer o que é ou não o Rosto, apesar de dizer que o rosto do homem é diferente e viria primeiro em comparação com o do animal. Não conseguimos afirmar o que ele quer dizer com esta ordem de precedência, mas ele não exclui o Rosto do animal. Talvez, considerando as noções de fraternidade que ele esboça referente à humanidade, podemos pressupor que exista um olhar antropocêntrico, que o faz acreditar que o fato de termos o traço humano como vínculo nos colocaria em uma relação de mais responsabilidade uns sobre os outros. Apesar de também deixar a dúvida se o Rosto que vem depois não seria justamente aquele a quem mais devemos, que temos mais dívida, que estamos mais atrasados ainda.

Se o significado almejado pelo autor for no sentido de um compromisso maior com o ser humano, parece contraditório com sua própria ideia pensar que somos responsáveis pela humanidade mais do que outras espécies de vida em função da nossa semelhança. Como também denuncia Derrida (2016), se é justamente o totalmente Outro, diferente, mais vulnerável, aquele a quem mais devo, seria mais fácil argumentar sobre uma precedência do Outro-animal-não-humano.

Na continuação da resposta, Lévinas devolve aos pesquisadores a questão, pois diz não saber se uma cobra tem rosto, que não poderia responder sem uma análise específica, o que por sua vez ele não a fez.

E para concluir este ponto, ele fala da possibilidade de amor e de piedade pelo animal como um caminho e abertura para esta análise fenomenológica, e conclui: “Muitas vezes amamos crianças por sua animalidade: a criança não é suspeita de nada; ela salta, anda, corre, morde – é adorável.”⁴⁶ (LÉVINAS, 2012-A, p. 15).

É de destacar que a continuação da entrevista deixa em suspenso a questão do rosto e avança sobre possíveis obrigações para com os animais. Neste momento nosso autor é enfático ao dizer que sim, que a ética diz respeito a todos seres vivos, porém não podemos fazer uma transferência do que é o certo a fazer a partir de valores do homem.

Tal percepção do autor, neste ponto, é uma denúncia importante, uma vez que é comum na análise da responsabilidade para com as formas de vida vermos conclusões antropomorfizadas, algo típico de um pensamento antropocêntrico moderno, ainda que em nossa análise também tenhamos identificado traços de um antropocentrismo nas falas de Lévinas.

⁴⁶ Tradução livre de: “Souvent on aime les enfants pour leur animalité : l’enfant n’est pas suspect de quoi que ce soit ; il saute, il marche, il court, il mord – c’est adorable.” (LÉVINAS, 2012-A, p. 5)

Reforçarmos que parte da tarefa deste trabalho consiste em seguir aquilo que Lévinas faz, no que diz respeito à crítica a uma razão instrumental típica da modernidade e que coloca o Eu no centro das questões. Neste sentido, se o próprio autor parte da premissa de uma denúncia à essa hegemonia, o que inclui o antropocentrismo, tentamos apontar em que momento o autor possa ter errado, tendo sido contraditório ou não percebido outros olhares possíveis.

Sobre essa entrevista, Atterton (2012) explicita que Lévinas não é claro pois fala que existe algo de Rosto no cão, que existe responsabilidade para com os animais, ao mesmo tempo que afirma sobre essa suposta superioridade de valor ao humano. Concordamos com Atterton que pensa que Lévinas na verdade está a dizer sobre o homem enquanto Eu, como sujeito de responsabilidades, aquele que deve acolhimento e cuidado, e não analisando um valor sobre a quem somos mais responsáveis. De certa maneira, essa análise mostra-se mais coerente com o conjunto da obra de Lévinas, pois seus textos não adentram em dizer quem é o Outro como descrição, por outro lado, ele o faz sobre o Eu e sua estrutura.

Esta entrevista nos ajuda a dar outro passo, para afirmar que Lévinas é contra uma análise ética antropocêntrica e que temos responsabilidades para com o meio ambiente e animais. Sobre a questão do Rosto, encontramos amparo para afirmar que há nos animais uma face, mas cumpre a nós a tarefa de buscar em sua teoria essa fundamentação, uma vez que suas justificativas não são aprofundadas e às vezes com ambiguidades. Se Lévinas mesmo diz que não fez a investigação, caberia a nós, que viemos em seguida, investigar.

Passado o texto de Bobby e as duas entrevistas que tocam o assunto, alguns autores escreveram sobre a relação de Lévinas com os animais e o meio ambiente (EDELGLASS, HATLEY, e DIEHM, 2012), sendo que alguns destes textos foram por nós destacados, diante da possibilidade de aumentarmos nosso campo de análise, como forma de construção e de contra argumentação do que aqui estamos defendendo.

Fábio Prikladnicki (2008) começa seu artigo com a denúncia de que a investigação acadêmica que busca reconhecer alteridade, ética e direito para com os animais, a faz a partir de categorias que buscam enquadrar e excluir o animal em conceitos determinados pelos homens. De início, aponta que Lévinas não era muito diferente pois via os animais também pela falta, excluindo-os do compromisso ético.

O autor traz de Agamben como o homem tem em sua história essa característica de buscar se conceituar em um espelho que deforma a própria imagem, ou seja, o homem forja sua história para se enquadrar em um conceito do que seria o humano.

Apesar disso, ele diz que Lévinas destaca que o cão era real – possui um nome, Bobby –, um cão metafórico não conseguiria restaurar a humanidade dos prisioneiros nos campos de concentração, portanto, ele não falava de um reflexo ou de uma projeção. Porém, ainda assim, o autor menciona que Lévinas não consegue sair da metáfora, vai afirmar que o cão seria judeu e que era o último kantiano na Alemanha – mesmo sem a capacidade mental para realizar as máximas universais éticas de Kant. Todos esses elementos mostrariam que Lévinas categorizou os animais pela falta, pela ausência de cérebro, como se eles não pudessem extrair mandamentos éticos por si.

Prikladnicki diz que Lévinas falha com a proposta inicial do texto sobre Bobby, pois mantém o binarismo⁴⁷ do humano e do animal, ainda que sua teoria seja fundada em uma tentativa de romper com estas lógicas totalitárias. Neste ponto convergimos com Prikladnicki sobre essa abordagem que busca uma determinada racionalidade nos animais, uma vez que a tentativa de apontar a ética aquém e além da ontologia exigiria de Lévinas uma conduta em que essas categorias e a identificação do animal pelo homem fosse rompida. Uma diferenciação pela alteridade não permite analisar pela falta, mas pelos excessos e a total diferença.

O autor continua para dizer que o animal precisaria ser uma metáfora a ser pensada e não a ser interpretada.

A ética, portanto, não precisa ser o fundamento da responsabilidade, e “responsabilidade” é como pode ser chamado o compromisso que não se erige sobre uma zoológica. Tal compromisso não é um imperativo. Se a etimologia das palavras ajuda a esclarecer alguma coisa sobre como os significados estão subentendidos, não será um exagero notar que “imperativo” tem uma origem comum com “império” e suas derivações: todas são constituídas a partir do antepositivo latim *imper* (*imperare* é “comandar”, “ordenar”) (PRIKLADNICKI, 2008, p. 7-8).

É por isso que Prikladnicki diz que para sermos levinasianos é necessário assumirmos um compromisso ético com os animais, e que haja a compreensão de que este imperativo seja assumido incondicionalmente, em um movimento de fora para dentro, como sempre defendeu Lévinas a respeito do Desejo metafísico.

⁴⁷ Sobre esse binarismo, realmente nos parece que Lévinas cai na armadilha do racionalismo moderno sem qualquer ressalva ao colocar o homem como um não animal. Derrida nos ajuda a expandir a questão dessa condição, como veremos adiante, e inclusive não só ao afirmar características que os animais possuem e que por vezes excluímos, mas também como supervalorizamos a condição humana para distanciá-las do que seriam os demais animais.

Diehm (2012) traz outra leitura, tanto da entrevista de Lévinas como da forma como o interpreta diante do debate ecológico. Como citado anteriormente, ele percebe que nas diferentes formas de vida existe o elemento ético descrito por Lévinas e que é a razão de termos tantas pessoas preocupadas com a vida de outros indivíduos que não o ser humano. Assim, sua interpretação sobre nosso autor vai aproximá-lo de correntes biocêntricas, ainda que com pontos de distinção.

Para ele, na fenomenologia ética de Lévinas, a principal diferença em comparação com os biocentristas é que não passa por uma racionalidade clássica para chegar a uma deontologia daquilo que o Eu teria como compromisso e sentido em suas condutas. De forma inversa, a própria relação ética com o Outro é que imporia condutas moralmente necessárias de não totalização.

O autor também denota que ecologistas de uma linha mais “radical” (DIEHM, 2012, p. 19) se afastariam da teoria levinasiana quando reconhecem valor em uma gama maior de entidades, como por exemplo os ecossistemas ou habitats. Essa questão é posta em razão da dificuldade de se imaginar como alguns desses entes poderiam se materializar enquanto um rosto que exige de nós uma resposta, no obstáculo de como seria possível experimentar uma relação com eles.

No mesmo sentido, para o mesmo autor, seria difícil conseguir imaginar que estes entes possuam uma alteridade e que teria um infinito a questionar o projeto egóico do Eu. Motivo pelo qual seria complicado ver alteridade em entidades que não têm interação e possibilidades ativas da própria existência, que estes não poderia ser outros concretos e com suas existências.

Apesar dessas afirmações iniciais, muito focadas em comparar Lévinas aos biocentristas, Diehm ainda investiga e aprofunda na possibilidade de termos entidades abióticas como uma outra face na matriz levinasiana. Sua reflexão parte essencialmente dos relatos de Naees, que afirmara que as rochas da montanha que existiam próximo da sua morada sempre o encararam. Diehm utiliza dessa perspectiva para deixar a possibilidade de dizer que até mesmo seres abióticos poderiam trazer um Rosto que questionam o Eu.

Sem se posicionar neste sentido, o autor continua a permitir esta abertura quando traz anotações de Roger King, que por sua vez afirma que a visão cultural que temos é tão antropocêntrica que muitas das vezes estamos condicionados a não identificarmos as relações que temos com outras formas de vida que são invisibilizadas por uma ótica que

só enxerga o semelhante. Não vislumbrar o Rosto da montanha, por exemplo, poderia ser um sintoma da lógica da Mesmidade que invisibiliza o diferente.

A conclusão do artigo caminha para dizer que o próprio método fenomenológico e a estrutura ética desenvolvida por Lévinas podem nos auxiliar a sempre sermos questionados, a percebermos a abertura para não sermos indiferentes. Mais do que perguntar quem pode ou não ser o Outro, seria perguntar sobre nossa prontidão em responder ao Outro, ainda que mais diferente. Este Outro mais distante é aquele que mais clama e desafia nossa capacidade de sermos responsáveis, uma hospitalidade ainda mais humana.

O trabalho, apesar de conclusão ambígua sobre a possibilidade ou não de termos uma alteridade em formas de vida fora do reino animal, expõe bem como a teoria de Lévinas foi desenvolvida não para identificar o Outro a partir de elementos, mas para respondê-lo a partir de seu clamor. Pensamos também que a dificuldade do autor em analisar a relação do homem com o meio ambiente enquanto ecossistemas e habitats a partir de Lévinas poderá ser melhor respondida por Perpich (2012), a qual analisaremos mais adiante.

Peter Atterton (2012) trabalha a noção de alteridade como aquilo que o Eu não é. Não pela lógica da diferença a partir de mim, mas como totalmente Outro que é por si, independente de qualquer característica do Eu.

Este argumento inicial do autor converge com nossa primeira hipótese e que ao aprofundarmos a pesquisa só se mostrou mais válida: não podemos escolher o Outro, elegendo-o por características que escolhemos em uma estrutura de pensamento, sob pena de contradizermos a teoria levinasiana e perpetuarmos a lógica da Mesmidade na escolha da face que queremos observar. Como afirma Lévinas, se o Outro precisar se identificar ao gênero humano, como o Eu, teríamos assim dissolução de sua alteridade em Mim-mesmo.

O critério que Atterton (2012) busca para saber quem é o Outro está no Rosto. Ele o faz em um sentido Husserliano, lido por Lévinas, que fala sobre a capacidade do Rosto de expressar e trazer a intencionalidade e o sentido da saída de si, elemento central no referido artigo.

O autor acertadamente encontra esteio em TI para dizer que essa expressão, ou o discurso que o Rosto exprime, não se confunde com uma fala enquanto característica que difere os homens de outros animais, ou ainda que sinta por satisfeito o alargamento

que compreenda as outras espécies de mamíferos como possuidoras de alguma linguagem.

Atterton usa de exemplos comumente utilizados em escritos sobre ética animal, que indagam sobre a condição intelectual e comunicativa de bebês, pessoas com deficiências físicas ou mentais, dentre outros humanos que ninguém questionaria se são um Outro, apesar de não falarem.

Ele reflete sobre a percepção a respeito do olhar de outro animal, que neste momento não há a necessidade de inferir conceitos e categorias científicas. Apenas é atravessado pela sensibilidade de se ter o olhar do Outro direcionado ao Eu. E mais, este olhar sendo suficiente para despertar em mim o senso de responsabilidade, isso porque estamos diante da *arqué* do fenômeno ético.

O autor ainda usa um argumento que é a capacidade que alguns de nós teríamos de sentir, e outros não, ao ver um animal sofrer. Tenta excluir os casos particulares, de pessoas que não sofreriam, com exemplo de homens vendo homens sofrerem e não se comovendo. Divergimos neste ponto, em que nossa percepção é que a lógica deveria ser inversa, se alguém se comove em ver algum tipo de vida sendo violada, é porque em alguma medida, aquele Outro indagou aquele Eu. Assim, se algumas pessoas se comovem ao ver outros homens matando insetos, é porque existe alguma afetação responsável naquela relação. Como bem explica Derrida (2004) sobre a hospitalidade e a abertura da sensibilidade em Lévinas, o movimento é inverso, antes de tudo o Eu é surpreendido pela afetação e acolhe, somente depois é que ele tem a possibilidade de se enclausurar na Mesmidade.

Neste ponto em Atterton, podemos voltar à questão que reforçamos: para falar da ética para com o Outro, Lévinas fala mais do Eu. Ele nunca aborda a responsabilidade do Eu em uma medida que verifique a ética do Outro para comigo. Motivo pelo qual temos que não é importante a linguagem do animal, porque não é necessário que o Outro tenha alguma linguagem além da própria face. Interpretação compartilhada por Lisa Guenther (2007).

Esta autora destaca que primeiramente o homem possui uma estrutura da sensibilidade, que em seu gozo e fruição do mundo se depara com a epifania do Outro. Esse ser de carne e osso que tem corpo e sente é afetado pelo Outro, a partir do Outro e para o Outro, pela própria afetação que o Outro traz, sendo irrelevante se ele pode sentir o mesmo.

Aqui não queremos afirmar que os Outros, incluindo animais, por exemplo, não possuam o sentido inverso da relação ética e que não devam assumir compromissos, mas que na estrutura da teoria de Lévinas esta pergunta somente poderia ser feita no plano do político e não mais na perspectiva pré-ontológica ou antes da *arché*. Enquanto só há o Eu e o próximo, é obsessão e dívida eterna, nunca uma busca de simetria.

Atterton também afirma que não vê problema na sinceridade de Lévinas (referente a entrevista de 1975) ao dizer que não sabe o que tem o direito de ser chamado de Rosto, pois, em alguma medida, estaríamos diante de casos de fronteira e nosso autor realmente não teria feito tal investigação. Porém, por outro olhar, ele compreende que se Lévinas realmente tivesse qualquer indício de que considerava no animal a possibilidade de Rosto, ele teria dito algo em mais de 40 anos tratando do tema.

Sobre este último argumento, podemos pensar em duas hipóteses. A primeira é que, apesar de vermos a teoria de Lévinas como um bom ponto de partida para romper o antropocentrismo, por outro lado o próprio autor poderia não ter sido despertado suficientemente pelo clamor de outras formas de vida.

A segunda hipótese poderia ser pelo fato de que, como mencionado anteriormente, nos escritos de Lévinas não conseguimos tirar muitos exemplos de casos que são por ele destacados. Sua teoria analisa estruturas e relações, muitas das vezes antes mesmo das estruturas ontológicas. Lévinas não abordou com profundidade, se assim podemos julgar, nem mesmo a guerra que ele sempre demonstrou ser a motivação de sua teoria. Seria equivalente a dizer que ele deveria ter listado grande número de espécies de violência humana pelo mundo para afirmar que os exemplos estão abarcados pelo seu conceito de violência e totalização. Neste sentido, sua omissão em analisar as invisibilizações, por exemplo, deveria ser classificada como uma intenção de excluir de casos de indiferença para com o Outro, o que em nossa compreensão seria um erro de julgamento.

Apesar destas críticas do autor e de ele deixar a entender que não é possível vermos em Lévinas uma grande margem de inserção de espécies de animais enquanto detentores de Rostos, noutro ponto Atterton (2012) diz que Lévinas reconhece que temos responsabilidades em não trazer sofrimentos aos animais. Assim, para ele, na teoria levinasiana seria possível identificar responsabilidades para com aqueles que sofrem, independentemente de sua espécie. Aqui, depois de desenvolver importantes argumentos, o autor acaba por aceitar uma posição que limita a leitura de Lévinas e

projeta a responsabilidade a partir de Mim-mesmo e não do clamor do Outro, portanto antropocêntrica.

As reflexões de Derrida (2002), em *O animal que logo sou*, que aprofundaremos adiante, poderiam nos servir como forma de continuar o pensamento de Lévinas no mesmo sentido que interpreta Diehm. Como refletiu Derrida, a melhor maneira de encontrar outrem é nem se atentar na cor dos seus olhos, um olhar que atravessa a plasticidade. Ao observar a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem, diria o autor. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele, diria Lévinas. A face de um cão, o olhar de uma gata ou a face de uma serpente, todos olhares significando o além da estética, extravasando a relação, aí “o rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo o rosto é o que nos proíbe de matar” (LÉVINAS, 1982, p. 77-78).

Trago também as reflexões de Maria Esther Maciel (2016), que em nossa visão – ao dedicar reflexões às relações para com os animais a partir da literatura – parece dar sentido à ética da alteridade de Lévinas se pensarmos os animais, ainda que a autora não fundamente sua posição nele. Ela consegue abarcar essa estranheza dos animais, seus mistérios e, sem que o Eu consiga escapar, sua condição de Outro:

"Os animais, sob o olhar humano, são signos vivos daquilo que sempre escapa a nossa compreensão. Radicalmente outros, mas também nossos semelhantes, distantes e próximos de nós, eles nos fascinam ao mesmo tempo que nos assombram e desafiam nossa razão. Temidos, subjugados, amados, marginalizados, admirados, confinados, comidos, torturados, classificados, humanizados, eles não se deixam, paradoxalmente, capturar em sua alteridade radical. Como diz John Berger, "quanto mais julgamos saber sobre eles(...), mais distantes eles ficam. Essa estranheza, por outro lado, provoca o lado animal que trazemos dentro de nós.

Mas o que é o humano e o que é o animal? Se a ciência e a filosofia ocidentais se arrogam a responder tais perguntas com base em critérios forjados em nome da racionalidade e da chamada "máquina antropológica do humanismo", outras possíveis respostas – fora das circunscrições do conhecimento filosófico-científico legitimado – podem ser encontradas no campo do imaginário e nos espaços alternativos do saber humano, nos quais a palavra animal ganha outros matizes, inclusive socioculturais." (MACIEL, 2016, p. 13-14).

A leitura da autora converge com o que desenvolvemos até aqui, em que o mistério, o infinito, a admiração e o temor, além de tantas outras maneiras de se ver a estranheza presente no animal, apontam como há alteridade nestas vidas diferentes.

Do item 4 do capítulo “conclusões” em *Totalidade Infinito*, frisamos que se por um lado Lévinas (1980) não se dedicou a escrever sobre formas de vida não humanas, por outro lado seus escritos permitem perceber uma abertura infinita contra ontologias.

Ao trazer uma crítica a tratativa imprudente da teologia, Lévinas destaca que a transcendência rejeita qualquer tentativa de totalidade. Que o transcendente, a saber o Outro, não pode ser englobado. Nem mesmo o conjunto de todos Eus pode compreender uma totalidade, isso pela multiplicidade e a infinitude.

A criação poderia representar muito bem o desnivelamento da separação que a transcendência supõe, “em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade absoluta a partir do nada.” (LEVINAS, 1980, p. 273). Cada ente é uma criação com sua unicidade irreduzível.

Esse fenômeno da criação coloca o Outro como alguém totalmente Outro, diferente, que transcende e escapa ao Eu, se mostra semelhante por essa origem, porém, criado do nada, é também um ser anárquico. Criações semelhantes e totalmente diferentes.

As reflexões que nos surgem sobre a origem do diferente e do semelhante nos faz indagar: o comum entre Outro e o Eu está na criação? Sendo assim, este Outro, seria apenas o outro homem que em algo se identifica com o Eu? Cabe aqui a mulher? Cabe o fisicamente não idêntico? Cabe o estrangeiro? Cabe o mamífero? Cabe o inseto? Cabe o vegetal? Cabe o quase invisível? Trata-se de um caber? Qual seria afinal a importância da semelhança?

Se a tentativa de Lévinas é escapar de uma ontologia, sair do julgamento do enquadramento a partir da lógica do Mesmo, essas perguntas soam como retórica. Isso porque haveria na ética da alteridade uma necessidade de romper uma imagem estética ou estática do Rosto que precisa ser percebida como Lévinas encerra o item: “mas um princípio atravessa toda esta vertigem [da criação] e todo este estremeamento, quando o rosto se apresenta e reclama justiça” (LEVINAS, 1980, p. 274).

Temos aqui algo como um princípio que exige justificção para a liberdade, que diante do terceiro e dos terceiros demanda do Eu a responsabilidade de sua posição privilegiada e, por sua vez, não poderá mais aceitar a justificativa antropocêntrica para as condutas do ser humano diante de sua exploração para com o meio ambiente. A proposta de rejeição da mentalidade utilitária diante das outras formas de vida. O que extraímos de Lévinas como o humanismo do Outro.

Dito tudo isto, pensamos que os argumentos deste subcapítulo e dos dois anteriores embasam as razões de como podemos ler a ética levinasiana como o advento do Outro sem a necessidade de se classificar entre humano, animal, classes de animais,

vegetais, dentre outras maneiras de totalizar a vida. Há um Rosto na vida encarnada, na manifestação de seres corporificados, que sofrem, que morrem, que padecem pela falta da troca de energias em um ecossistema e que não podemos tratar com indiferença pois são uma alteridade, cada um em si e por si.

Porém, por outro lado, a complexidade das relações da vida, assim como a sociedade humana, impõe a todo momento decisões e impactos da ordem daquilo que Lévinas chama de político.

No capítulo anterior, quando abordamos o Direito, justiça e política em Lévinas, apontamos que a presença do terceiro diante do Eu passa a exigir o cálculo, o Eu precisa ponderar interesses, surge a difícil tarefa de decidir e de buscar a menor violência. Pensamos que, se num primeiro momento o Outro clama por ética, na complexidade das relações entre homens e entre homens e outras formas de vida, também estamos diante de infinitos terceiros que exigirão o cálculo pelo justo.

Essa hipótese da qual partimos, de que as questões ambientais não seriam solucionadas apenas com a ética da alteridade e o reconhecimento das diferentes faces presentes no meio ambiente é parcialmente compartilhada por Diane Perpich (2012), que prefere buscar no conceito de política de Lévinas o caminho para trabalhar as questões ambientais.

Inicialmente, é importante trazer que Perpich analisa e investiga a questão do Outro em Lévinas, pontua argumentos contra e a favor da afirmação de a alteridade estar presente em outros seres.

A autora traz, por exemplo, a reflexão de Lingis sobre as árvores de uma floresta como seres de grande fragilidade e que também possuem a separação e altura descritas na filosofia levinasiana. Ela descreve a vulnerabilidade das árvores, sobre como sequoias que sofrem pela atividade e pelo machado do homem, que por sua vez trariam o traço do apelo que o Outro poderia fazer enquanto imperativo ao homem.

Apesar de Perpich achar interessante a construção de Lingis, ela ainda faz acusações de que esse olhar é uma projeção humana, uma vez que exige do homem tomar medidas a partir de suas percepções. Crítica que não compreendemos como justa, afinal, todas as críticas ali descritas, em alguma medida valeriam em casos emblemáticos que envolvam humanos e nossos dilemas éticos. Afinal, nunca sabemos realmente sobre a dor do Outro, seus anseios são sempre da ordem temporal à qual o Eu está atrasado e nunca sincronizado. Com um olhar de Derrida, poderíamos afirmar que a tentativa de doar ao Outro é desde sempre dificultada pela impossível tarefa da

tradução, tendo em vista que toda comunicação é um traduzir, ainda que façamos a difícil tarefa da saída de si, há uma compreensão utópica deste caminhar.

Porém, na crítica ao aspecto da analogia de Lingis, entendemos que a autora acerta ao dizer que o raciocínio auxilia a afirmar que existe uma ética para com outros entes pela própria construção da teoria de Lévinas. Assim, no ponto em que ela questiona sobre a possibilidade de as formas de vida poderem ou não afetar nossa existência e, portanto, nosso compromisso ético, a pergunta não pode estar atrelada a valores como beleza natural, conjunto ecológico ou raridade da espécie. Neste ponto, sim, há uma projeção que se afasta da teoria de Lévinas por partir de uma escolha autônoma do eu em direção a outros, argumento que se aproximaria de correntes utilitárias que em nada se distanciam do nosso autor.

De forma geral, a autora acredita que nos escritos de Lévinas não temos nenhuma garantia de que os animais ou vegetais possuem um rosto, por outra via, acredita que um olhar levinasiano exige responsabilidade para com as outras vidas – como o próprio autor mencionou na entrevista que já citamos –, motivo pelo qual ela vai defender que a resposta para a crise nas relações com o Meio ambiente está na ordem política em Lévinas.

Ela começa a expor que esta questão em Lévinas é perfeitamente possível de ser aplicada no caso do meio ambiente como um todo. Assim, o discurso que mais se aproxima dos ecocentristas, preocupados com o equilíbrio das interações naturais, encontra aqui um caminho para o olhar levinasiano ser desenvolvido. Como ela anota, semelhante às questões da sociedade, em que é necessária a ontologia para instaurar uma linguagem que tome decisões práticas e busque soluções pautadas em ponderações, é possível olharmos para os interesses de cada forma de vida no meio ambiente e calcularmos medidas que levem em consideração os aspectos naturais como um terceiro.

Em outras palavras, entendemos que essa posição permite que as preocupações e argumentos trazidos por ecocentristas não sejam desconsiderados. Isso porque leva em conta o equilíbrio ecológico como elemento a ser inserido no cálculo para não abdicar das necessidades éticas de cada vida. Dessa forma, ainda que seja possível debatermos sobre teorias como Gaia e Pachamama, que abordam o planeta ou a natureza como um

ente, essa variável não é necessária⁴⁸ para chegarmos à conclusão de responsabilidades inclusive com elementos abióticos.

Para Perpich, fazer a política inspirada pela ética é fazer de forma desinteressada, não para a satisfação dos interesses do Eu, mas de uma forma de responder ao Outro e ao terceiro. Em nossa visão, essa leitura encontra convergência tanto com TI e com a questão da justiça, quanto com AE que também traz o elemento da política, da justiça e do Dizer/Dito.

Todavia, anotamos uma divergência em relação à posição da autora, pois não conseguimos compreender como ver a questão ambiental como da ordem da política necessariamente nos salvaria de instrumentalizar o meio ambiente aos interesses exclusivos da humanidade se o compromisso ético que inspira a justiça em Lévinas é essencial para que o processo de tomada de decisão não seja totalizante.

Dessa forma, se não vemos as outras formas de vida como Outro, posicionamento da autora, como é possível vê-lo como terceiro? Como poderei colocar seus interesses em igualdade com um Outro que possui face e clamor ético? Se o próximo é apenas o humano, se é a ele que tenho o compromisso ético, qualquer decisão que projete ações seria sempre pautada em satisfazer suas necessidades, independentemente do suposto interesse daquele que não é Outro e nem terceiro. O cálculo da justiça em Lévinas necessita da inspiração ética para atravessá-lo, como bem expusemos no capítulo anterior.

Doug Halls (2012) tem visão aproximada de Perpich, mas também afirma que para falar do terceiro e colocar as questões ambientais como da ordem da política, não só para satisfazer a qualidade de vida humana, é necessário ver aqueles que serão destinatários do cálculo político como Outros. Para isso ele vai dizer que os animais são tratados como Outros, como movimento político de compará-los com o homem.

Contudo, para ele, em razão da ausência de um Rosto, o estatuto ético humano colocaria o animal como parte secundária do cálculo se comparado a outros homens. Para nós, ele também erra por desconsiderar que na política de Lévinas a ética é imprescindível como inspiração, e, por sua vez, a responsabilidade não seria um movimento de deliberação do homem a partir da sua consciência, mas uma ordem vinda de fora. De tal forma que, se transpormos as questões ambientais para esta ordem, seria

⁴⁸ Dizer que não é necessária não encerra a questão ou impossibilita o debate, mas apenas coloca que esse ponto pode ficar aberto sem que se traga prejuízo ao restante do raciocínio aqui exposto.

necessário ouvirmos as necessidades de cada ente, seja humano ou não, de forma não indiferente, sem desigualdades iniciais.

Para compreender detalhadamente este ponto, destacamos que Halls propõe o termo “animais políticos” (Halls, 2012, p. 60) para representar os interesses e a necessidade do esforço em prol da justiça diante de suas existências. Em seguida, tenta classificar os animais com base em características e funções. Contudo, para nós, pensar atores políticos com bases levinasianas não poderia pressupor uma tratativa diferente entre eles pela utilidade ecológica, como se houvesse uma graduação a priori que beneficie um em detrimento do outro pela função. A função ecológica poderia ser variável para justificar correções e cuidados, mas não para pressupor mais valor de um em face do Outro.

A proposta do autor, em última instância, trabalharia com uma cisão do animal como alteridade e da projeção do animal em uma esfera política, como se em um âmbito ele pudesse ter algum direito enquanto no outro não houvesse valor por si. Recairíamos em outra visão utilitarista e de projeções pela funcionalidade.

Aqui, não descartamos que os seres vivos, incluindo o homem, possuam funções ecológicas e que os desequilíbrios precisam ser evitados. Apesar disso, esta constatação e a necessidade do cálculo não poderiam justificar uma graduação de valor sobre vidas de antemão em razão de suas funcionalidades. Exatamente neste ponto o compromisso ético que acreditamos impediria tal movimento, para que a difícil tarefa do cálculo fosse feita como movimento de bondade, doação, cuidado, acolhimento e hospitalidade. Como dito no capítulo anterior, o Dizer precisaria sempre desdizer o dito, no sentido de que o equilíbrio ecológico ou os interesses humanos não poderiam justificar decisões políticas que desconsiderem os Rostos envolvidos, sob pena de podermos aniquilar a vida que concluímos não possuir função ecológica.

Essa crítica à Perpich e Halls à parte, e de volta à análise do texto da primeira, as reflexões são de fato relevantes para a nossa pesquisa, nos auxiliam a justificar e perceber que não estamos sozinhos nessa construção teórica a partir da condição política de Lévinas para abordarmos a crise ambiental e a tratativa com as diversas formas de vida que habitam este planeta.

De toda maneira, o seguinte trecho tem importância para conseguirmos desenvolver o aspecto ético conciliado com o político, naquilo que diz respeito às ideias que aqui defendemos. Isso porque parece necessário enxergar nossa relação com o

planeta e as formas de vida de maneira idêntica ao surgimento do terceiro, como ela pontua:

Como escolho entre o leão e sua presa ou o cervo e o ambiente natural que ele destrói? Uma vez que todas as minhas ações se baseiam em recursos naturais em certa medida e impactam o meio ambiente de alguma forma, como posso saber onde traçar o limite e dizer que uma determinada ação é inadmissível? Essas questões lembram aquelas que Lévinas levanta ao imaginar ser confrontado por outros dois, dois rostos que exigem de mim uma responsabilidade infinita. Eles também refletem sua pergunta “É justo” quando minha vida, meu lugar ao sol inevitavelmente envolve negar este lugar a outro? Nas seções finais deste capítulo, sugiro que uma noção levinasiana de política pode ser um recurso muito mais benéfico para pensar sobre questões ambientais do que uma extensão ambientalista do que Levinas diz especificamente sobre a ética do relacionamento face a face; e eu quero considerar o que isso significa para como devemos entender a prioridade que Levinas dá aos rostos humanos. (PERPICH, 2012, p. 85).⁴⁹

Essa reflexão sintetiza como ela vai trabalhar a questão na metade final do texto e que para nós é didático quando afirmamos que todas nossas ações neste mundo causam impacto. A interação da espécie humana com o ambiente que a circunda é sempre de algum impacto. Salvar um animal é dizer que outros irão morrer, ou que plantas serão comidas. Devastar uma floresta para alimentar mais homens é condenar à morte diversas vidas animais, vegetais e o empobrecimento da vida em um solo. Os passos que damos necessitam ser pensados.

Em sentido semelhante, para Halls (2012), a política levinasiana, quando aplicada às questões de impacto ambiental causado por ações humanas, seja para o cuidado ou não com o meio ambiente, sempre envolverão ter que decidir quem sobreviverá. A mínima intervenção pode aumentar uma população, impactar outra, levar a carne de um animal para a de outro, como diz o autor. Neste sentido, até mesmo reparar uma ação humana negativa ao meio ambiente ou cuidar de um animal pode trazer efeitos prejudiciais a outros animais ou vegetação, o que demanda o cálculo da justiça e uma responsabilidade nas ações humanas.

⁴⁹ Tradução livre de: “How do I choose between the lion and its prey or the deer and the natural environment it destroys? Since my every action draws on natural resources to some extent and impacts the environment in some fashion, how do I know where to draw the line and say that a certain action is impermissible? These questions are reminiscent of those that Levinas raises as he imagines being confronted by two others, two faces that each demand of me an infinite responsibility. They also mirror his question “Is it righteous to be” when my life, my place in the sun inevitably involves denying this place to another? In the final sections of this chapter, I suggest that a Levinasian notion of politics may be a far more beneficial resource for thinking about environmental issues than an environmentalist extension of what Levinas says specifically about the ethics of the face-to-face relationship; and I want to consider what this means for how we should understand the priority that Levinas gives to human faces.” (PERPICH, 2012, p. 85).

Aqui o autor converge com nossas reflexões, em especial ao perceber que mesmo em ações bem-intencionadas, como por exemplo a mobilização de veganos, poderíamos ter impactos a outras vidas, se levarmos em conta que para sustentar todas as pessoas do planeta, no modelo produtivo atual, apenas com alimentos à base de plantas, também teríamos grandes impactos ambientais.

Cada ação traz uma interação com a vida no planeta de tal forma que, se pensarmos a justiça e a justificação levinasiana, este impacto exige de nós sempre um esforço a mais para sermos justos. O próprio Halls parece compreender parte desta questão, ao afirmar que os dilemas que trazem a vida animal como elemento a ser ponderado precisariam ser resolvidos nos casos concretos sem desconsiderar a vida de cada envolvido.

Ao colocar a questão ambiental como parte do político, há uma análise certa desses autores de que o homem em contato com o meio que o cerca, assim como as formas de vida e as interações ecológicas trazem um impacto imediato e por isso qualquer ação ou omissão precisa ser resultado de um processo de ponderação ou adequação. As interferências precisam ser realizadas considerando o sofrimento do Outro e do Outro do Outro – o terceiro. É a ordem da justiça em Lévinas sendo pensada sob a questão ambiental.

Dessa forma, quando Perpich diz que os problemas e dilemas relativos ao meio ambiente são melhores resolvidos quando pensamos com a ótica da política descrita por Lévinas, entendemos que a autora acerta. Por outro lado, como já destacamos, não conseguimos compreender em que medida a afirmativa também não é válida se isolarmos os conflitos e interesses apenas entre homens. Como Lévinas diz em AE, se não houvesse o terceiro não teríamos dilemas pois ao Outro deveríamos tudo. Motivo pelo qual ainda é necessário observar o fenômeno ético presente nas demais formas de vida, para justificar esse movimento de responsabilidade para com eles nos cálculos das ações humanas.

Um outro ponto do texto que a autora interpreta trechos e entrevistas de Lévinas também condiz com aquilo que defendemos nesta dissertação, trata-se do sentido da prioridade que Lévinas dá à face humana. Para Perpich, a fala do nosso autor se dá pelo fato de que apenas o homem tem a possibilidade de se preocupar para além do si e fazer o cálculo da justiça.

Não queremos aqui defender ou debater que só o homem tem esta habilidade, mas, se pensarmos na estrutura do Eu e na forma como Lévinas sempre diz que não

cabe ao Eu questionar sobre o Outro, sendo impossível este movimento, então cabe ao homem assumir sua responsabilidade e responder, realizar o cálculo da justiça e agir em prol da conservação do meio ambiente e das diversas formas de vida, independentemente se um animal possui ou não compromisso ético.

O que é distintamente humano é a própria questão. E o que significa dizer que o rosto humano tem prioridade não é dizer que o rosto humano é o bem supremo, mas que o rosto humano é aquilo que exige de novo que nos justifiquemos e nos expliquemos, que prestemos contas de nossos valores e de como os aplicamos em situações práticas. A prioridade do rosto não é a prioridade dessa “coisa” (que, em todo caso, o rosto não é), mas a prioridade das práticas de crítica entendidas como justificação diante do outro e de todos os sempre novos outros do outro. (PERPICH, 2012, p. 93).⁵⁰

E, como dissemos, se a autora tenta não fixar-se na questão do Rosto, se ela busca a via da política sem precisar da resposta sobre um Outro que seja vegetal ou animal, Perpich encerra o texto com uma ambiguidade, com a própria inspiração da face do diferentemente Outro como questionamento sobre a justiça e a exigência da responsabilidade que poderia até ser usado para confirmar nosso pensamento aqui exposto sobre a ética: “Mas é o rosto que torna possível esse questionamento, que torna essa demanda por justiça primeiro inteligível e legível” (PERPICH, 2012, p. 94)⁵¹. Ou seja, ao terminar ela deixa traços de que só é possível pensar na justiça com os entes ambientais porque os Rostos destes variados entes nos questionam. A ambivalência da autora acaba por denunciar como passa a ser difícil não encarar outras formas de vida como detentoras de Rostos.

Sobre essa citação de Perpich, encontramos que Derrida (1991-B) também aborda que ao se perguntar sobre quem, já estamos respondendo a alguém. Ele se aproxima a Lévinas, diz que mesmo uma resposta negativa seria uma resposta do Eu a quem indaga. Ao se perguntar sobre quem, temos em nossa frente um alguém, um sujeito que desperta a pergunta.

Nesse ponto da pesquisa, tendo acrescido as interpretações e argumentos que possibilitam afirmar que existe um caminho em que a ética e a política em Lévinas

⁵⁰ Tradução livre de: What is distinctively human is the question itself. And what it means to say that the human face has priority is not to say that the human face is the highest good but that the human face is that which demands anew that we justify and explain ourselves, that we give an account of our values and of how we apply them in practical situations. The priority of the face is not the priority of this “thing” (which, in any case, the face is not) but the priority of practices of critique understood as justification before the other and all the ever new others of the other. (PERPICH, 2012, p. 93).

⁵¹ Tradução livre de: “But it is the face that makes this questioning possible, that makes this demand for justice first intelligible and legible.” (PERPICH, 2012, p. 94).

também se apresentam como teoria para trabalhar com os entes ambientais, passamos a agregar a esta forma de pensar uma perspectiva de Jacques Derrida.

3.5 Derrida, *Différance* e uma desconstrução ética a partir de Lévinas

Para os fins pretendidos no presente trabalho, um termo cunhado por Derrida e que merece nossa atenção é a *Différance*. Assim como a Desconstrução, a hospitalidade incondicional e o *Animot*, a complexidade da ação de diferir, deslocar, destemporizar, dentre outros movimentos, presentes no termo, são de grande importância para um diálogo sobre a ética, a alteridade e as outras formas de vida não humanas.

Nossa leitura sobre o termo leva em conta alguns indicativos do autor e será sempre lido a partir do (não)método⁵² da desconstrução. Um dos motivos para realizar esta leitura decorre do próprio fato do termo ser um neologismo, ou nos termos de Silviano (1976, p. 22) um “neo-grafismo”. Com base na consideração de Evando Nascimento (2004), autor que evita a tradução justamente para deixar exposta a questão da impossível tradução – enquanto elemento da teoria de Derrida –, para além da própria dificuldade de traduzir a *Différance*, preferimos trazer o termo em francês.

Para introduzirmos sobre a *Différance*, é importante compreender que sua escrita não existe na língua francesa, sendo que a forma de escrever aproxima da palavra *différence* – com a letra ‘e’ entre ‘r’ e ‘n’, o que indica um movimento proposital de se aproximar do significado do termo, mas ao mesmo tempo diferenciar de uma palavra que poderia ter uma definição linguística. Derrida busca na expressão uma maneira de deixar viva a escrita, que inicialmente estaria sempre morta, dá ao signo grafado um aspecto fonético.

A diferença do termo original do francês e da criação derridiana vem apontar algo que somente seria identificável na escrita, uma vez que a fonética de ambas as expressões para os franceses se manteria (SILVIANO, 1976).

Este elemento é importante, a troca do ‘e’ pelo ‘a’ somente é possível de ser identificada na escrita, sendo imperceptível enquanto fonema.⁵³ Nem palavra e nem

⁵² Derrida usa o termo método sempre com questionamento e negação, ainda que também o use. Em uma medida que faça justiça com o autor, é necessário sempre ler o termo de maneira que não o aproxime de uma metodologia rígida que busque neutralidade, certeza, precisão, dentre outros elementos que a filosofia moderna acabou por significá-lo. Aqui, o método não método é uma maneira de filosofar.

⁵³ Considerando o limite temporal da pesquisa, seus objetivos e o projeto inicialmente traçados não investigamos sobre a escritura em Derrida, mas o tema aparece como parte importante dentre as várias teses do autor. Aqui, como nota explicativa, é importante compreender que há por ele uma crítica à

conceito, ela só faz sentido no sistema da escrita, uma denúncia à ideia de uma escrita fonética.

Nosso autor instaura uma fissura na palavra para possibilitar um movimento linguístico enquanto o termo vai demonstrar a performance da própria língua, uma pragmática linguística por outras vias. E com o “*ence*” da palavra, para o francês, ele indica um estado que não estaria nem como ação e nem como passividade.

A palavra, que por um lado não existe, mas por outro passa a existir, traz a crítica desconstrutivista das essências, de tentativas de definições. Assim como o termo *Animot* (DERRIDA, 2002), traz um traço peculiar para provocar como não é possível desvincular a história do termo, mas ao mesmo tempo é sempre possível ressignificá-lo em um movimento contínuo de esvaziamento e preenchimento das significações.

Enquanto tentativa de traduzir o termo para diferença, abafaríamos o ganho e a perda deste processo. De toda forma, ela também traz em si esse movimento, de que a diferença entre os termos que poderia remeter à ideia de diferença questiona seu conteúdo ao mesmo tempo que destaca o movimento.

A diferença não é um ente presente, “ela não tem nem existência nem essência” (DERRIDA, 1991, p. 37), ela não é reduzível em uma ontologia. Diferir “é temporizar, é recorrer (...) à mediação temporal e temporizada de um desvio que suspende a consumação e a satisfação do “desejo” ou da “vontade”” (DERRIDA, 1991, p. 39). Diferir tem aqui uma relação com o devir enquanto tempo e como espaço, com a separação. Diferir é também não ser idêntico, não ter relação com a identidade, ser outro. Neste sentido também há o espaçamento, a separação – aqui, nossa leitura levinasiana já a sublinha para percebermos alguma aproximação entre os autores.

A forma desconstrutivista de olhar a *Différance* apresenta, portanto, ao mesmo tempo nova forma de ver a diferença, e a necessidade de se perceber a possibilidade do não encerramento dos conceitos. O diferente carrega em si o aspecto da *Différance*, e o processo contínuo de aproximar para descrever nunca teria fim. Esta percepção é importante e fundamental para nossa leitura do Outro, do *Animot*, dos entes ambientais.

A diferença originária, como não consegue mesmo ser originária, e sempre num tempo que está aquém da presença da coisa em si em relação ao signo, acaba por abalar este signo, por mostrar que sua representação nunca pode ser da presença mesmo. Esta questão relaciona-se diretamente com o por vir em Derrida, em que a ética, a justiça, a

linguagem e conhecimento que advém do fonema, da fala, da voz, tendo, por outro lado, a linguagem escrita mais valor.

hospitalidade também nunca estão enquanto presenças. Neste ponto o autor reforça a *différance* como temporalização.

Debruçado sobre este conceito não conceito, o autor expõe que a *différance* é um jogo que acaba por produzir as diferenças entre os signos, que por sua vez constituem o próprio sistema autorreferencial de um sistema linguístico, como Derrida busca em Saussure para desenvolver essa dobra na palavra.

Sem uma relação de causa e efeito, ele vai chamar o esquema em que a *différance* provoca as diferenças de rastro, aquilo que opera a transgressão necessária para as diferenças. Rastro, que por sua vez, nos faz lembrar do rastro ou dos vestígios que Lévinas trabalha em AE. Como Sebbah (2009, p. 233) afirma, a noção de vestígio em Lévinas é parte importante para que Derrida construa a *Différance*, o Outro que tem sua infinita separação, num movimento de diferir e deslocar que nunca sincroniza, que nunca está realmente presente. Teremos no máximo o vestígio, o traço, o atraso diante da alteridade.

Nascimento (2004) expõe como o *différer*, na raiz grega, encontra em suas possibilidades semânticas ideia como não ser o mesmo, ser diferente, ser outro. E, ser outro para Derrida não é ser uma diferença comparativa a partir do Mesmo, há uma crítica da autorreferência do sujeito. Assim como Lévinas, temos uma diferença total, por ela mesma, o Outro. Ambos usam da percepção do espaço que separa o Outro do sujeito, que em Derrida está presente neste diferir.

Bennington (2004) afirma que assim como Lévinas, Derrida também tem em seu pensamento que a alteridade enquanto *Différance* é irreduzível, sem possibilidade de tradução. No referido artigo ele aproxima os dois autores que, apesar das diferenças teóricas, estariam preocupados com a violência do Mesmo sobre o Outro.

A *Différance* no jogo das diferenças amplia e aproxima na impossibilidade de colocar os signos no presente, neste sentido é contrário às formas de reduzir e buscar identificação. Lévinas é posto nominalmente, também, como este autor das diferenças, da impossibilidade de identificar o Outro:

“Um passado que não foi nunca presente, esta fórmula é aquela pela qual Emmanuel Levinas, segundo caminhos que não certamente os da psicanálise, qualifica o rastro e o enigma da alteridade absoluta: outrem. Nestes limites e pelo menos neste ponto de vista, o pensamento da diferença implica toda a crítica da ontologia clássica empreendida por Levinas. E o conceito de rastro como o de diferença, organiza assim, através destes rastros diferentes e destas diferenças de rastros, no sentido de Nietzsche, de Freud, de Levinas [estes "nomes de autores" não são aqui mais do que indícios, a rede que reúne e

atravessa a nossa "época" como delimitação da ontologia (da presença)].
(DERRIDA, 1991, p. 55)

Primeiro, destacamos que neste ponto Derrida faz uma leitura de Lévinas que muito se aproxima da nossa, de uma teoria que critica a ontologia clássica e a racionalidade ocidental. Pensar com Lévinas é partir disso, ainda que seja necessário ir além dele. Sendo o Outro a alteridade da *Différance*, um caminho ético para este caminhar.

E, mais, a *Différance* vem abalar a estrutura da totalidade, o que ameaça a autoridade da coisa mesmo e deixa o rastro. Por isso, assim como a desconstrução, a *Différance* é mais uma forma de filosofar criticamente, de descentralizar a razão e possibilitar sua reflexão como por vir. *Differánce* justifica para nós como modo de pensar o Outro, ela enquanto alteridade mesmo, negando a autoridade, nos possibilita ler o Outro em Lévinas com esse peso e compromisso ético de (re)Dizer e desconstruir para ver Rostos invisibilizados.

Como Bennington afirma da leitura de Derrida sobre Lévinas, nesta forma de diferir, de desconstruir, temos um movimento da ética da leitura em que Derrida impele o texto para levá-lo além das suas pretensões explícitas (BENNINGTON, 2004, p. 22), mantém o texto e o autor vivos, testemunha e acolhe sua teoria. É neste sentido que lemos Lévinas até aqui e também expomos como a *Differánce* pode nos auxiliar a ver a santidade da obra de Lévinas sem torna-la santa.

Se na *Differánce* de Derrida devemos sempre buscar o traço, as marcas impossíveis daquele que os imprime, neste trabalho temos sempre a tarefa de não apagar os traços impressos por outras formas de vida, como também ensina Lévinas, uma tentativa de sair de si em busca do rasto deixado pela face de Outro, independente de qual forma de vida seja.

Sobre a Desconstrução, como o próprio Derrida menciona, é um método não método, tendo em vista que se trata de uma forma de operar, porém em uma tentativa de sair de noções logocêntricas que buscam encontrar um único método de pensar. A desconstrução como uma forma de filosofar ao mesmo tempo que critica correntes da filosofia.

Como crítica ao falocentrismo, ou falogocentrismo, há na desconstrução uma intersecção que impossibilita de separá-la da *Différance*. Segue-se um modo de investigar o sentido, de aprofundar nos termos sem trabalhar de maneira oposicional

binária. Abre-se espaço para um movimento infinito. Nosso autor ainda destaca o sofrimento que a ideia de desconstrução pode trazer a um pensamento filosófico clássico, pois ela é uma “ausência de regras, de norma, e de critério seguro para distinguir (...), direito e justiça” (DERRIDA, 2010, p. 5). É uma maneira de analisar como se analisar, um julgamento que permite julgar o julgamento.

Nos textos consultados, Derrida foge da conceitualização do termo, o que compreendemos como uma maneira de não cair em contradição, em uma tentativa de não ontologizar o método e centralizar para si a forma adequada de pensar. Por isso Silviano (1976, p. 17) menciona que a desconstrução representa um descentramento e uma independência entre os significados e a utilização das referências dos significantes. Nascimento (2004) lê a questão como uma própria forma de impedir a autoridade incontestável, inclusive, um traço das democracias liberais pós-revolução russa.

Neste sentido, na obra *A besta e o Soberano* (2016) o autor a todo tempo critica e questiona essa tal soberania, seja do Eu, seja do Estado, seja do Homem autobiográfico que se coloca em posição de privilégio. Um movimento de desconstrução e descentramento que mais do que conceituar a desconstrução, se mostra como ação.

Assim, da mesma forma como Derrida analisa a literatura, em *Essa estranha instituição chamada literatura* (2014), em que fica marcada a percepção de que a escritura/escrita literária possui em si a possibilidade da fissura instaurada pelo signo e pela desconstrução.

Outra característica importante da desconstrução é a denúncia do que ficou de fora do texto, aquilo que não é dito e poderia ter sido. Isso, ainda, é feito no mesmo momento em que as verdades do texto são postas a prova com momentos em que as certezas são reduzidas ou até mesmo postas como falsas.

A desconstrução se apresenta como uma oposição material a um paradigma filosófico mentalista, de desvelamento da verdade, ou de verdade como correspondência, e insere Derrida em uma fenomenologia ao mesmo tempo em que critica a ontologia. A ideia é colocada como um modo de fazer, para além das posições que Derrida defende, a maneira como ele faz nos parece ainda mais importante e essencial para a pesquisa.

Enquanto uma forma não estanque de perceber o que está sendo analisado, a desconstrução permite um eterno questionamento, que em Lévinas poderíamos conciliar

com uma eterna responsabilidade do Dizer, uma vez que a desconstrução é antes de tudo ética.

Em *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*, Derrida (2010) fala diretamente da desconstrução como uma maneira de trazer a justiça sem tematizá-la. Ele é explícito como a questão da justiça, que está inserida na própria noção de desconstrução, é um vestígio sobre os pensamentos de Lévinas, em especial em TI. Se a desconstrução está referenciada com o indecível, com o incomensurável, com o incalculável e a singularidade, ela estaria, ao menos de forma tangente, inseparável da justiça.

Assim como é possível ler em Lévinas que a justiça estaria na ordem da ética, enquanto o direito é do político, em outros termos Derrida busca o autor para fazer o mesmo paralelo, de como a desconstrução exige um movimento em que a justiça permite fazer o cálculo do direito de forma singular em cada caso. A desconstrução é justiça pois permite endereçar o direito às singularidades, ainda que esta experiência tenha uma exigência infinita. Há em Derrida uma exigência hiperbólica que dá o sentido do excesso, da inadequação, do Outro. Ele vai afirmar explicitamente sua posição levinasiana para dizer que essa desconstrução, o que ele conhece de mais justo, é uma dessimetria absoluta da responsabilidade.

Derrida diz que “não se pode falar diretamente da justiça” (DERRIDA, 2010, p. 17), enquanto tal ela possui sua alteridade irreduzível, ela é forma de abertura para com o Outro. Assim, aquele que diz que fez justiça ou diz ser justo acaba por trair a justiça, que possui um tempo do por-vir. Em última instância, Derrida parece desconstruir a própria desconstrução, a aproxima da justiça e afirma que “A desconstrução é justiça” (2010, p. 27). Assim, distingue justiça de direito e coloca a justiça em uma ordem que atravessa o ético, que lado a lado da desconstrução possibilita ao direito fazer o cálculo do incalculável, decidir o indecível. A justiça indeconstrutível passa a ser uma experiência do impossível, uma promessa.

Como interpreta Nascimento (2004), a desconstrução possui relação com a impossibilidade da decisão, como nos momentos em que o sujeito se encontra diante da dificuldade do cálculo é que a decisão ocorre, uma atuação do outro em mim. A desconstrução é decidir até um limite, tendo consciência da impossibilidade de decidir, de totalizar, de abarcar o traço do Outro em um conceito.

Para nós, entender a dificuldade do limite, do limiar entre os homens, entre cada humano, e a multiplicidade de formas de vida é um movimento de desconstrução. E

como tal, sabemos da impossibilidade de traçar a borda, sabemos da artificialidade da margem, e seu questionamento passa a ser eterno. Este é um movimento do por vir, de uma justiça ética que precisará sempre caminhar. Daí a importância da marca ética da *Différance*, não só daquilo que Derrida vai nos ensinar em *A besta e Soberano e O animal que logo sou*, mas também o movimento que ele faz nestas e nas outras obras consultadas. A necessidade de uma ética, de uma decisão contínua, de uma deposição desta soberania do homem sobre tudo e todos.

É necessário que as páginas da filosofia escritas até então sejam marcadas pela diferença, que sejam diferidas as teorias que marcam o ser humano como o senhor da sua história, que tem o poder de suspender a lei, que se recusa a ser hospitaleiro com quem pede hospitalidade nesta casa comum que vivemos. Assim como Lévinas imprime suas marcas da *Différance* nos textos talmúdicos na intencionalidade do sujeito, precisamos sublinhar qualquer pensamento que retire compromissos éticos com formas de vida que não a humana.

São muitos autores que fazem esse movimento de aproximar e distanciar Derrida e Lévinas. Seja em trabalhos que se dedicam justamente a ler o debate de ambos, ou até nos estudos focados em apenas um deles, parece ser inevitável trazer o outro para o debate em algum momento dos artigos ou livros. Dos trabalhos consultados, podemos destacar alguns como Bennington (2004), Haddock-Lobo (2004-A e 2012), Melo (2003-B), Nascimento (2004), Bernardo (2008), dentre outros.

Fernanda Bernardo (2008), por exemplo, mostra as aproximações e distanciamentos nos autores que ajudam a compreender o porquê de eles poderem ser trabalhados juntos a partir de elementos como: o absolutamente singular ou absolutamente outro; uma apologia do excesso em Derrida e uma linguagem superlativa em Lévinas; a percepção da linguagem como distanciamento e aproximação, a *Différance* em um e o Infinito que excede em outro; dentre outros elementos por eles construídos.

A autora mostra como a aproximação dos autores é o exemplo de suas abordagens, ao passo que aproximá-los é já marcar uma separação. É por serem próximos teoricamente que suas diferenças são tão ressaltadas e, apesar disso, cada um produziu um pensamento em sua singularidade que é irredutível. Não seria possível tratarmos de dois autores e querermos correspondência, apesar disto é possível que esse diálogo seja estabelecido marcando a posição de cada um e permitindo sempre novos fios a partir deles.

Bernardo também aborda como o contato, o quiasma, a aproximação está presente nos dois e é fundamental como abertura para um olhar que busque trabalhá-los. Nesta tese, em que o Outro precisa ser visto para além de conceitos e categorias, esse contato entre Derrida e Lévinas se faz tão importante quanto o próprio contato do Eu humano com o Outro não humano, só a partir do coração deste quiasma, como ela ressalta na passagem que Lévinas dedica à Derrida, que poderemos conceber essa mudança de pensamento por outra racionalidade.

Com Derrida podemos encontrar uma forma de perjurar Lévinas sendo fiel a ele, ou sendo fiel a ele poderemos cometer perjúrio com suas próprias palavras. Ser fiel a letra seria uma contradição, uma traição ao Dizer do lituano e Derrida nos ajuda a reafirmar essa possibilidade. A face de Derrida, quando critica Lévinas em *O animal que logo sou* (2002), invocaria a resposta do nosso autor que não pode mais responder. A face de Lévinas invoca a nós a responsabilidade de responder a partir dele, sem esquecer as outras faces. Uma relação que extrapola a tríade do terceiro e nos obriga a calcular e conciliar visões, em construir novos caminhos.

Bernardo mostra a proximidade do pensar meta-ética e da desconstrução, como ambos percebem a separação e que o contato é sempre uma promessa. O movimento ético e da desconstrução como tarefas do impossível, como utopias que precisam ser percorridas enquanto também formas de exercer a hospitalidade. Essa separação que está presente na alteridade dos autores é importante como uma própria performática da escrita e da teoria que reafirma a eterna distinção de que cada unicidade.

Rafael Haddock-Lobo (2012) afirma que é imprescindível uma leitura de Lévinas para alcançar a dimensão da Desconstrução e Justiça trabalhada por Derrida, isso pela forte influência não só do pensamento ético levinasiano, mas também pela noção de político e terceiro que está presente em *Força de lei*. Adiante trataremos deste ponto, o qual convergirmos com a interpretação de Haddock-Lobo.

Vemos que, apesar de Bernardo não ter aprofundado na questão do animal estudada por Derrida, ela cita como em *O animal que logo sou* Derrida provoca sobre o rastro do Outro, enquanto nessa impossibilidade de tocá-lo, nesta tentativa de tocar quem já não está aqui, em que não haveria razões para se excluir o rastro animal (do *animot*) e sua *Différance*. Esse caminho trilhado por Derrida parece sempre ter um eterno contato com Lévinas, para quem o Eu só tem acesso ao rastro, à face em um tempo diacrônico.

A separação dos dois autores reafirma a separação enquanto construção de suas teorias, a conjunção possível para colocá-los no texto “Lévinas e Derrida” (BERNARDO, 2008, p. 157) separa e os une como a hospitalidade, o estrangeiro, a (não-in) diferença, a linguagem, a leitura de Husserl e Heidegger. As críticas dirigidas de um ao outro apenas dão vida a esta separação. As lembranças que faremos neste trabalho à Derrida nos coloca ainda mais no marco teórico da ética da alteridade em Lévinas, para inspirar a partir de sua teoria. Ao aproximá-lo de Derrida e lendo as questões aqui levantadas com outra ótica, também nos aproximamos e afastamos de Derrida, ou, sob outro ponto de vista, com seus espectros damos vida e rostos a quem parte da filosofia os calou ou negou *status* e tentamos construir um novo caminho com eterna separação e contato.

Como apresenta Bernardo (2008), para nós também é importante afirmar como as teorias dos autores buscam uma outra racionalidade, uma razão que não afaste ou subjuguem a sensibilidade, assim como na metáfora do coração de um quiasma. Uma racionalidade pensada como o acolhimento ao Outro, como hospitalidade infinita, enquanto o sensível é também peça importante, seja na ética ou na desconstrução.

Por fim, temos que, apesar de qualquer diferença entre Lévinas e Derrida, é plenamente possível trabalhá-los juntos enquanto fundamento para o argumento que defendemos neste trabalho. Inclusive, destaca-se que a última citação do artigo de Bernardo traz uma fala de Derrida, na qual explicita que sobre o pensamento de Lévinas ele poderia assinar tudo. Ele diz que isso não afastaria as diferenças, apesar de sublinhar a dificuldade de apontar quais são elas. Essas diferenças não seriam filosóficas, mas apenas formas diferentes de assinatura. Apresentemos uma contra-assinatura.

3.6 Derrida, o animal autobiográfico e o animot

Começaremos pelo texto *A besta e O soberano* (Derrida, 2016), para darmos continuidade à exposição do pensamento de Derrida, livro em que ele aborda as questões que extrapolam esta tese, mas que contêm reflexões que são centrais para nós ao seguir seu modo de pensar aplicado à questão do Outro animal – aqui ainda fica muito à margem o debate sobre a vida vegetal, por exemplo, apesar de haver questionamentos do autor sobre o tema. Esse primeiro livro, que lança abordagem de forma difusa, será seguido pelo *O animal que logo sou* (2002) em que a problemática do animal e a filosofia tornam-se o único objetivo de nosso autor.

A obra *A besta e o soberano* (2016) é um livro que reúne os últimos seminários dados pelo autor, entre 2001 e 2003, com um total de treze falas que abordam a questão da soberania estatal e do homem com olhares que entrelaçam a questão do vivente. É fácil perceber na leitura que Derrida quer fazer tremer os conceitos de soberanos e animalidade, para questionar a posição da vida animal na história e a bestialidade de uma soberania que está fora da lei. A desconstrução e a *Différance* estão presentes, ainda que os termos sejam poucos citados.

Não seria possível para esta pesquisa debruçar sobre todos os tópicos e nem mesmo analisar a questão política de forma central. Nosso objetivo é trazer elementos que nos façam perceber que com esta metodologia – sem método – do autor é possível novos olhares para responder a partir de Lévinas e com ele ir além dele, em especial o pensamento sobre o animal e a abertura para outras formas de vida.

Portanto, sendo uma obra vasta e que tangencia diversos pontos distintos, nossa leitura será transversal, com citações e reflexões especiais nos pontos que auxiliam diretamente em nossos objetivos aqui descritos.

Inicialmente, é de se destacar como metáforas que utilizam do animal são sempre mencionadas. O lobo, que aparece com passos tímidos e repetidos logo na primeira página, persegue o leitor, se transforma em homem, em soberano, e se mostra mais humano do que a filosofia moderna poderia admitir. Também seria possível afirmar que este lobo não vira um homem, mas que há a ausência das características descritas como típicas do humano na própria humanidade, imprimindo uma zona de imprecisão nas diferenças entre homem e animal.

Os textos possuem como elemento comum uma exposição da bestialidade humana que por vezes os animais (não humanos) não teriam. Talvez seja esse o grande plano de fundo da questão vivente, para além da análise do político, esse ‘o’ homem com as características do humano seria mais raro do que a teoria tenta construir, e traz a questão de como deferir cada humano dos animais a partir deste arquétipo da humanidade.

Dentre alguns dos argumentos centrais dos seminários e que aparece com frequência, podemos destacar a seguinte passagem:

“não posso me contentar apenas em marcar o fato de que o que se atribui como o "próprio do homem" também pertence a muitos viventes, quando nos olhamos mais de perto, mas também, inversamente, que aquilo que se atribui como o “próprio do homem” não lhe pertence de modo completamente puro e com todo o rigor; e que, portanto, é preciso reestruturar toda a problemática.” (DERRIDA, 2016, p. 94).

Derrida sabe que existem diferenças, mas a partir do movimento da *Différance* e na busca dos traços deixados, tenta sublinhar: “portanto, há muito tempo a fragilidade e a porosidade desse limite entre natureza e cultura” (DERRIDA, 2016, p. 35). Há um jogar de luzes para a dificuldade de um limite, a impossibilidade de traçar uma linha divisória, o que multiplica as diferenças e ao mesmo tempo exige refinamento das estruturas e aproxima os conceitos, além de colocá-los a cada momento em posições distintas dessas margens (2016, p. 36).

Assim, como em *O animal que logo sou*, Derrida aponta frequentemente nestes seminários como o homem, enquanto um animal que conta sua própria história, buscou formas de se afirmar como um vivente que possui características políticas, sociais, comportamentais, morais, dentre outras, sempre na tentativa de se colocar em uma posição de privilégio, enquanto de outro lado desqualifica as características dos demais viventes, além de um olhar romantizado sobre uma pretensa pureza sobre eles.

Na dificuldade de estabelecer os limites, as fronteiras entre essa impossível identificação, nosso autor deixa em aberto a leitura desta relação, e expõe a maneira de contar a história pelo olhar de um suposto vencedor, com a redução das certezas na abertura da possibilidade de significações das nossas interações com o que é vital.

No décimo e terceiro seminário narrado no texto, Derrida (2016) reforça a questão de um pensamento logocêntrico, que é centrado na Europa e na humanidade. Se essa maneira de pensar e construir as verdades traz suas violências entre humanos, com os demais entes viventes no meio ambiente não é diferente. O texto traz essa crítica ao logocentrismo, presente em grande parte dos textos consultados de Derrida, e que possui traço semelhante em Lévinas.

A crítica à totalização e à luz que domina tudo, sem espaços para o mistério do Outro, em nossa percepção também é uma maneira de rejeitar este logocentrismo que busca reduzir toda e qualquer diferença, que nega a saída de si e prefere o movimento de englobar o Outro no Mim mesmo.

Denunciar a figura do soberano como Derrida faz é expor essa posição autárquica que o homem buscou assumir (2016, p. 486), em que o ser humano, assim como a soberania, é o fim em si mesmo, autossuficiente. Sermos éticos, por sua vez, é compreender a heteronomia presente no Outro, como diria Lévinas, e no testemunho derridiano não poderíamos nunca reduzir como Outro humano. O homem enquanto soberano aproxima-se mais à ideia de bestialidade que atribuiu ao animal, apesar de ser uma característica desenvolvida por si mesmo.

Há uma aproximação do homem com o divino, enquanto os animais teriam uma bestialidade. Por isso a crítica de Derrida à soberania parte da constatação de uma teoria que é antropto-teológica. As relações entre a besta e o soberano são também aquelas entre um animal, um *zôon* supostamente sem razão, e um *zôon* suposto como racional, o soberano sendo descrito como um homem, sobre o modelo divino, e como um homem que naturalmente possui a razão, a responsabilidade, etc, enquanto o animal seria as ausências destas características (DERRIDA, 2016, p 477).

Para nosso autor um dos maiores preconceitos dogmáticos na análise filosófica do animal é dizer que ele não responde. Ele afirma que parte considerável da filosofia pós Descartes parte de uma noção de animal máquina e que este olhar encobre as possibilidades de respostas que os animais poderiam trazer pelo simples fato de não ser idêntica a comunicação humana.

Esse contraponto derridiano é importante em nossa visão, mas não pode se confundir com a análise de Lévinas. Isso porque, para Lévinas, a preocupação da resposta não é sobre o Outro, mas do Eu. Lévinas qualifica negativamente o Eu que diante do Outro não o responde de forma adequada, apesar de afirmar que é impossível não lhe dar alguma resposta. Lévinas não questiona se o Outro responde ou não, seja ele humano ou animal.

Derrida vai ler Rousseau e Lacan, para mostrar como ambos associam a ausência de lei à animalidade, enquanto o contrário, uma instituição normativa como algo do humano. Por sua vez, violar leis seria uma ação que somente o homem poderia cometer, apenas nós teríamos a capacidade de sermos responsáveis ou culpáveis. Essa leitura destacada por Derrida sublinha uma visão antropocêntrica que tenta julgar a bestialidade como algo negativo, uma tentativa de diferenciação em que o homem se coloca moralmente acima.

A leitura e a forma com que Derrida descreve e problematiza as premissas de uma humanidade que seria racional, responsável, culpável, possuidora da possibilidade de ser cruel por ter leis – um superego – vai muito ao encontro da nossa dificuldade de conseguirmos perceber elementos rígidos para a separação e repulsa da animalidade humana. Na linguagem filosófica do autor, esta margem não é bem clara, afirmar o que fica dentro e fora não é fácil.

Derrida quer mostrar o risco da tradução em traçar um limite, fixo, determinado, ideal, entre animalidade e humanidade, como se a primeira fosse reativa e a segunda do soberano responsável e imperado pela lei. Uma tradução que é uma narrativa histórica

deste animal autobiográfico que é o homem, que nesta distinção entre O animal e O homem totaliza e violenta cada animal e cada homem. Uma tradução da história que define as relações entre a besta e o soberano.

Dito de outra forma, Derrida denuncia que não existe a figura do homem que pudesse ser determinada com um artigo definido, da mesma maneira que essa descrição não seria possível sobre o animal. Essa projeção conceitual em universais, que é problemática em si, no caso do animal fica ainda mais delicada, uma vez que o termo abarcaria uma grandiosa quantidade de espécies de animais com traços diferentes.

Assim como ele denuncia (especialmente no segundo e no terceiro seminário) a contradição nas construções teóricas que colocam a soberania como característica típica do humano e a autoridade de um Estado sendo criação do homem. Essa soberania, por sua vez, é o que está fora da lei, o que suspende a lei. Ao mesmo tempo em que a descrição da animalidade é feita também a partir da característica daqueles que não possuem uma lei, que não obedecem a um direito. A soberania em sua brutalidade bestial, o animal e sua animalidade acima da lei. Derrida afirma que o soberano é a besta, a bestialidade é a soberania, além dos demais jogos de palavras que são desenvolvidos daí e que colocam a questão de forma mais superlativa e que embaralhará os elementos de cada conceito a ponto de não ser possível mais separá-los, ainda que não possamos dizer que se trata da mesma coisa.

O autor expõe como no pensamento moderno pós Descartes e Kant há uma tentativa reiterada de separar algo que seria biológico daquilo que seria cultural. Este pensamento, por sua vez, é passível de críticas, primeiro porque pressupõe que o homem teria um controle de todos seus impulsos biológicos por meio da cultura, segundo porque existem diversas pesquisas que indicam maneiras de organização de outros animais que estabelecem culturas e regras, inclusive com punições, e, depois, porque não é possível separar e mensurar a correlação do que é biológico com o que é cultural.

Sobre o segundo argumento, em nossa pesquisa encontramos texto de Peter Wohlleben (2019), *A vida secreta dos animais*, em que o autor traz experiências vividas e diversas referências de pesquisas que demonstram que no reino animal existem múltiplas formas e exemplos daquilo que chamamos de cultura. Afastada a hipótese de que há uma projeção humana nesta busca por acultramento, todo este trabalho expõe e corrobora com Derrida em como esta distinção antropocêntrica é falsa e não se sustenta com critérios minimamente rígidos.

Outra falácia apontada nas ideias de Lacan por Derrida (2016) é acreditar que por termos leis, uma autoridade, apenas o homem poderia ser cruel. Essa visão comete erro muito comum, em que visualiza uma forma idealizada e romantizada do mundo natural, no qual os demais animais não pudessem violar regras em suas organizações, cometer atos de crueldade, o que também não se sustentaria com a observação do mundo. Essa perspectiva reduz a complexidade das formas de vida para ressaltar a capacidade do homem de confessar, de ser responsável, e afirma a partir disso que apenas nós somos seres éticos.

O próximo ponto, importante para esta pesquisa, é a crítica de que teríamos ética apenas com nossos semelhantes, premissa também bastante encontrada pela filosofia segundo Derrida. Porém, ele indaga quem é este semelhante.

Essa noção teria dois grandes problemas, o primeiro deles é definir quem é aquele que se parece comigo. Derrida mostra que este ponto de partida permite inclusive a redução de compromissos éticos entre a própria espécie humana, afinal, aquele de uma cultura distante e diferente da minha não é semelhante a mim, sendo assim não deveria a ele responsabilidades éticas.

Ele diz que outro risco, ao qual Lévinas também teria se exposto, é que essa estrutura do semelhante, ou o uso desta palavra, reforçaria uma lógica em que o Outro deve (ou pode) ser aniquilado. Se o Eu não encontra correspondência entre o mim mesmo e a outra forma de vida, ele não deveria obrigações éticas. Concordamos com Derrida que o uso da palavra próximo ou semelhante, que Lévinas realmente chega a fazer, traz tal risco e que por sua vez não condiz com a própria construção da teoria da alteridade em Lévinas, ou aquilo que ele chama de ética. Porém, a análise minimamente adequada deste autor afastaria qualquer ideia que se aproximasse de uma justificativa para o aniquilamento do diferente. É também por isso que buscamos uma leitura de Lévinas em outro sentido.

Nesta perspectiva, a interpretação e os argumentos que Derrida traz, parece inclusive com o desenvolvimento do que é alteridade em Lévinas. Isso porque, para Derrida, a ética é justamente o movimento da *Différance* existente em Mim e o outro. Aquele mais diferente, que se mostra ainda menos semelhante a mim, é aquele que tenho mais obrigações. A ética ficaria adormecida diante do semelhante, para acordar diante do absolutamente outro, “um princípio de ética, ou mais radicalmente de justiça (...) a obrigação que engaja minha responsabilidade junto ao mais dessemelhante, ao absolutamente outro.” (Derrida, 2016, p. 164).

Esse raciocínio converge com nossa leitura em Lévinas, em que o Outro é o mistério, o totalmente desconhecido e separado do Eu, aquele que o Mesmo não pode compreender. Destaca-se esta maneira de compreender Lévinas, que não esqueça os traços e rastros do Outro em que o próximo não é visto como formalmente semelhante, mas como aquele que se aproxima e questiona sobre minha responsabilidade.

Em sequência, Derrida diz que Lévinas aborda a questão do Eu enquanto um sujeito que é hospitaleiro e refém, que por sua vez está sujeitado ao próximo ou sujeitado ao totalmente Outro. Ele entende a posição de Lévinas, mas afirma não acreditar que apenas esta percepção da ética como mandamento do Outro para com o Eu, a partir da estrutura do sujeito, seria suficiente para romper a visão do animal-máquina que vem desde Descartes. Aqui Derrida responde com o verbo acreditar, isso porque ele não desconsidera que essa ótica de Lévinas realmente daria margem para dizermos que o Eu está sujeito ao Outro animal, o que seria estar subordinado à lei da hospitalidade. Porém, o autor pensa ser necessário subverter essa estrutura do sujeito em um sentido ainda mais radical.

Em nossa percepção, o sujeito levinasiano, com fundamento forte na abertura pela sensibilidade, não impede que essa visão antropocêntrica denunciada por Derrida, em especial no seminário do quarto encontro (DERRIDA, 2016, p. 149 e seguintes), possa encontrar respaldo. Isso porque se compreendermos as ideias de Lévinas como aqui defendemos, que o Outro seja realmente uma alteridade absoluta que toca o Eu, toda esta tentativa de construção de um sujeito racional que exclui o diferente e está presente também em Lacan perde sentido.

Dito de outro modo, se a preocupação de Derrida é que a estrutura do sujeito moderno, como dito por Descartes, somente reconheça Outro naquele que também é um sujeito com estrutura semelhante, então em Lévinas, com a ideia da ética como o Outro que não parte da minha identidade, é perfeitamente conciliável.

Ainda do mesmo seminário, destacamos movimento interessante feito por Derrida que não só desloca nossa percepção sobre o animal, ao enfraquecer aquilo que os pensadores clássicos apontam como ausências no animal, mas também de questionar se o humano (e se sempre) possui os atributos dos quais os animais são acusados de não possuírem. Segundo ele, por vezes deveríamos focar menos em identificar características no animal e questionarmos mais se é possível atribuir “o que ele recusa ao animal, e se ele tem algum dia o conceito puro, rigoroso, indivisível, enquanto tal” (DERRIDA, 2016, p. 192).

A forma com que o autor toca o assunto é típica da sua desconstrução, reduz as certezas e coloca em suspensão as pretensões de universalização. Propõe a dúvida e refuta a noção de uma animalidade ou de uma humanidade, traz que “A” besta e “O” soberano são ideias e classificações que se afastam a partir de abstrações que não encontram correspondência, Derrida os aproxima mesmo sabendo que o contato não acontece, justamente pelo fato de que o movimento do por vir é o mais importante.

Os argumentos somam-se, para nos auxiliar a insistir na *Différance*, que antes de tudo questiona as diferenças e as igualdades, pondo em questão a particularidade de cada ente existente. Como ele afirma, a questão primeira do seminário é vital, sobre a vida.

Seguindo no texto, Derrida (2016) dedica o nono encontro dos seminários ao diálogo ausente com Emmanuel Lévinas. Dizemos ausente, porque à data das falas Lévinas não mais poderia responder.

O seminário começa a partir da entrevista anteriormente citada em que Lévinas (2012-A) diz não saber se um animal teria um rosto e ainda devolve a pergunta para os entrevistadores se há ética com uma serpente.

Neste capítulo, Derrida vai analisar a face da serpente partindo da teoria levinasiana e para responder à pergunta que ele faz aos entrevistadores, sobre a possibilidade de haver uma face na cobra. Assim, como sublinhamos por diversas vezes, ainda que o próprio Derrida acuse nosso autor dessa falta de posicionamento sobre outros viventes, ele recupera em suas ideias uma forma de ver a serpente em que salvaria a teoria de Lévinas nesta perspectiva.

Afirmamos isso quando lemos logo no início desta abordagem dois parágrafos que serão usados como premissas para dizer o que é o rosto. Derrida adere à perspectiva de um rosto que é para além do estético, que rompe a essência, que traz o mandamento do não-matarás enquanto a própria ética. Retiramos desta passagem que para Derrida e Lévinas o Eu só é na possibilidade de abrigar, de acolher, de ser hospedeiro do hóspede.

Para investigar sobre a face da serpente (ou sua ausência) Derrida busca no poema *snake* de D. H. Lawrence uma construção em que a cobra é percebida como alguém e não como objeto. Um Outro que questiona a educação do homem, ou poderíamos dizer que questiona a razão antropocêntrica ensimesmada.

A leitura converge com o que defendemos aqui, pois é apontado como Lévinas ao dizer que o Outro é o que vem antes de mim, que o Eu deve sempre o compromisso ético para o Outro que vem antes dele, não há na exposição desta estrutura a exigência

de qualificações sobre o Outro, da mesma forma que a abordagem levinasiana busca romper com a exclusão do outro por classificações ou totalizações. Assim, devemos entender que o Outro vem antes de mim “antes mesmo de saber quem ele é ou quais são sua dignidade, seu preço, seu estatuto social” (DERRIDA, 2016, p. 338).

Assim, se Lévinas traz a serpente para problematizar o caráter peçonhento dela, Derrida mostra que foi Lévinas quem colocou o Outro numa posição de quem pode a mim exigir sacrifício. Derrida não está afirmando uma posição de sacrifício da própria vida para respeitar a cobra, ele vai por outra via dizer que a questão é um problema da hospitalidade.

Outro ponto de contato entre Lévinas e Derrida: o problema da hospitalidade. Para a questão do seminário analisado, interessa perceber que a cobra age como qualquer outro ser humano poderia agir. Da mesma maneira como Derrida, não dizemos que a cobra é igual a um outro humano, mas ela pode agir como, ela tem a possibilidade de matar da mesma forma como um homem pode matar aquele que o recebe. Por isso, o autor destaca como a pergunta devolvida por Lévinas aos entrevistadores pode ser respondida primeiro com a ética da alteridade do nosso autor e com a hospitalidade que também está presente em seus escritos.

Neste capítulo, talvez o ponto que Derrida mais se afaste de Lévinas, ou que ao menos o questiona, indo além da sua teoria, é quando indaga se a partir do momento em que questionamos a soberania da nossa liberdade, também não deveríamos desconstruir a soberania do Outro – diante do medo do veneno.

Apesar disso, é nítida a defesa de que uma ética do Outro não pode fundar-se na figura do semelhante, sendo contraditório que a defesa da não-indiferença, do absolutamente e diferentemente Outro, conclua que a ética é apenas para-com-o-outro-humano. O compromisso ético deve ser para com todo vivente.

A poesia trazida por Derrida expõe como a face da serpente carrega consigo o não-matarás da mesma maneira que o Eu mantém seu impulso por aniquilar o diferente, totalizá-lo por meio de uma racionalidade que temos cultivado. Nos termos do poema, após o humano atacar a cobra, ele pensa: “e imediatamente eu lamentei / eu pensei: que ato covarde, vulgar, mesquinho! / eu me desprezei, a mim e às vozes da minha educação detestável” (LAWRENCE *Apud* DERRIDA, 2016, p. 360).

Passado estes importantes pontos sobre A besta e O soberano, seguimos em direção à crítica ao animal autobiográfico em O animal que logo sou (2002).

O livro é uma exposição realizada por Derrida em 1997, em Cerisy, também em formato de seminário adaptado para o escrito. A autobiografia anunciada no nome da obra, “o animal autobiográfico”, vai ser um plano da narrativa em que Derrida não só põe em prática diversos de seus conceitos e temas, entre eles a *Differánce* e a desconstrução, como vai lembrar os animais presentes nas suas obras.

Em nossa leitura, queremos destacar que compreendemos como tese principal a fala que perpassa por uma questão ética em face do animal e, para conseguir a reflexão esperada, Derrida utiliza da *Differánce* como método para provocar o ouvinte. Ainda, o cunho da expressão *Animot*, “que assinala um marco no tratamento da história da filosofia a respeito de sua própria origem.” (tradução e apresentação, LANDA, 2002, p. 8), busca deformar a palavra em francês para individualizar o animal e transbordar a violência que existe na totalização de todos os animais em apenas uma palavra.

Derrida remete a um tema desenvolvido anos antes em um colóquio com os mesmos organizadores, com o título de “os fins do homem”, ele diz que seguir o assunto é caminhar para além dessas fronteiras humanas. Assim, a partir do fim do homem, de seu limite, é inevitável que se chegue ao animal: “ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo” (DERRIDA, 2002, p. 15).

Derrida indica que às margens do homem está o animal. Margens estas que o homem está dentro, mesmo que se inserindo fora. Um animal que estaria em falta de si-mesmo. O homem enquanto animal tenta se excluir desta condição animalesca, e neste jogo de dentro e fora temos a dificuldade de se estabelecer limites e diferenciações rígidas.

O autor então aborda a nudez de forma indireta, ele diz que ao se perguntar sobre si, sobre quem ele é, acaba por ser “surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo” (DERRIDA, 2002, p. 15). Derrida diz sentir o mal-estar por encontrar-se nu diante de outro animal nu e o mal-estar por não conseguir se esconder, afinal, é só um animal e ninguém faria este gesto.

Derrida força o leitor a imaginá-lo, nu, em frente ao gato e em seu sentimento de vergonha por esta nudez. Essa cena, como ele destacou, foi forte o suficiente para suspender o ato de questionar sobre si, sobre sua existência.

Chama a atenção a complexidade do movimento, o autor sente vergonha de estar nu diante de outro ser e, ao mesmo tempo, sente vergonha desta vergonha, porque do outro lado é apenas um gato. Uma sensação de “animal-estar”, ele destaca (DERRIDA,

2002, p. 16). Derrida continua a questionar a nudez e o olhar misterioso da gata que lhe olha, que questiona o porquê da vergonha e diante de quem.

Um passo a diante, afirma que dentre todos os animais apenas o homem se veste. Seria uma característica única dos humanos, apesar dos filósofos buscarem destacar na condição do homem elementos como a linguagem ou a razão. Esse argumento dá o tom da *Différance* em Derrida, em que o autor fará um deslocamento de distanciamento e de aproximação, para diferenciar homem e animal, ao mesmo tempo em que aproxima homem e animal. Desta maneira não traz privilégio de posições, apesar de manter irreduzível cada uma das alteridades, ainda que até aqui a reflexão seja sobre uma ideia geral de homem e outra de animal.

Derrida retorna ao sentimento de mal-estar pelo olhar do gato nu à sua nudez, e questiona:

“Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha como um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha como um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato?” (DERRIDA, 2002, p. 18).

O autor volta à pergunta inicial e traz a percepção do “quem sou” a partir do olhar do Outro. A subjetividade surge, portanto, no reconhecimento pelo Outro, de seu Olhar, da percepção do Eu nu diante da vergonha alheia. Destacamos novamente, este Outro é um gato.

É importante perceber que, se Derrida parte nesta trilha, na qual o sujeito nu pergunta sobre si a partir do olhar do Outro, as diferenças que sua teoria possui para Lévinas, neste ponto, parecem ser pequenas, uma vez que podemos afirmar que com o segundo autor a pergunta sobre o Eu, enquanto sujeito, também só é possível a partir do Outro. O olhar da gata obriga o filósofo a compreender que a postura de sua teoria “é posicionar-se diante de certo outro”, como também pensa Rafael Haddock-Lobo (p. 138, 2020).

Em continuidade às perguntas da citação que trouxemos, Derrida abre um parêntese que marca posição relevante para as conclusões futuras, ele afirma que o gato é real, um gatinho, uma gata, na realidade. Assim como Lévinas deu um basta em alegorias e afirmou sobre a corporeidade de Bobby, o cão do campo de concentração, Derrida marca o texto ao explicitar que a gata era real e tinha um sexo, era fêmea.

Derrida se emaranha sobre a questão da palavra e da resposta, a partir do conto da Alice através do espelho ele vai questionar a visão cartesiana da personagem que

busca respostas tão certas nos animais, como um sim ou um não. O autor aproxima a figura animal com a humana, para indagar se os homens possuem essa habilidade, de responder de forma tão precisa quanto aquela que Alice espera dos gatos.

Há um retorno ao gato, em que ele chama de seu com cuidado e coloca entre aspas o pronome possessivo. Vai dizer que sua gata (ele joga com o gênero o tempo todo – o que põe no fundo sua crítica permanente ao antropofalocentrismo), ao responder pelo seu chamado, pelo nome que ele a deu, ela não o faz como um gênero ou um reino classificado pelo indivíduo, faz pela sua individualidade! Derrida continua, “porém, antes mesmo da identificação, ele vem a mim como este vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu.” (2002, p. 26), em suas palavras, o gato será sempre “uma existência rebelde a todo conceito.” (2002, p. 26), como em Lévinas, o Outro nunca poderá ser tematizável, a alteridade é irredutível.

Vemos um ponto fulcral para a presente pesquisa, essa individualidade citada por Derrida é aquilo que chamamos de infinito do Outro, que ainda que organizado e classificado entre semelhantes, nunca deixa de ser o infinitamente Outro, impossível de ser totalizado. Um ser, com seu respectivo Rosto, com sua face.

Diferenciando e descontruindo, Derrida questiona sobre o esquecimento destes Outros pela filosofia, que por sua vez acaba por invisibilizar o olhar, a face desta alteridade:

“E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, **a filosofia talvez o esqueça**, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre. O ponto de vista do **outro absoluto**, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato. (DERRIDA, 2002, p. 28, grifos nossos).

Ele destaca que há uma passividade nesta cena, ao passo que está nu, sendo olhado pelo gato, antes mesmo que ele saiba que a gata lhe olha. “uma exposição involuntária de si” (2002, p. 29) em que o Outro não é do domínio do Eu, mas torna o Eu sujeito ao Outro. Temos uma instauração da subjetividade que concilia com a perspectiva levinasiana, em que o Rosto questiona a responsabilidade, como citamos no capítulo anterior, o Rosto que no francês também significa um olhar.

Lévinas aparece nomeado pela primeira vez no texto, sendo lembrado pela ideia de que “Ao olhar o olhar do outro, diz Levinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro”

(DERRIDA, 2002, p. 30), e logo vem a crítica, pois, para Derrida, Lévinas estaria dizendo sobre o homem, o próximo, o semelhante, o irmão. Ele adianta a sua inquietação pela contradição de Lévinas, uma vez que o texto trouxe elementos para se perceber que o animal é um Outro para Derrida. Ele destaca a necessidade de romper a visão antropocêntrica que colocou o homem como única preocupação da filosofia.

Essa totalização do animal e a sua exclusão da filosofia se deu de Descartes para cá, segundo Derrida. Aqui volta a citar Lévinas, dentre Heidegger, Descartes, Kant e Lacan⁵⁴. Diz, mesmo que profundos, estes nunca mencionaram sobre o olhar do animal, ainda mais diante da nudez humana.⁵⁵

Seguindo, nosso autor vai no Genesis da Bíblia para mostrar como a narrativa da criação afirma que o homem deverá dominar, sujeitar os animais, mostrar seu poder sobre eles. Derrida traz Benjamin e Heidegger ao debate, com foco no primeiro por ter dito que o animal não teve a oportunidade de se nomear, mas, ao contrário, recebeu um nome, sendo assim condenado ao mutismo. Para Benjamin, a ausência de linguagem teria trazido a “melancolia da natureza” (DERRIDA, 2002, p. 41).⁵⁶

Entre parênteses, quase à margem do texto, Derrida coloca “(como se o homem não recebesse também seu nome e seus nomes!)” (DERRIDA, 2002, p. 41). E mais uma vez a *Différance* aparece, aproximando e distanciando, destaca-se semelhanças e margens cinzentas, afinal, assim como os demais animais, cada ser humano também recebe um nome.

A esta altura do desenvolvimento, Derrida coloca duas teses: afirma que há dois séculos temos experienciado mudanças drásticas em relação aos animais e/ou ao animal. Há uma experiência de separações entre biológico, zoológico, antropológico, vida e técnica, vida, morte etc. A relação com o animal passa por um processo histórico que ainda está em curso.

⁵⁴ Não é o cunho da minha pesquisa investigar a abordagem de cada autor, apesar de ser comum identificarmos críticas principalmente a Kant e Descartes sobre suas visões em relação ao animal e à natureza enquanto filosofias que colocam o homem como centro e fim do sistema filosófico e jurídico. Neste ponto, o primeiro capítulo da pesquisa menciona sobre essas influências do pensamento moderno na percepção ocidental sobre a questão.

⁵⁵ Enquanto possibilidade de refutar a ideia, o texto do Bobby não seria um ponto cego de Derrida? As pessoas no campo de concentração nazista, diante da presença do cão, não estariam sob seu olhar totalmente nuas? A reflexão é necessária e compreendemos que há espaço para contraditar Derrida com os escritos de Lévinas.

⁵⁶ O texto a que Derrida faz referência, ainda que não o cite nominalmente, é Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, (BENJAMIN, 2011). Apesar desta leitura de Benjamin sobre as escrituras, trouxemos ao longo da tese posicionamentos que refutam a ideia de que os animais são privados de linguagem ou comunicação, apesar de que, para um debate ético, devemos nos perguntar, qual seria a real relevância de tal fato?

A abordagem a partir deste cenário é da denúncia em face da forma como o homem é cruel com os animais, como tem perpetuado um genocídio de diversas espécies que deixam de existir em razão desse processo em curso de domínio da natureza. Daí a importância de se dar voz aos discursos marginalizados que abordam os direitos dos animais. Para Derrida há uma necessidade de se perceber as nossas responsabilidades e obrigações para com os viventes em geral, e em especial para com os animais, que por sua vez trará à tona a problemática da filosofia do animal.

Em força de lei, por exemplo, em diálogo direto com Lévinas sobre a noção de justiça e de direito, Derrida (2010) expõe como a retidão do que é justo precisa constantemente passar pela desconstrução e como a questão do animal e do vegetal necessita passar por um momento de suspensão e investigação. Como ele cunha, houve um tempo em que várias pessoas foram enquadradas dentro de categorias e classificações no intuito de retirar qualquer elemento de subjetividade, de sofrimento, de possibilidade de serem detentores de direitos. A oposição entre animal racional e irracional, inclusive, favoreceu esse processo histórico de violências. Um pensamento que seja pautado na *Différance*, que trabalhe por singularidades e busque justiça também deve recair sobre as outras formas de vida que não as humanas. A crítica antropocêntrica ganha um novo adjetivo, o carnofalogocentrismo:

Se quisermos falar de injustiça, de violência ou de desrespeito com relação ao que chamamos, ainda tão confusamente, de animal - a questão é mais atual do que nunca (e inclui nela, portanto, a título de desconstrução, um conjunto de questões sobre o carnofalogocentrismo), é preciso reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina, no Ocidente, o pensamento do justo e do injusto. (DERRIDA, 2010, p. 36).

A justiça enquanto inadequação, extravasamento, também é adotada por Derrida, que afirma que a crítica ao pensamento do homem branco imperialista não abre apenas a direitos para mulheres, crianças, estrangeiros, etc, mas também às singularidades presentes no meio ambiente. Uma responsabilidade infinita para com todos e sem esquecer dos processos históricos de violência, é a possibilidade do tempo da *Epokhé*, da desconstrução possível.

Derrida vai criticar a perspectiva logocêntrica que busca sempre identificar uma característica do homem que o colocaria numa situação de superioridade, mas que para

o autor esta não seria uma questão para estas correntes filosóficas. Por isso, volta em Bentham⁵⁷ para destacar a pergunta se os animais podem sofrer.

Necessário destacar a própria dimensão da palavra poder neste caso. Enquanto o homem busca mostrar suas possibilidades e, assim, seu poder falar, poder pensar, poder autodeterminar, aqui o poder traz uma perspectiva passiva. Na realidade, o animal está sujeito ao sofrimento.

Estamos nesta guerra, em que o homem tem sujeitado o animal como nunca, e o animal nos olha. A necessidade de pensar essas questões é destacada por Derrida como sua primeira tese no livro.

A segunda tese, por sua vez, seria o tema da limitrofia, “Não apenas porque se tratará do que nasce e cresce no limite, ao redor do limite, mantendo-se pelo limite, mas do que alimenta o limite, gera-o, cria-o e o complica.” (DERRIDA, 2002, p. 58). Da mesma forma como fez em alguns dos seminários do *A besta e O soberano*, Derrida aplica seu método e busca sobrar, expandir o limite, complicar as figuras para apresentar a dificuldade do próprio limite e dos conceitos que são assumidos como verdades. Para isso, denuncia que por vezes o que está por trás deste movimento diz mais do que o próprio limite, expõe essa maneira do ser humano inflar seu ego ao colocar a si mesmo em uma posição teoricamente privilegiada.

O autor deixa claro que não quer negar a ruptura e o abismo que existe entre o homem e o animal. Isso seria contrário ao seu próprio pensamento que sempre busca demarcar a diferença, as heterogeneidades. A sua discussão começa justamente quando há a busca da distinção, o limite, a margem.

Podemos sintetizar a tese de Derrida (2002, p. 60-61) em três pontos:

- 1) a ruptura não desenha duas bordas;
- 2) a margem múltipla possui uma história que não está encerrada e que é antropocêntrica em sua narrativa e nos personagens narradores;
- 3) para além da pretensa borda humana temos uma heterogeneidade de formas de vidas, com estudos que indicam uma complexidade cada vez maior de distinções e classificações. Assim, quando dizemos o termo animal como se tudo do lado de lá da borda humana fosse uma coisa só, falamos algo sem sentido, sem coerência com os

⁵⁷ Em uma medida, as críticas de Derrida a Bentham poderiam ser estendidas às ideias de Peter Singer que apresentamos no capítulo 1, uma vez que a matriz filosófica deste é baseada justamente no utilitarismo desenvolvido pelo primeiro. Assim, no mesmo sentido de Derrida, vemos que Peter Singer ajuda na evolução das reflexões contra o especismo antropocêntrico, mas filosoficamente não estamos alinhados com seus fundamentos.

fatos, queremos apenas reafirmar uma guerra entre espécies a partir do alargamento das diferenças.

De forma quase superlativa, Derrida vai fazer um paralelo entre o animal-máquina e o vírus – um animal não-animal, uma vida não-vida, entre o orgânico e o inorgânico. O vírus que foge dessa classificação vem como algo que pode apagar o rastro do ser⁵⁸, que ficaria além e aquém da questão sobre ser ou não ser um animal.

Derrida segue na postura de expor como a filosofia foi cega ao não tratar o animal enquanto um indivíduo, pelo contrário, sempre se direcionou a eles como bestas, como o oposto do homem. É neste ponto que busca cravar uma nova palavra, o *Ecce Animot*, “Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irreduzível multiplicidade vivente de mortais” (DERRIDA, 2002, p. 77).

Subtraímos de outra citação que a animalidade, o vivente, a condição de um eu que possui sua subjetividade não necessita de um *cogito*, mas de outros elementos que possam se distinguir de meros objetos. De certa forma, o problema começaria aqui, em qual é a essência do vivente. Por outro lado, há uma pergunta que Derrida poderia ter feito e que pontuamos explicitamente: se é necessário estabelecer uma essência, se haveria a necessidade de se desenhar uma margem bem delimitada. A resposta nos parece negativa.

De uma maneira quase que poética, Derrida termina o texto com perguntas que circundam a dificuldade destas diferenças, de se estabelecer quem é o animal e o que ele é:

O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? Quem é? "Isto" corresponde a quê? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o "animal"? Quem é que responde? A referência do que me concerne em nome do animal, o que se diz assim em nome do animal quando se apela em nome do animal, eis o que se trataria de expor a nu, na nudez ou no despojamento de quem diz, abrindo a página de uma autobiografia, "eis quem eu sou". Mas eu, quem sou eu? (DERRIDA, 2002, p. 92).

O fim do texto volta ao início, perpassa pelo meio, termina com perguntas que foram preenchidas, ainda que sem respostas definitivas. Derrida tangencia uma decisão com a crítica desconstrutivista, como é esperado do autor. Nos deixa uma trilha com rastros em que essa história contada pelo próprio ser humano é reduzida em seus fundamentos e conceitos. Ele pergunta sobre o Outro, este que escapa da estrutura

⁵⁸ Esse trabalho foi desenvolvido em sua maioria afetado pelos impactos causados pela pandemia da Covid-19, transmitida pelo vírus SarsCov. As palavras de Derrida não poderiam prever os tempos atuais, mas elas encaixam com grande precisão pelo que passamos.

mítica projetada pelo homem, enfrenta a estrutura do pensamento moderno para expor os problemas dos limites que foram impostos.

Quando o autor traz a leitura de Descartes para perguntar se o animal assim é chamado, e diferenciado do homem, pela ausência de respostas às perguntas, ele critica a ideia de que somente o homem é detentor do *cogito* e, ainda mais importante, se deveria ser este elemento o essencial para se verificar a quem devemos responsabilidades. Nos faz refletir sobre as diversas formas que os animais (no caso, a gata) teriam para nos responder e indagar sobre nós, sobre o sujeito que somos e a quem podemos ser hospitaleiros.

Derrida cita “Há muito tempo, pois. Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro” (DERRIDA, 2002, p. 15). Assim como Lévinas trata o Outro como da ordem do mistério, uma modalidade ética em que não é admissível compreender, as reflexões de Derrida parecem convergir, ainda que vindo de caminho pelo qual Lévinas pouco explorou. É a partir da experiência do olhar de uma gata que é posto em questão parte do preceito filosófico e da racionalidade em relação com os animais não-humanos.

É com a percepção do mistério presente na vergonha do sentir vergonha pela nudez diante de uma gata – destacamos a condição do homem nu – que foi possível pensar um modo ético em relação à vida que está além do seu próprio ser, que fuja da lógica do Mesmo. O homem deposto de seu trono antropocêntrico, o testemunho de um olhar, do Outro, do gato e seu mistério que trouxe o questionamento sobre a responsabilidade do homem perante todos os outros animais.

Trazemos novamente as palavras de Derrida,

Que me dá a ver esse olhar sem fundo? Que me "diz" ele que manifesta em suma a verdade nua de todo olhar, quando essa verdade me dá a ver nos olhos do outro, nos olhos vendo e não apenas vistos pelo outro? Penso aqui nesses olhos que veem ou nesses olhos de vidente cuja cor seria preciso ao mesmo tempo ver e esquecer. Ao olhar o olhar do outro, diz Lévinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que "a melhor maneira de encontrar o outro, é nem mesmo notar a cor dos seus olhos... ", ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação. (DERRIDA, 2002, p. 30).

Para defendermos Lévinas, podemos retirar da concepção da sensibilidade, do mistério, da afecção, dentre outros elementos que aparecem na relação Eu e Outro para crer que há em suas obras elementos para afirmarmos que o gato de Derrida é um Outro para quem temos responsabilidade. E, além de todos estes elementos da teoria

levinasiana que podem ser desenvolvidos ao se pensar a questão animal, temos, ainda, a narrativa de Bobby já citada neste trabalho.

Assim, quando Derrida cunha o termo *Animot*, ele busca dobrar a língua para marcar uma posição contra o gênero, assim como Lévinas sempre criticou, afasta a ideia de categorias para falar sobre o Outro. *Animot* passa a apresentar um estado, uma abertura em que os animais possam ser citados em suas infinitas multiplicidades. Podemos indagar se estariam os homens inseridos no que o termo designa, assim como poderíamos afirmar que se cada humano compreendido como *Homo sapiens* deve ser visto como uma única e irreduzível alteridade, não há razões para que com os animais não humanos esse movimento também não seja feito. É para isso que Derrida cria (descreve como) *Animot*.

Para encerramos essa reflexão com Derrida, trazemos trecho de entrevista do autor que adianta qualquer questionamento feito por quem concordaria até aqui e indagasse sobre uma ética biocêntrica não focada na capacidade de sofrer, como os utilitaristas:

Nada deve ser excluído. Eu disse “animal” por conveniência e para usar uma referência tão clássica quanto dogmática. A diferença entre “animal” e “vegetal” também permanece problemática. Claro que a relação que consigo na expropriação é radicalmente diferente (e por isso é um pensamento de *différance* e não de oposição) no caso do que se chama de “não-vivo”, o “vegetal”, o “animal”, “homem” ou “Deus” (DERRIDA, 1991-B, p. 11).⁵⁹

Conforme vislumbramos, Derrida, apesar de também não se aprofundar sobre, dá abertura para que seu pensamento da *Différance* não se resuma à vida que sofre, ou até mesmo deixa a possibilidade para perguntarmos se a ética é direcionada apenas para a vida, afinal, não trata de um pensamento sobre oposições.

3.7 Humanismo do Outro Homem: por uma hospitalidade estendida

A partir do momento em que as ideias levinasianas nos tocam não podemos mais admitir determinadas estruturas clássicas do pensamento sem críticas, é necessário repensarmos e buscarmos novos caminhos ou pelo menos novas justificações. A percepção de que o homem tem obrigações éticas com o seu semelhante em razão de

⁵⁹ Tradução livre de: “Nothing should be excluded. I said “animal” for the sake of convenience and to use a reference which is as classical as it is dogmatic. The difference between “animal” and “vegetal” also remains problematic. Of course the relation to self in ex-appropriation is radically different (and that’s why it is a thinking of *différance* and not of opposition) in the case of what one calls the “non-living”, the “vegetal”, the “animal”, “man”, or “God”” (DERRIDA, 1991-B, p. 11).

elementos racionalizados e categorizados parece não se justificar a partir da ética que se abre pela sensibilidade. Da mesma forma que não somos responsáveis pelo próximo em razão de uma ideia de contrato social ou de noções de reciprocidade, “O rosto do próximo significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo o consentimento livre, todo o pacto, todo o contrato” (LÉVINAS, 2011, p. 106).

Neste contexto é que nos interpela Jacques Derrida, como em *Força de Lei* (2010) e em *Adeus à Emmanuel Lévinas* (2004), textos em que compreendemos ter a maior proximidade entre ele e Lévinas. Não só por isso, estes dois livros trazem algo estrutural para o pensamento que desenvolvemos aqui nesta tese e que é relevante para a compreensão da justiça, da ética, do acolhimento, da hospitalidade, dentre outros elementos trabalhados por eles e que se interlaçam.

A exposição de Derrida (2010) que reitera como a ética é de uma ordem heterogênea, vinda do Outro, que exige uma decisão sempre pautada na singularidade irreduzível do Outro, é por nós vista como a proposição de Lévinas sobre a política inspirada pela ética, o Direito que exige sempre um novo Dizer.

A justiça como um por vir, como uma promessa, nos termos de Derrida, nos remete a uma responsabilidade infinita que vem aquém e além da política, inclusive após uma decisão do Direito, uma utopia, como diria Lévinas.

Derrida não só desconstrói a noção de animalidade que temos observado na filosofia clássica, como nos dá elementos para continuar esta reflexão, exemplo de seu eterno diálogo com Lévinas. Ele se debruça sobre o animal e não encerra o debate sobre formas de vida de outro reino, como o vegetal. Dentre todos os argumentos que trouxemos neste capítulo, somos compelidos a entender que não há como interpretar Lévinas com uma exegese restritiva, mas sim viva e inspiradora, a partir de sua releitura do humanismo, da justiça e da ética que incluía estas outras formas de vida.

O próprio Derrida (2003, p. 5) faz referência a Lévinas para afirmar que o estrangeiro é quem coloca a questão da hospitalidade. As variadas formas de vida se colocam diante de nós como estrangeiras para endereçar a primeira questão, para indagar sobre o sentido ético a que estamos lançados. As reflexões recentes que diversos pensadores têm realizado, como expusemos no capítulo 2, indicam que há movimentos em que o ser humano tem tentado sair de si-mesmo em direção a um suplício contra a violência que cometemos contra o ecossistema e os seres não humanos. Há um endereçamento e uma questão filosófica que não pode ser excluída sem a *Epoché* que nossos dois autores sempre exerceram.

Se há uma questão de tradução em toda a linguagem, como afirma Derrida (2004; 2010; 2016) e a necessidade de endereçarmos ao estrangeiro uma hospitalidade em que haja o esforço de uma ética do próprio endereçamento da comunicação (DERRIDA, 2003, p. 15), então não temos justificativas para encontrar na ausência de uma língua idêntica à nossa um elemento para não agir eticamente em face destes Outros.

Significa dizer que, não nos importa se uma árvore não possui a mesma estrutura linguística que nós, humanos, o agir com hospitalidade nos exige um movimento de tradução em que a impossibilidade de ouvir esta forma de vida se faça possível, da mesma forma como Derrida indica sobre a ética da hospitalidade em face do estrangeiro, que chega com outra língua.

Mantemos o esforço trazido no texto de que não podemos cair na armadilha da totalização e categorização denunciadas por Lévinas, sob pena de sermos hostis. Nos termos de Derrida:

“Digamos sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino.” (DERRIDA, 2003, p. 69).

Em nossa percepção as leis da hospitalidade como formas de concretizar o acolhimento do Outro precisam das condições trazidas pelo Direito, em uma tentativa de fundarmos um novo pacto ambiental, um compromisso em que seja rompido este centramento de valor no ser humano ensimesmado. A política precisa passar por um constante Dizer que reveja o Dito presente hoje, seja nas formulações das regras postas, ou no olhar direcionado pelas normas que estão vigentes em seu momento de aplicação.

A heteronomia ética em Lévinas não nos deixa opção quanto a escolha de quem acolher. “Uma série de metonímias expressam a hospitalidade, o rosto, o acolhimento: tensão em direção ao outro, intenção atenta, atenção incondicional, sim ao outro.” (DERRIDA, 2004, p. 40) vai dizer Derrida ao interpretar as ideias de nosso autor. A intencionalidade em Lévinas, quando vista a partir desta imposição que vem do infinito, inscreve no finito um rastro que não há escolha, o próximo, aquele que a quem devo amor, não é uma escolha, somos refêns. Ao contrário da ideia de que uma autonomia legitimaria a dominação da natureza em virtude da evolução biológica, entendemos que

o desenvolvimento da humanidade nos coloca ainda mais obrigações, exatamente porque quanto mais respondemos, mais responsáveis somos para com todos.

A ética não nos deixa escolha quanto ao fato de termos o Outro a pedir acolhimento, sua fragilidade, o clamor, dentre outras formas de dizer sobre a maneira que qualquer manifestação de vida pode nos afetar a partir dessa fissura da hospitalidade. Temos o dever de oferecer bondade para com o próximo, seja qual for.

Carregamos como peso da existência a condição da hospitalidade. Somos enquanto acolhemos e o acolhimento se dará com o cuidado. Um cuidar que não seja para o si, mas que faça o esforço impossível da doação para com este próximo mais distante, essas formas de vida que são tão violentadas e possuem poucos instrumentos para se defenderem.

Como Lévinas aborda a questão da morada em TI (1980), somos também hóspedes em nossa morada, neste planeta Terra, no ecossistema que estamos inseridos, e que devemos respeito às regras da hospitalidade. O ser humano é, ao mesmo tempo, um hóspede e um hospedeiro quando recebe a face do Outro nas relações constantes com todas as formas de existência.

A bondade ética exige o acolhimento do Outro, um movimento em que a hospitalidade incondicional se faça presente na mesma medida em que também o direito é exigido em razão de tantas Outras vidas em eterna disputa e cooperação no meio ambiente. O terceiro instaura o desafio e a ética exige a responsabilidade, um pensamento convergente dos nossos dois autores recai para um caminhar infinito, de eterna responsabilidade para cada ato do ser humano, por cada interferência nas interações que, por sua vez, impactam nas vidas e no equilíbrio ambiental.

Se Derrida denuncia sobre os riscos que a tecnologia trouxe à interioridade da casa (DERRIDA, 2003, p. 47), estendemos o raciocínio para afirmar que estes riscos que a era do antropoceno trouxe, graças às ações humanas, são manifestações de como somos hostis tanto à nossa morada quanto ao nosso hóspede, uma hostilidade ao quadrado, em que não recebemos bem aquele que vem de alhures e ainda destruimos a morada daqueles que nos recebem. Temos sido o parasita que Derrida imputa (2003, p. 53).

Essa morada dita por Lévinas mostra nossa eterna separação, como uma alteridade, o Eu que pode fruir e está em seu corpo totalmente separado. A morada é um lugar (MELO, 1999, p. 3) que por sua vez é hospitaleira ao Eu, um abrigo que recebe e que permite ao Mesmo abrir as portas para o Estrangeiro. A casa enquanto morada

representa, portanto, uma condição da existência do ser, enquanto elemento da sua subjetividade, ao mesmo tempo que é matéria, que é o lugar em que o Eu usufrui de parte de suas necessidades.

Na Morada o Eu pode recolher-se ao ser acolhido pela casa, o Eu se situa e não pode ser anônimo em sua existência. Nesse sentido, a morada é também um Outro, que acolhe e permite o Eu ser hospedeiro, a habitação se faz enquanto um Terceiro, que precisa ser cultivada para que o Outro, que vem de alhures, possa ser recebido.

Magali de Menezes, ao estudar a filosofia de Lévinas como possibilidade e abertura ao feminino, expõe como a morada teria uma dimensão do feminino, uma casa que é com o Eu hospitaleira. Por isso vemos na morada uma condição ambígua, uma condição de poder receber e ser recebido, o lugar que testemunha e exige o cuidado e o acolhimento ético. Destacamos a interpretação de Magali:

“A casa é "morada", termo que assume uma significação própria no texto, porque possui a dimensão do feminino. A morada não é um edifício frio, uma coisa entre outras coisas no mundo, mas possui o calor da intimidade, condição de recolhimento. É dessa forma que o Eu conquista sua separação definitiva do mundo, pois a morada, ao mesmo tempo que marca um limite, possui suas portas e janelas abertas. O sujeito contempla o mundo agora através das janelas de sua casa.” (MENEZES, 2008, p. 25-26).

Dessa forma, essa nossa casa comum, o mundo que nos acolhe e permite situarmos, no qual o eu “existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa” (LÉVINAS, 1980, p. 137), possui uma dimensão de alteridade a qual é condição da existência humana, seja na construção da subjetividade, ou na possibilidade de um corpo encarnado que precisa se alimentar. A casa não seria hospitaleira, nos termos levinasianos, se não houvesse sua alteridade, se não tivesse a possibilidade de cuidar e acolher. A morada é condição para ser Eu e acolher o Outro, há um compromisso ético de cuidado para com ela.

Mais uma vez, a leitura de Derrida (2004) sobre o tema nos auxilia a compreender que o Eu antes de receber o Outro, é recebido. Aquele que convida o Outro a entrar em sua morada, já foi por esta convidado. Ao apropriar de uma leitura de Rosenzweig, ele vai trazer uma visão sobre a morada em Lévinas, na qual ela é condição de acolhimento, porque ela acolhe e, por isso, podemos ver todos os elementos bióticos e abióticos que compõem o planeta como condição de recebermos o próximo. Assim, a ausência de responsabilidade com a Terra nos levará à nulidade da possibilidade da saída de si e do cuidado para com o Outro.

Acolher e ser hospitaleiro exigiria de nós uma percepção de que antes de mais nada somos hóspedes neste planeta, nesta morada que possui sua dimensão no individual subjetivo e no compartilhamento político desta casa. Ao mesmo tempo que recebemos e acolhemos o Outro animal em nossas relações e interações, enquanto uma espécie que veio após a grande maioria das demais formas de vida, somos também recebidos pelos outros animais e vegetais.

Pensar a hospitalidade incondicional, acolher como manifestação da bondade, tudo isso exige de nós um não fechamento da abertura que é exposta com a chegada do Outro. Pensarmos uma ética para com outras vidas, sermos justos na política, exige esse olhar derridiano e levinasiano. Uma necessidade de sair de si para evitarmos um aniquilamento da vida do planeta em razão de mais ações decorrentes desse pensamento em que Mesmidade imperou.

Antes de adentrarmos em alguns aspectos do humanismo para Lévinas e nossa leitura sobre uma forma de vê-lo a não qualificar o Outro, importante contextualizar a questão do termo.

Segundo Campos e Dias (2022), o humanismo fixou-se como uma tradição de pensamento de forma definitiva no século XV. Para os autores, há um afastamento do modo de compreensão de mundo medieval, com abertura de espaço para a modernidade e para a filosofia que viria em seguida. Os autores colocam algumas ideias como centrais nessa concepção filosófica, como a liberdade, a tolerância, o conhecimento e a igualdade, tudo isso para revisitar o papel do homem no mundo.

Vitoriano Ribeiro (2022-B) anota que o humanismo é compreendido como uma corrente filosófica que posiciona o ser humano como centro, que afirma que toda interpretação somente é possível a partir do homem. Bellei (2022), por seu lado, marca o humanismo como a transição entre medievo e a idade moderna, em que saímos de um sistema do pensamento divino para o humano. Além desta análise histórica, também aponta como tal modo de filosofar está ligado ao renascimento que, por sua vez, como o próprio nome diz, parte de um olhar que já existia na Grécia antiga e seu ressurgimento.

Bellei também associa diretamente o movimento humanista, com importância destacada ao *cogito* de Descartes, ao antropocentrismo, que coloca o ser humano como o centro do universo e a quem tudo pode a partir da razão instrumental. Podemos, ainda, registrar que esse conjunto de pensamentos também buscavam afastar a possibilidade do ser humano ser tratado como um meio, tendo-o valor por si mesmo, deveria ser abordado como um fim, como um valor inegociável a ser protegido.

Por uma outra forma de analisar, com foco maior na biologia e antropologia, Harari (2015) afirma que esta abordagem é uma “crença de que o *Homo sapiens* tem uma natureza única e sagrada” (posição 3601), razão pela qual o homem se coloca separado de todos os demais seres e fenômenos, além de ser a natureza humana a coisa mais importante do universo e, como consequência, tudo ao redor deve beneficiar ao homem.

Com esses elementos e com o exposto até aqui sobre nosso autor, podemos perceber que Lévinas não é contra o humanismo, mas faz críticas e sugere uma revisão aos pressupostos teóricos e a compreensão sobre suas consequências. Como Campos e Dias (2022) também abordam, o humanismo levianasiano passa pela evasão, pela deposição do sujeito egocêntrico.

Em diversos trechos do texto, percebemos que foram deixadas indicações de que nós compreendemos o humanismo a partir das críticas de Lévinas e para além dele, e acreditamos que outros autores também fazem o mesmo, como já citados Haddock-Lobo (2004-B), Ferreira (2008) e Pivatto (2010).

Em *Humanismo do outro homem* vemos Lévinas fazer um contraponto ao humanismo como uma teoria que teria inflado o Eu, colocando-o como o centro de tudo, o ser que tudo poderia dominar. Sua teoria aponta em uma direção que questiona o sentido do humanismo a ponto de inverter sua lógica, sem, contudo, abrir mão de algumas questões inseridas neste debate. Em alguma medida, podemos dizer que Lévinas critica parte do contexto teórico para dar um passo atrás e refundar o sentido.

Sobre o humanismo, Latouche (2009) faz uma avaliação do pensamento e se é necessário superá-lo ou não, inclusive critica modelos de pensar que são antagônicos e reducionistas como antropocentrismo e ecocentrismo, humanismo e antiespecismo, relativismo absoluto e relativismo dogmático, entre outros.

Para o autor, essas classificações são insuficientes, porque o humanismo criou abstrações do que é o humano que traz generalizações e exclui diversos tipos de culturas sob o pretexto de construir direitos universais e o que é a dignidade do sujeito. De certa forma coloca o ser humano como um ser especial diante de outras formas de vida, com valores abstratos e não verificáveis.

Destacamos que Latouche não é totalmente antagônico ao antropocentrismo, mas tenta conciliar uma forma que insira nesta corrente de pensamento a responsabilidade com o ecossistema. Ele sustenta que em alguma medida esse humanismo antropocêntrico criou outro tipo de racismo, que é o especismo. Assim,

ainda que o ser humano possua características e valores próprios, deveriam ser pensadas outras formas de valores sociais que não necessite desqualificar outras formas de vida.

De alguma forma ele também defende uma nova leitura do humanismo em que esses valores humanos não precisem se contrapor com outros seres, da mesma forma que não é necessário antagonizar culturas diferentes. Há, portanto, a necessidade de reavaliar a atual sociedade para reinserir valores de respeito, responsabilidade, altruísmo com outros modos de existência.

Como estamos trabalhando em Lévinas, este modo de valorizar o humano não deveria ser visto através de qualidades do Outro humano, mas de forma diferente, é o Eu que expõe sua humanidade ao passo que é tocado pela face do Outro a partir da abertura da sensibilidade do sujeito. Humanismo é, portanto, a saída de si em direção de um Outro. Esses elementos convergem com o que defenderemos no próximo capítulo, sobre a necessidade de regras sociais que insiram outros valores em que todas as formas de vida possam ser vistas com fim último e não como meio, assim como a matriz filosófica kantiana desenvolveu sobre o ser humano nos últimos séculos. O direito deve, portanto, sempre considerar o valor de cada indivíduo em suas regras.

Em sentido semelhante sobre o humanismo, Derrida fala do movimento no contexto do pós-guerra, na busca do sentido da humanidade do homem, um movimento de pensamento que ganhou espaço nas décadas que sucederam. Ele aponta que apesar disso, a filosofia daquele momento lê de forma equivocada filósofos como Hegel, Husserl e Heidegger, que em suas teorias não falavam sobre a humanidade, mas como alguma forma de lógica (DERRIDA, 1991, p. 156), e não como essências.

Derrida, fundamentado em Hegel, lê a fenomenologia como uma superação da antropologia, ela deixa de ser uma ciência do homem, uma crítica derridiana ao nós que supostamente o homem poderia ser, ou seja, a impossibilidade de uma abstração do coletivo que designe o que seria o humano.

Já em Husserl, ele traz a questão da característica do homem enquanto animal racional e que a história é na verdade a história da razão. Para Derrida, portanto, temos a estrutura de um humanismo transcendental em Husserl, ponto sobre o qual ele também tece algumas críticas, como mencionado, na ideia de que somos um animal autobiográfico.

Esses elementos sobre o humanismo convergem com a maneira que lemos as críticas pontuais à Husserl em TI, aqui Lévinas também expõe suas questões relativas à

intencionalidade e ao Eu que estaria separado da natureza em uma estrutura transcendental, por isso vai reformular a questão, sem abandonar as reflexões do seu professor.

O sujeito do humanismo seria um ser livre que atua com sua modalidade lógica – a Mesmidade. Por isso, no livro, o autor se dedica a apontar por uma inteligibilidade aquém da presença, que seja a partir da presença do Outro e aborde o humanismo sobre outro ponto de vista. Um humanismo em que o humano está inscrito no um-para-o-outro como “um-responsável-pelo outro” (LÉVINAS, 2012-B, p. 14). Lévinas destaca que este humanismo deve ser pensado enquanto uma característica que nós, humanos, temos por sermos abertos à aproximação do Outro e do contato entre peles. Essa experiência a partir do surgimento do Outro, mas que não descreve o Outro. Humanismo aqui, portanto, fala sobre essa estrutura pré-originária do Eu enquanto a abordagem do Outro homem, é sobre o evento de afetação realizado a partir da interjeição feita pela alteridade.

O questionamento causado pelo Outro é o sentido, a pergunta do endereçamento, como dirá Derrida, é a própria experiência do Outro. O sujeito é questão importante para a descrição do fenômeno em Lévinas, apesar do sentido ser o Outro, daí seus apontamentos enquanto uma leitura de humanismo. Uma passividade que faz com que o Eu saia de si para responder. O humanismo deixa de ser a liberdade de poder ser ético, e passa a ser compreendido como a ética que instaura uma liberdade, uma ética em que o comando do Rosto possibilita a liberdade do Eu.

Lévinas além de não exigir qualquer simetria entre o Eu e o Outro, reforça que ela não existe, algo coerente com toda a sua obra. E se, em um momento ele fala sobre este movimento de saída de si como “a minha relação privilegiada comigo mesmo e que me exclui de todo gênero, mostrando que a humanidade não é um gênero como a animalidade”⁶⁰ (LÉVINAS, 2012-B, p. 16), nosso autor está se referindo à responsabilidade, ao sentido ético, à sujeição do Eu à heteronomia instaurada pelo Outro. Afasta-se, portanto, de uma ideia de igualdade entre indivíduos que se sustenta em seu pensamento.

⁶⁰ Como a pesquisa bem aponta, Derrida (2016) poderia questionar essa afirmação. Em alguma medida estamos mais próximos de Derrida por acreditarmos que esta distinção não possui limites como a filosofia tenta construir. De toda forma, essa hipótese não precisa ser confirmada para interpretarmos que em Lévinas isso é irrelevante, a possível ausência de ética do animal para comigo em nada mudaria minha responsabilidade para com ele.

Inadmissível inferir dessa percepção algo que Lévinas afastaria, não é correto acreditar que, se é verdadeira a hipótese de que a condição do animal não humano retire sua responsabilidade, que isso abandonaria também a responsabilidade do homem para com ele. Da mesma forma como Lévinas não condiciona que o Outro seja ético para com o Eu, para que o movimento inverso seja exigível, não podemos concluir que no caso com o animal deveria ser diferente.

A humanidade vem de fora, vem do Outro, da eleição feita ao humano. Como reiteradamente dito nesta tese, é difícil sustentar que Lévinas disse expressamente e de maneira estruturada que o animal poderia ser este que elege o homem, mas, também seria contraditório dizer que a eleição dele – ou do vegetal – por nós não teria um sentido ético. A identidade do homem se dá no Eis-me-aqui (LÉVINAS, 2012-B, p. 17), e não em um eis-me-aqui homem idêntico a mim.

Neste sentido, Lévinas afirma:

“no adiamento ao infinito do Sollen, que decorre do sujeito posto como Eu (Moi), origem de si ou liberdade, se anuncia a derrota incluída no ato humano, e desponta o anti-humanismo que reduzirá o homem a um meio (...) no encadeamento sistemático dos conceitos” (LÉVINAS, 2012-B, p. 78).

Ou seja, Lévinas denuncia que apesar do humanismo buscar reconhecer o sujeito, enquanto cada sujeito, e, portanto, o valor do humano, ele acaba trazendo uma estrutura de consciência que reduz o Outro à verdade do Eu. Esse processo traz reflexo contrário ao movimento pretendido pelo humanismo, razão pela qual o autor faz sua releitura do movimento filosófico para colocar o Outro e sua altura como o Infinito que desperta o Desejo de saída do Eu.

Nilo Ribeiro Júnior (RIBEIRO JÚNIOR, 2019) nos auxilia nesta contextualização e interpretação de Lévinas sobre o humanismo. De forma resumida, para ele Lévinas concebe este humanismo como uma tradição que retira o sacro mítico do centro do pensamento e coloca o logos. Esse humanismo helênico deu ênfase em uma dignidade humana a partir do sujeito autônomo que poderia totalizar todos os saberes, que por sua vez contrasta com a heteronomia que Lévinas tanto tentou expor e defender. Como bem pontua Ribeiro Júnior, esse humanismo levinasiano não esquece, pelo contrário, impõe, a necessidade de uma ação que articule o ético e o político, entre o “Dizer do amor e os Ditos da Justiça” (RIBEIRO JÚNIOR, 2019, p. 8).

O subjetivismo do humanismo que Derrida (2016; 2011) também aponta com tom de crítica trouxe movimentos como a morte de Deus, escreve Lévinas (2012-B, p. 91), o fim da metafísica. Nosso autor traz essas reflexões para nos indicar outro

caminho, ou melhor, outro sentido, de tal forma que não recaia em uma direção oposta, de um cientificismo da neutralidade, do formalismo.

O humanismo levinasiano, podemos assim dizer, é sobre o sujeito que antecede a identidade do Eu, a heteronomia que vem antes, que instaura a liberdade e impede de cairmos em um subjetivismo, mas sem buscar formas de neutralidade. Se nosso autor objetiva reassentar o humanismo sobre uma inversão de sentido, nós precisamos apontar como este sentido não pode ser cego e surdo diante dos Infinitos que tem sido calados e invisibilizados, que são enclausurados dentro do finito da Mesmidade. Por isso trazemos esta pesquisa e as reflexões que dela surgiram, para testemunhar com o próprio autor a necessidade de um humanismo que não coloque o homem como adjetivo do Outro. O Outro enquanto tal, não sendo tematizável, exigiria apenas um “humanismo do Outro”.

Em sentido muito próximo a este que sustentamos aqui, encontramos em Rafael Haddock-Lobo (2007) um trecho de entrevista no qual ele pontua como são importantes as imagens trabalhadas por Lévinas na questão ética e política, porém são limitadas em razão de se prenderem a um face-a-face humano. Lévinas teria feito uma tarefa muito importante à sua época que é trazer ao humanismo a questão do Outro, que até então era presa ao Eu. Todavia, nossa tarefa seria justamente radicalizar a alteridade levinasiana e trabalhar ao modo de pensar totalmente Outro também os animais, vegetais, minerais e alteridades impensáveis.

Esta percepção de uma continuidade crítica do humanismo responderia as críticas de Luc Ferry (2009) aos movimentos que buscam reconhecer valor aos animais e aos demais entes ambientais. Quando este autor reconhece a importância dos avanços trazidos pelas reflexões humanistas, como a premissa que o homem nunca poderia ser um meio para os fins e de ver o valor de cada humano por si, ele acaba por se fechar e não perceber que é possível traçar um caminho que vá além desta lógica, sem a necessidade de excluir estes avanços filosóficos. Por isso afirmamos que reconhecer o valor ético nas outras formas de vida não retira a infinitude no Outro humano.

Lévinas nos mostra um caminho que não permite acreditar no homem (Eu) como o senhor do mundo, “eleito para si mesmo” (2012-B, p. 103). Neste mesmo sentido, temos que complementar o autor, afinal, o sentido para Outro humano seria demasiado limitado e violento para com o sentido das demais faces que elegem o homem e o retira desta posição de pastor do ser e de aquele que irá dominar toda a Terra e as formas de vida.

O fim do referido livro sobre o humanismo levinasiano traz o testemunho dos Salmos de como somos estrangeiros sobre a Terra. Assim como refletimos ao analisar a leitura de Derrida (2004) sobre Lévinas, temos com nosso autor a confirmação de que não podemos esquecer da nossa ambiguidade, por um lado hospedeiro, e por outro hóspede deste planeta. Se a condição de estrangeiro une a humanidade, nossa condição de mais um ser que compartilha a mesma casa, também como hóspedes, nos impõe compromissos com a casa comum.

Por todas essas reflexões que coadunam com os outros tópicos deste capítulo, vemos que a responsabilidade que constitui o homem e lhe dá sentido ao ser dirigida e posta como um-para-o-outro, não exige a complementação homem. Naquilo que a reflexão da ética de Lévinas traz Outro homem, poderia ser perfeitamente substituível por Outro animal não humano, ou Outro vegetal, ou Outra forma de vida. Em síntese, com Lévinas pensamos um Humanismo do Outro.

Ricardo Timm de Souza (2016), escreveu aquilo que chamou de sete teses sobre um imperativo ético radical para a justiça em face dos animais humanos e não-humanos. Destacamos que suas reflexões se baseiam em uma alteridade também radical, como defendido nesta pesquisa.

Souza (2016) inicia sua reflexão a partir de uma premissa retirada de Theodor Adorno que aduz que um dos motivos de ser da filosofia é para fazer a justiça que se daria no olhar de um animal. O autor explica que a tradução do trecho que cita traz consigo muito mais do que o português poderia de imediato transportar.

Para Souza (2016), o olhar do animal representa o mistério, não um enigma, mas um fenômeno que traz à história da filosofia uma tratativa ética e não uma resposta que resolvesse a existência do mistério.

Esse modo de tratar o mistério, como uma modalidade ética, com a alteridade possível, nos remete às reflexões já mencionadas de Derrida (2002), que a partir do olhar da gata, pôs em questão toda a tratativa da filosofia com a racionalidade e os animais não-humanos. O mistério presente na vergonha de sentir vergonha pela nudez diante de um gato. Poder-se-ia dizer, a necessidade de o homem estar nu para pensar um modo ético de tratar a vida que está além do seu próprio ser – o homem deposto do trono criado pelo pensamento moderno.

Nessa busca de uma perspectiva, de uma tratativa ética com todos os modos de vida, entendemos que as sete teses de Souza são um caminho filosófico convergente com o que temos defendido aqui neste trabalho:

Primeira tese - A alteridade se dá a si mesma, e não é dada por nada senão si mesma. (...) Segunda tese - O mundo é mais do que o conjunto de representações que eu possa ter dele, por maior que seja meu vigor intelectual. (...) Terceira tese - A condição de existência dos animais humanos se determina a partir da forma como utilizam seu poder. (...) Quarta Tese - Os animais não humanos são alvo privilegiado do poder dos animais humanos. (...) Quinta Tese - Como toda realidade - não apenas a realidade humana - também os animais não-humanos estão infinitamente além da capacidade de representação que deles se tenha, e o ônus da objetificação é exclusivamente de quem objetiva. (...) Sexta Tese - Como todo o existente, os animais não-humanos têm na sua ansiedade por justiça e substância de sua própria vida. (...) Sétima tese conclusiva - O cuidado adequado dos animais não-humanos pelos animais é um imperativo ético radical. (SOUZA, 2016, 225-229).

Essas teses carregam a profundidade em cada frase, e percebemos que o autor manifesta algumas correntes de pensamento ligadas aos fundamentos que trazemos neste trabalho. Assim, ainda que não haja citação direta à Derrida e Lévinas, a maneira da argumentação defendida no artigo nos faz acreditar que a estrutura desta ética radical em que a responsabilidade e o cuidado se justificam pela alteridade em si, sem a necessidade de justificações que colocam o Outro a partir de qualidades, está fundamentada nas mesmas bases teóricas que expusemos até aqui.

Assim, quando realiza suas críticas ao modo representativo do mundo cunhado por Descartes, na forma como Lévinas nos apresenta, bem como quando defende uma ética radical da alteridade, temos que os passos de Souza podem nos servir como demonstração de que não pensamos de forma isolada, sendo possível teorizar de maneira desconstrutivista a própria ética da alteridade em Lévinas e concluir por uma necessidade de hospitalidade para com outras formas de vida.

Gudynas (2019) nos alerta que o debate sobre a ética ambiental é feito a partir de características dos entes ambientais, com classificações e racionalidades a partir da nossa conceituação, que traz um retorno ao antropocentrismo. Por outro lado, escapar dessa armadilha é possibilitar múltiplas visões e abarcar os valores possíveis. Neste ponto, é que a partir de Lévinas temos como buscar uma fuga do olhar totalitário e violento sobre outros seres, a alteridade enquanto sentido ético exige o rompimento em relação com a Mesmidade e não mais nos permitirá voltar ao antropocentrismo sem uma carga de crítica considerável.

Se destacarmos do mesmo autor que “o biocentrismo postula um igualitarismo entre todas as formas de vida. Isso não quer dizer que sejam iguais ou que suas implicações morais ou práticas sejam idênticas.” (GUDYNAS, 2019 p. 65), temos que os próprios debatedores de uma ética ambiental percebem que a unicidade de cada ente

também exige respostas próprias a essa complexidade de relações com a vida e com o ecossistema. Aqui, mais uma vez, retornamos com Lévinas e nossa proposta de que, inspirados pela ética, todas as formas de vida sejam parte da difícil tarefa de justiça imposta pelo Direito e pela Política, o que implica responder a cada um conforme sua unicidade.

É de destacar que ao estudarmos sobre as relações éticas com os entes ambientais ou os seus direitos, rapidamente há aqueles que questionam como saberemos as pretensões, as vontades destes outros seres. Colocam a ausência de comunicação na mesma linguagem que os seres humanos como um empecilho de assunção de responsabilidades. Se analisarmos a fio as questões levantadas por Lévinas, a comunicação, que para ele deve ser da ordem da ética, sempre trará incertezas. Buscar entender a fome do Outro é sempre uma tentativa atrasada, é testemunhar um rasto. Há para o autor o contínuo risco de um mal-entendido, e, apesar disso, ainda assim a eterna responsabilidade de agir no sentido ético (LÉVINAS, 2011, p. 136).

Fica evidente que a tradução, mesmo que impossível – como diria Derrida, será sempre necessária em qualquer comunicação ética, em qualquer leitura e questionamento prático do como agir, de como se doar em direção ao Outro. Porém, o fato de não termos instrumentos com certeza plena para descobrir a linguagem de outros seres, não nos impede e não pode ser justificativa para desconsiderarmos a ética presente nestas relações.

Por todos os fios deixados por Lévinas, e sob essa desconstrução, não conseguimos encontrar justificativas que não concluir pela hospitalidade para todos. Ainda destacamos:

“O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. Pode falar-se de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra em totalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 273).

Temos em Lévinas o tema da criação, em que todos os seres foram criados (seja por Deus, por deuses, por deusas, pela natureza, pela pacha mamma, por Gaia, etc) e em que todos possuem seus graus de parentescos, cada um em sua unicidade como um ser próprio, dotado de seu corpo e seus dons. O parentesco que não pergunta por espécies e gêneros, classificações e rótulos, que na separação escapa à tentativa de totalização do Infinito.

Enquanto ética, cada ser constitui seu Infinito e “os vários eus não constituem totalidade” (Lévinas, 1980, p. 2740). O agrupamento na família, na sociedade, no múltiplo não permite reduzir a separação de cada vivente em um todo.

Constatar tal fato não retira a questão da justiça e da política, não afasta o fato de que vivemos em comunidade e temos a necessidade de deliberar valores e ações que são limitadas a não conseguirem satisfazer a todos. Lévinas frisa:

“Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma de Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania” (Lévinas, 1980, p. 280).

Haverá sempre a dificuldade constatada pelas correntes de filosofia política em deliberações que trazem o embate sobre valores comunitários e valores individuais. A teoria levinasiana não nega e não resolve a questão como uma fórmula. O que o autor deixa claro é que enquanto ética primeira, a inspiração pelas respostas deve passar pelo esforço da não-indiferença, pelo movimento do Dizer inspirado pelo Rosto. Enquanto tal, quanto mais vulnerável o Rosto do Outro, mas ele exigirá nesta resposta.

Não há solução prévia sobre casos, hipotéticos ou não, em que valores e a proteção da espécie humana são cotejados em face da proteção ao Meio Ambiente ou a seres individualmente identificados na natureza. O que passamos a enxergar aqui é que cada ente é um Outrem, diante de Outros, e do Outro do Outro, exigindo que o cálculo seja justificado.

Lévinas sabe da dificuldade e do ceticismo que o leitor pode levantar, “como opor com a mesma arrogância os princípios universais – isto é, visíveis – ao rosto do outro, sem recuar perante a crueldade da justiça impessoal?” (LÉVINAS, 1980, p. 280). Para responder, ele afirma que o Eu deve manter sua unicidade, afinal, sua responsabilidade é indelegável. A universalidade do Estado não pode ser pretexto para que o Eu renegue sua subjetividade e sua sensibilidade, não é possível esquecer que sou responsável até pela responsabilidade do Outro.

Por todo exposto, por todos os elementos investigados e com o risco de uma repetição, acreditamos que fundamentamos que há no ser humano uma infinita responsabilidade para todas as formas de vida e que este compromisso ético para o qual fomos eleitos deve se manifestar também através das instituições, enquanto Política e Direito, de forma justa.

Compreender o argumento acima como verdadeiro acarreta a necessidade de se revisitar os fundamentos do direito ambiental. Não necessariamente haverá de se alterar todo o *status quo* o qual vivemos, mas, ao menos, um novo argumento para ser posto ou contraposto, e que poderá acarretar alterações normativas ou novas interpretações às normas vigentes.

Sem qualquer intento de esgotar essas infinitas revisões, passaremos a uma exemplificação de aplicação do que aqui defendemos.

4. DIREITO AMBIENTAL E ALTERIDADE: Caminhos não antropocêntricos

Antes de adentrarmos às questões específicas do direito ambiental no Brasil que merecem um novo olhar a partir das ideias defendidas até aqui, precisamos pontuar algumas questões para sedimentar o debate desenvolvido.

Inicialmente, trazemos que discordamos daqueles que selecionam algumas frases de Lévinas para fundamentar que a ética da alteridade restringe o Infinito à figura humana. Apesar de reconhecermos que este movimento é possível, acreditamos que ele essencializa o autor e o torna sagrado. Preferimos ler sua santidade, trabalhar a ética de Lévinas como o sentido, a saída de si, o desinteressamento como possibilidade de resistência do Outro, o rompimento da lógica da Mesmidade.

Por isso nosso esforço é de analisar a teoria ética em Lévinas como uma construção sobre o sentido. Até aqui apontamos que essa leitura não é isolada, e que a partir dela, para darmos mais um passo contra o domínio do ego, precisamos retirar as óticas do Mesmo no movimento do sair de si para não negarmos que existe responsabilidade para com Outros que não o ser humano.

Nesta empreitada, tendo em vista que nossa pesquisa busca uma construção de duas vias, em um esforço transdisciplinar, também é importante compreender qual o impacto desta ética para o Direito. Por isso, destacamos que Derrida nos auxilia como um intérprete de Lévinas, em especial com a obra *Força de Lei* (2010).

Destacamos que, se por uma via Derrida também é trazido como alguém que tenta desconstruir essa ótica egocêntrica do Mesmo na relação com o Animal – também visto como *Animot* – e deixa traços sobre a relação com os vegetais, temos nele uma maneira de Dizer mais sobre a (im)possibilidade de um Direito justo a partir da ética de Lévinas.

Assim, compreendemos que os dois autores não são equivalentes e possuem suas divergências, mas em especial na maneira como alteridade/*Differánce* e política/justiça se apresentam para Lévinas e Derrida, respectivamente, há proximidade suficiente para que um reforce o outro naquilo que sustentamos aqui.

Por isso, afirmamos que a justiça no Direito é uma impossibilidade, é um lugar da utopia. Porém, essa utopia deve servir como sentido, afinal, inspirada sempre pelo Outro, movida pelo Desejo do Infinito. Afirmar tais questões é reconhecer que as instituições do Estado são pautadas pelo exercício da universalidade e da violência em

seu primeiro momento, tendo a possibilidade de redenção a partir da inspiração pelo Rosto do Outro, pela não-indiferença.

Compreender que existe uma face não humana clamando por ética, a retirar o Eu do seu império de tudo poder, traz consigo a responsabilidade ampliada por novos Outros e Terceiros. Ser ético, nesta percepção, abalará a base do direito ambiental que seja fundamentada em uma ideia antropocêntrica que compreenda o ser humano como fim último das normas ambientais. Neste ponto, temos a segunda tese a qual defendemos: se a ética da alteridade põe no olhar dos demais entes ambientais um sentido da responsabilidade, o Direito precisará trazer respostas não antropocêntricas em seus comandos normativos.

Se uma árvore poderá ser vista como um Outro, assim como também o é o estrangeiro, um novo elemento deverá ser calculado no momento da criação das normas ou da tomada de decisão, por exemplo. Só assim poderemos dar passos no sentido deste não-lugar, desta utopia chamada justiça.

Por isso, também, no decorrer da pesquisa⁶¹ percebemos que inclusive a distinção entre antropocentrismo, ecocentrismo e biocentrismo pode padecer de caixas conceituais que apenas reproduzem a lógica anterior de classificações.

Apesar disso, se percebermos a limitação e como as teorias têm sido justificadas, os argumentos das teorias antropocêntricas se afastam do nosso marco teórico, do argumento central que construímos no capítulo anterior. Não conseguimos conceber como é possível falar de justiça se a justificação e prática do Direito se fizer sob premissas em que a vida não humana é tratada apenas como meio para a satisfação dos desejos do ser humano. Por outro lado, biocentrismo e ecocentrismo parecem operar em um dualismo que se aproxima das polêmicas entre teóricos do liberalismo e do comunitarismo⁶².

O debate sobre as duas correntes fugiria ao objeto do presente trabalho. De toda forma, com o que expusemos no capítulo primeiro é possível identificar que há um embate entre aqueles que compreendem que o Direito deveria priorizar as garantias individuais de cada animal ou a respectiva vida quando contraposto com bens jurídicos que afetariam todo o equilíbrio do ecossistema, enquanto para outros seria o oposto, o

⁶¹ Essa percepção foi reforçada com as indicações dos professores da segunda banca de qualificação, aos quais sou grato pelo debate, professoras Maria Helena e Tereza, e professor Álvaro Ricardo.

⁶² Com Habermas (1995) é possível visualizar que na corrente liberal a normatividade jurídica funda-se a partir de direitos individuais que buscam a afirmação do sujeito a partir de prestações negativas do Estado. No comunitarismo, por sua vez, os valores da coletividade ganham mais relevância e preceitos morais comuns são tutelados, inclusive com redução do âmbito das normas de direitos individuais.

bem estar da sociedade como um todo teria mais valor do que um único sujeito e por isso a proteção primeira ao equilíbrio ecológico. Ou seja, vemos um movimento análogo ao debate entre quais direitos devem prevalecer em conflitos normativos, o de indivíduos isoladamente ou da sociedade enquanto coletividade.

Aqui, bio e ecocentrismo encontram limitações muito próximas, e com base nas leituras expostas no capítulo anterior, percebemos que não há resposta pronta para nos posicionarmos com uma ou outra, o que reforça a necessidade do rompimento desta separação. Em alguma medida, assim como Cruz e Duarte (2013) utilizam a expressão além do positivismo jurídico para mostrar a insuficiência do termo pós-positivista para pensar com Lévinas, podemos dizer que é necessário ir além do bio e econcentrismo. Operar no antagonismo também é uma maneira do Mesmo em colocar Eu contra Eles.

Essa análise precisa ser feita considerando que a própria ética em Lévinas aborda a face do Outro como aquela que exige tudo do Eu e este, por sua vez, deve tudo a ela. Por outro lado, Lévinas não é ingênuo e não esquece a realidade que possui um lado pragmático⁶³, que é a face do Terceiro. Esse, por sua vez, está sempre presente, irá incessantemente exigir justiça, o que trará a necessidade de instituições que estabeleçam regras e busquem alguma estabilidade social.

O paralelo que fazemos, portanto, é que se na ordem da ética deveríamos tudo a um animal ou a uma floresta, na ordem do político também devemos a outros seres humanos famintos e necessitados. Se no plano ético poderíamos dizer que a vida possui um valor absoluto por si, no plano da política temos como afirmar que existirão limites na busca de um equilíbrio ecológico, de uma sociedade sadia. Sem sobreposição de um pelo outro, teremos a difícil tarefa da justiça.

Não seríamos coerentes com Lévinas se tratássemos a questão só como ética ou apenas como política. A complexidade de sua teoria e a dificuldade na decisão está especialmente neste ponto. Assim, a vida de cada indivíduo possui valor e não pode ser tratada com indiferença, da mesma forma que não é cabível analisar a relação com o meio ambiente de forma projetada e romantizada, afinal, os sistemas e as interações colocam cooperação e competição, uma transformação contínua, em que cada ação humana trará impactos consideráveis. Perceber isso é assumir uma responsabilidade em

⁶³ Trouxemos no capítulo anterior entrevista de Lévinas (2002) em que ele é explícito neste ponto, no qual o Terceiro exige algum nível de pragmatismo do Eu, inclusive em busca da justiça. Neste sentido, afastamos a ideia de que em Lévinas poderíamos recair em um vazio prático no qual o Direito não teria como operar. Ainda, é também nesta interpretação que pensamos ser conciliável o movimento feito por Derrida (2010), de utilizar a noção do Terceiro para falar da desconstrução no caminhar da justiça.

que o valor da vida inspire o cálculo para fazermos parte de um equilíbrio ecológico, em vez de continuarmos a depredar toda uma rede de vidas em que tentamos nos colocar do lado de fora.

Para melhor explicitação destas ideias, bem como para propor visões que possam enriquecer o direito ambiental que vá além do bio e ecocentrismo, sem recair no antropocentrismo, é necessário trazermos alguns debates existentes no cenário. Os próximos tópicos buscarão testemunhar o que colocamos como o resultado desta responsabilidade em nossa visão sobre preceitos de uma ética do cuidado e como o direito ambiental poderá seguir de maneira mais justa.

4.1 Por um direito ambiental do cuidado e da responsabilidade

Se a ética da alteridade apresenta uma face da doação irrestrita, do sacrifício infindo no face a face, o terceiro pede justiça, que por sua vez precisará de uma linguagem para se apresentar no Direito.

Acreditamos que as normas jurídicas precisarão assumir um papel ético no qual o ser humano terá lugar de cuidado e de responsabilidade para com toda a vida. Ademais, essa leitura não deve vir desacompanhada do que foi dito até aqui, de tal maneira que ao sair da Mesmidade, assumir este papel de tutor apenas se dá como ação do homem sem esperar contrapartida, sem se colocar em uma situação de privilégios, mas em um lugar de excesso de responsabilidade.

Se o Eu não pode falar sobre o Outro no plano ético, mas apenas exigir no plano político que o Outro respeite seu Próximo, então o Direito tem o dever de ser um conjunto de normas em que o homem mostre seu cuidado para com todas as formas de vida e para com o planeta.

A leitura do Papa Francisco (2005) expôs como o homem deixou de admirar os entes da natureza e de se perceber como parte de uma grande casa comum. Ao contrário, há uma busca incessante em instrumentalizá-la e mostrar seu poder perante os mais necessitados. A reflexão ética do texto coloca que todas as criações divinas merecem ser tratadas com o devido respeito e que ao homem foi confiado o cuidado. Assim, o sujeito que não sabe demonstrar compaixão com os animais, por exemplo, não saberia mostrá-la para com outros humanos:

"Além disso, quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído desta fraternidade. Portanto, é

verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros seres humanos. O coração é um só, e a própria miséria que leva a maltratar um animal não tarda a manifestar-se na relação com as outras pessoas." (IGREJA CATÓLICA, 2005, p. 72).

Neste sentido é que o direito ambiental deve servir a um papel fraterno e não apenas simbólico. Os institutos precisam ser criados, pensados e interpretados como maneiras de se estabelecer uma relação na qual a espécie humana seja apenas mais uma dentre infinitas outras e, como consequência, que no âmbito jurídico sejam pensadas medidas que privilegiem a vida e suas relações.

Maria Helena Megale (2019) também defende que nossa postura na Terra deve ser de cuidado para todos os viventes. Fundada em Lévinas, ela traz que a ética da alteridade não questiona sobre reciprocidades e que devemos articular o direito com a ecologia no intuito de criarmos instrumentos de proteção que efetivem este labor em prol do cuidado para com o meio ambiente em “sua plenitude e inteireza” (MEGALE, 2019, p. 19).

Seguimos estes passos para pensar todo o conhecimento produzido pelo homem, os elementos levantados pela ecologia devem ser utilizados de tal maneira que sirvam a um sentido, que busquem cuidar do Outro e do Terceiro, que busquem um ambiente sadio e equilibrado na medida da possibilidade.

Paula Bastos (2017) anota em sua tese, quando reflete sobre a natureza complexa dos seres vivos e a importância da proteção ao meio ambiente, que o cientificismo ratificou “a tradição moderna, racional, enaltecida do homem e de seus avanços” (p.156), e ao assim fazer abriu “espaço para uma velada dinâmica arrebatadora do agir humano, que prescinde de sua vontade e ameaça relegar o ser ao eterno abandono.” (p. 156). O que seria a essência da técnica moderna em Heidegger.

Ora, essa denúncia do tecnicismo feita por Heidegger converge para criticarmos a lógica do mesmo, na qual está inserida a ideia antropocêntrica no direito ambiental. Assim, com Lévinas e Derrida, é possível traçarmos um caminho para sairmos desse abandono eterno e irmos em direção a uma eterna responsabilidade para o Outro, inclusive às demais formas de vidas.

Assim, ao utilizar do direito ambiental para discutir a teoria da justiça e em como o Eu impera aniquilando o Outro, desde o pensamento cartesiano, a importância do estudo mostra-se não só no plano teórico, mas a cada dia, na urgência de pensarmos a relação do homem com a natureza.

Para alcançarmos esse cuidado de forma desinteressada é necessária a revisitação do sentido do próprio Eu diante dos Outros ainda mais diferentes. É importante que essa percepção de que o homem é mais um integrante do mundo e possui a possibilidade de agir eticamente seja assumida como responsabilidade infinita e amor. Em uma maneira simples de Dizer, amar o mais próximo e semelhante é em alguma medida apenas o conforto do egoísmo, sendo necessária doação justamente aos mais distantes e diferentes.

Assim como Lévinas mencionou em entrevista, Leonardo Boff (1999) aborda a palavra amor e diz como ela é uma palavra gasta em nossa linguagem. Apesar disso, Boff mostra como esse modo de agir no mundo é também presente em uma análise biológica da vida, seja em seres considerados menos complexos ou entre os seres humanos.

Esse amor como manifestação dos seres vivos é exposto a partir da análise de como há sempre possibilidades diferentes de aberturas de um ser para com o outro, como forma de manifestação de com-vivência e co-munhão com o Outro. Assim, apesar de ser presente na natureza o estado de luta contínua pela vida, o que pressupõe também disputas, para o autor a persistência da vida dos indivíduos passa pela cooperação.

Em análise de outra via, mas que também tangencia essa afirmação, Sidarta Ribeiro (2022-A) mostra que apesar de em diversos momentos a disputa e o espírito de luta pela vida terem se dado em uma lógica na qual o mais forte sobreviveria, há diversos momentos da história da humanidade⁶⁴ em que é justamente o oposto, o cuidado e a cooperação que possibilitaram uma evolução da sociedade.

Este autor ainda destaca que, em momentos como o de agora, no qual existe um total de recursos acumulado (além de conhecimento e cultura), a análise histórica aponta que há muito mais vantagem evolutiva no trabalho cooperativo, no qual os mais fortes auxiliam o desenvolvimento dos mais fracos sem que isso lhe traga qualquer prejuízo na qualidade da sobrevivência.

Neste sentido, Sidarta mostra que em uma sociedade de grande concentração de riquezas e com tamanho capital deveríamos imediatamente parar de explorar o mundo e começarmos a usufruir de forma planejada e com novos modelos econômicos, em uma

⁶⁴ A perspectiva antropocêntrica também domina a linguagem. Esta tese é escrita em um *software* que possui indicação de erros de português, e por sua vez sublinha que “história da humanidade” seria redundância. O que parece é justamente isso, nada existe antes e para além do homem, o ser humano dominou até mesmo o tempo, sem lembrar que o meio ambiente e seus demais habitantes já existiam antes do *Homo Sapiens*, e provavelmente existirão depois...

ética em que a solidariedade se dê para com os mais fracos, inclusive de outras espécies que não só a biológica. Esse amor precisaria ser transformado em regras sociojurídicas que representem este cuidado.

Voltando a Boff (1999), se os hominídeos de milhões de anos conseguiram evoluir graças ao espírito de cooperação entre si, é necessário urgentemente que esse amor para com o próximo seja dado, que possamos dar espaço para essa modalidade ética de manifestação da nossa existência. Embasado em Maturana, ele nos mostra como os valores competitivos estimulados por um pensamento moderno e neoliberal acabam por mostrar a pior face da espécie humana, que é a negação do amor e do cuidado, um caminhar que destruirá a si, e antes levará boa parte da vida do planeta.

Nesta preocupação com o cuidado, nos chama a atenção a forma como Boff (1999) menciona que nosso próprio olhar sobre a natureza é permeado por uma cultura que já parte de conceitos e que todos eles são insuficientes para abordá-la corretamente. O autor diz, inclusive, que se analisarmos a natureza com uma ótica biocêntrica, também teríamos uma análise equivocada, uma vez que seu equilíbrio se dá na dinâmica da vida e da morte, sendo as manifestações organizadas de vida apenas uma ótica da natureza, que oculta outra.

Podemos reforçar o que concluímos anteriormente, sermos críticos do olhar antropocêntrico com o meio ambiente, seja pela ética ou pelo direito, não poderia nos levar a adoção do biocentrismo ou do ecocentrismo sem percebermos suas limitações e violências. O universo em sua contínua expansão e transformação possui incessantes trocas e suas infinitas faces. Cuidar eticamente da natureza exige de nós o esforço árduo em retirar nossa lógica de conceituação para enxergar essas demais manifestações de vida, ainda que na morte. É necessário que o direito ambiental apresente o cuidado com todas as formas de vida, mas também com as relações existentes. Como ele aponta, até mesmo a morte necessita de algum cuidado por nós e atenção pelo direito. Talvez assim teríamos um caminho para o além do eco e biocentrismo.

Caminhamos aqui com Boff para reforçar que devemos utilizar da nossa capacidade intelectual para perceber os momentos de equilíbrio autopoietico ou os momentos limítrofes do sistema, e assim construir e aplicar um direito que seja sensível a todas essas particularidades sistêmicas ou individuais daqueles que compõem o meio ambiente, em que seja possível pensar um futuro equilibrado, mas que também leve em conta o sofrimento de cada ser.

Se Boff por um lado diz que só a racionalidade não é suficiente, afinal, ela nos trouxe ao cenário atual que descrevemos no primeiro capítulo, sendo importante a ética do cuidado, que coloque o homem como agente responsável pelo próprio futuro, e para isso ele também precisa sentir-se natureza. Por outro, com Derrida, pensamos que essa percepção de um sujeito que está inserido neste planeta precisa ser inspirada também pela *Differánce* para com esse Outro que clama por cuidado. O infinito presente no Outro não pode ser silenciado, precisamos lutar contra a totalização da alteridade do mais diferente. Com Lévinas afirmamos que qualquer norma de direito ambiental que presuma mais valor ao ser humano em relação aos Outros seres é injusta.

É por isso que a ética do cuidado é também direito, enquanto elemento que inspira, que questiona, que vem criticar o texto normativo ou a decisão que instrumentalize outras formas de vida apenas para a satisfação dos interesses dos humanos. A norma que parte da pergunta da utilidade como questão primeira nega a ética e, portanto, mostra a pior face do ser humano. O direito ambiental precisa de uma vigilância eterna, um cálculo hercúleo, em que as formas mais necessitadas de vida e de interação ecológica sejam pensadas a partir das suas urgências. Em uma linguagem levinasiana, é necessário darmos do nosso pão ao próximo.

4.2 Direito ambiental, solidariedade e políticas públicas

Em um exercício reflexivo deste direito ambiental que promova o cuidado com outras formas de vida e com o equilíbrio ecológico como compromisso e responsabilidade, é também importante buscarmos o parâmetro normativo fundamental da Constituição que, ainda que seja interpretada no conjunto das demais normas, é a base do nosso ordenamento jurídico e estabelece um limite e norte dos caminhos jurídicos possíveis.

Assim, o art. 3º do texto constitucional vigente traz objetivos fundamentais da nossa república, dos quais destacamos o primeiro: “I – construir uma sociedade livre, justa e solidária” (BRASIL, 1988).

Eros Grau (2015, p 212) trabalha essas finalidades sob a ótica do direito econômico e constitucional. Para ele, tal dispositivo tem caráter normativo e exemplifica a característica de Constituição dirigente presente no texto de 1988. Isso, porque a partir deste parâmetro a ser alcançado, o Estado deve prestar ativamente

serviços públicos para a realização destes direitos materiais. Daí a importância de políticas públicas que possam concretizar essa tríade dita no referido inciso I.

Para o autor, o Estado fica vinculado a garantir uma liberdade real para o indivíduo e para a sociedade, uma justiça social a corrigir distribuições econômicas e uma solidariedade que não afaste os homens uns dos outros, mas possibilite a convivência fraterna.

Ainda, vale destacar, primeiro que a análise do autor não é focada nos pontos que analisamos nesta tese, o que justifica o olhar da fraternidade entre homens sob uma ótica que não pensa a ética primeira, razão pela qual adiante proporemos nova leitura. Todavia, importa perceber que Eros Grau (2015, p. 25) realça que os valores liberais advindos na modernidade cunharam uma fraternidade antagônica, uma vez que os valores da liberdade foram preenchidos de forma egoísta, a partir da ideia de competição econômica.

Sem traçarmos uma interpretação essencialista do inciso I do art. 3º da CF, podemos retirar da sua leitura uma hermenêutica conciliável com o que aprendemos com Emmanuel Lévinas, a partir das observações de Eros Grau e analisar de forma transversal no direito ambiental. Dizemos isso, primeiro, porque não há que se falar em sociedade livre sem que esta seja justificada com a justiça e com a solidariedade.

Desta forma, não há liberdade que não seja responsável – justa. As ações em uma sociedade – que não oculta o Rosto do Outro – serão primeiro solidárias com o Próximo para depois buscarem justificar o livre arbítrio, afinal, temos uma ética heterônoma a questionar a esfera da política. A ética primeira como inspiradora do Direito traz esta obrigatoriedade, motivo que nos impede de ler as palavras de Eros Grau sob este viés, no qual liberdade, justiça social e fraternidade ganham mais nuances.

Neste raciocínio, no plano político, em que não há mais exigência da doação eterna pela ética, temos a solidariedade como espaço de uma justiça utópica. Como Sarlet e Fensterseifer (2019) explicam, nossa Constituição tenta conciliar os direitos fundamentais que trazem valores liberais e ecológicos, e coloca o Estado como um garantidor destes direitos. A força-de-lei trazida pelo texto constitucional de 1988, neste sentido mencionado pelos autores, em nossa visão coloca o poder estatal em uma posição de um sujeito que deve cuidado e solidariedade.

Como os autores mencionam, a solidariedade do art. 3º deve ser lida em conjunto com o art. 225, de tal forma que o direito tutele os direitos fundamentais de

todas as formas de vida e um meio ambiente ecologicamente equilibrado com vistas às presentes e futuras gerações. Sarlet e Fensterseifer mencionam que a modernidade deixou ainda inacabada a promessa da liberdade, igualdade e solidariedade, tendo se esforçado para cumprir as duas primeiras, ainda que sem dar conta.

Por isso a solidariedade é não só uma exigência ética, mas também uma necessidade para trazer integralidade à liberdade e igualdade (SARLET e FENSTERSEIFER, 2019, p. 84). Por fim, eles apontam que a solidariedade não pode se ater ao plano ético, deve ganhar força normativa, uma vez que compõe o arcabouço jurídico e que garanta, principalmente no plano ecológico, direitos (multidimensionais) intrageracionais, intergeracionais e interespécies.

Em nossa visão, a leitura que fazemos desta perspectiva é que, além desta necessidade da solidariedade como possibilidade de uma sociedade mais justa, ela é também um dever ético do qual o Direito não pode se eximir. O direito ambiental do cuidado deve ler os dois artigos constitucionais como uma positivação do dever ético para com os Outros, um movimento em que o ser humano não tem a opção de se colocar na posição de privilégio de direitos. Ao contrário, como seres que devem obrigações, nós seres humanos temos o peso da responsabilidade antes de exigir qualquer direito.

No exercício deste dever de ser responsável e de cuidar desses direitos multidimensionais, o Estado tem como ferramenta possível a criação de políticas públicas que possam pensar de forma sistêmica sua atuação em nosso mundo a partir das leis. Como mencionado acima, concordamos com Eros Grau (2015) que o caráter dirigente da nossa Constituição traz como consequência a prestação de ações positivas do Estado para garantir a efetividade das normas presentes em seu texto.

Neste sentido, podemos aprender com Davi Lelis (2019), que desenvolveu tese em que traça parâmetros sobre atuações estatais legítimas para a elaboração de políticas públicas e intervenções na vida dos cidadãos. Nesta oportunidade, ele investiga e testa suas ideias com base principalmente nas informações sobre a ocupação das terras brasileiras, o modelo de produção agrícola, quem produz e como a relação da riqueza produzida é distribuída na produção alimentar no Brasil.

Trazemos a obra por alguns elementos, em especial pelo fato de o autor não ver o Estado como um ente neutro, pelo contrário, ele percebe como a partir da Constituição de 1988 abrimos a possibilidade de um espaço político democrático que busque fazer justiça social a partir da esfera pública. De tal forma que nos parece conciliável com

este princípio da solidariedade intergeracional⁶⁵ como norma constitucional que impõe ao Estado o dever de proteger todas as formas de vida e as condições de um equilíbrio ecológico.

Além disso, o autor utiliza de alguns pressupostos teóricos e dentre eles baseia-se em Lévinas para contrapor a políticas públicas que sejam fundadas na lógica majoritária de uma economia da engenharia, que por sua vez é a concepção da intervenção estatal com foco apenas e tão somente no crescimento econômico.

O conceito, que é importado de Amartya Sen, opera em oposição e sobreposto à uma ideia de ética da economia. Dessa forma, enquanto no primeiro modelo são observados apenas parâmetros ligados a quantidade de recursos e máxima eficiência, no segundo os aspectos econômicos são lidos como instrumentos para alcançar justiça econômica, sociais ou morais. Dessa forma, como aponta Lelis (2019), não existe uma separação pura e rígida entre as formas de realizar escolhas econômicas, mas é possível analisar criticamente em que medida as escolhas são mais ou menos pautadas na engenharia da economia.

Assim, ao utilizar da ética da alteridade, Lelis traz uma proposta em que o Estado não só pode, mas deve agir em prol da concretização constitucional fundamentado em uma ética primeira. O Estado, como um modo de ser do Eu, criado e instituído no âmbito da política, pode justificar-se com uma atuação que saia de si em direção ao Rosto. A consequência é uma postura estatal que coloque a ética como orientadora do sentido, em especial que fundamente as escolhas econômicas e retire o império da economia de engenharia.

Esta ética primeira citada pelo autor é a mesma a qual abordamos nos capítulos anteriores, em que o Eu busca a saída de si para dar ao Outro, o mais necessitado, o pão que tem de comer para alimentar aquele que passa fome. A ética primeira é responder o clamor daquele que interpela com o não-matarás. O direito neste contexto é ao mesmo tempo instrumento de realização de uma justiça que dê dignidade a cada sujeito e possibilidade de manifestação da responsabilidade ética.

Neste primeiro momento, trazemos esse olhar para reforçar que, ao falarmos de Direito, de política em termos levinasianos, não podemos esquecer da necessidade de um Estado que se justifique nos moldes éticos, que busque dar ao mais necessitado por

⁶⁵ O termo solidariedade intergeracional utilizado por Sarlet e Fensterseifer (2019) enquanto princípio jurídico deve ser lido de forma ampliada, como consta no próprio texto, em que o intergeracional representa não só a responsabilidade intergeracional, como também interespecie.

meio de políticas públicas no intuito de realizar justiça social, concretizando o cuidado e solidariedade.

No que diz respeito ao papel do direito ambiental, que possui diversos instrumentos nas esferas administrativa, penal e cível, é importante perceber sua interseção com múltiplas dimensões da sociedade e de sua relação com a economia. Essa nossa análise permite que não sejamos acusados de estarmos descolados da realidade, ao mesmo tempo em que evocamos que o modelo econômico também precisa respeitar a ética, que por sua vez deverá ser interpelada pelo Estado para que o crescimento econômico não seja argumento insuperável no debate sobre as possibilidades de intervenção do Estado.

Ao dizermos que a economia deve respeito à ética, é necessário que vejamos este respeito como imperativo, como mandamento. Se a ética em Lévinas é a própria filosofia primeira, é o que justifica a liberdade e orienta o sentido das escolhas no âmbito político, então temos que qualquer progresso econômico, crescimento, ou indicadores que demonstrem mais riqueza são um contrassenso se não servirem para trazer dignidade aos corpos presentes na sociedade, entre aqueles que também nascem pertencentes ao mesmo meio ambiente, originariamente comum a todos.

Medidas estatais que sejam direcionadas por uma ética do cuidado e consequentemente respeitem as diversas formas de vida, terão que levar em conta que o Estado precisa ir além de custos e benefícios, a ele é exigido justificação aos infinitos Rostos que são afetados pela ação e omissão pública, são necessárias medidas que fujam da lógica utilitarista da economia da engenharia e encontrem um *ecos* ético, como diz Lelis (p. 77, 2019). O ente estatal está sempre diante de um Rosto a interceder por correção de desigualdades socioambientais⁶⁶ e diante de um Terceiro que cobrará a justiça a este Rosto.

Nossa leitura do referido autor extrapola os limites por ele explicitados, mas segue os mesmos passos, de uma crítica a um pensamento utilitarista egóico, em que nossa sociedade justifica crescimento econômico por teorias que anulam os Rostos e os tratam com indiferença. A lógica da Mesmidade se manifesta pelo Estado ao passo que os números são lidos por absoluto, sem um sentido em que passe pela fome, pela falta de acesso à terra, pelo acúmulo de riquezas que proporcionalmente em nada (ou quase

⁶⁶ Os termos do direito ambiental utilizados classicamente, como socioambiental, precisam ser lidos dentro do contexto da presente tese. Assim, socioambiental somente passa pelo crivo de uma ética não antropocêntrica se percebermos que o âmbito social construído pelos seres humanos não pode ser separado do meio ambiente no qual estamos inseridos e fazemos parte.

nada) é traduzido à coletividade, pela agressão ao solo com agrotóxicos, pela matança de centenas de milhares de vidas para a produção de elementos supérfluos.

Lelis (2019) utiliza dados e informações sobre o acesso à terra, a produção de alimentos e de políticas públicas de acesso ao crédito para apontar como esta política nacional é limitada e não busca atender aos anseios do Outro. O autor, que foca nesta perspectiva agrícola e agrária, acusa o Estado brasileiro de ter um histórico tímido de políticas públicas, e quando elas aconteceram quase sempre foram fundadas em uma economia que não enxerga os anseios dos mais necessitados, ao contrário, que ao focar em números relativos ao crescimento econômico, invisibiliza a face daqueles que são afetados pela economia.

Essa crítica, que por nós é endossada, precisa ser extrapolada, para percebermos como são ausentes políticas públicas que busquem abarcar a necessidade de todos os Rostos, o que ao nosso ver exigirá a integração de medidas estatais que não só respeitem regras de tutela ambiental, mas realmente promovam um equilíbrio ecológico e valoração a cada vida que conosco compartilha o meio ambiente. O Estado precisa ser o primeiro a promover e exigir um sentido, fundado na ética, em que o desenvolvimento seja pautado no cuidado. É necessário abandonar a ideia de crescimento ilimitado, por uma percepção de desenvolvimento ético.

É importante que o Direito não seja apenas um limitador de ações, mas que também promova a possibilidade de surgimento e desenvolvimento da vida em sua diversidade. Se falamos em solidariedade intergerações e espécies, se pensamos em desenvolvimento sustentável, não haverá possibilidade de realização destas promessas sem ações coordenadas e projetadas. A construção de um futuro diferente do que vivemos não se dará de forma automática, mas diante de normas que orientem para o sentido da responsabilidade.

A eficiência estatal não deve ser traduzida como lucro (LELIS, 2019, p. 79), mas como correção das injustiças, trazer ao discurso aqueles que são silenciados, proteger aqueles que não possuem forças para se defenderem. O Estado tende a criar mais segurança social e justiça se buscar mais cooperação, ao invés de se posicionar de forma neutra em uma competição na qual nenhum participante é igual. A riqueza econômica concentrada nas mãos de poucos e diante da miséria e da morte de muitos não pode ser encarada como uma possibilidade em uma sociedade justa, em um ambiente com este cenário certamente prevaleceu a lógica do Mesmo.

Se estamos a pensar um caminho que seja do cuidado, que seja de respeito às manifestações de vida presentes ao nosso redor, tudo isso sem desconsiderar nossa própria espécie, nos parece sem sentido a lógica de um crescimento pelo crescimento, como aponta Lelis (2019, p. 80), que denuncia como é insustentável esta medida.

É o mesmo sentido que traz Latouche (2009), em seu *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, livro no qual o autor expõe diversas falácias que fundam nossa sociedade, em especial naquilo que rege a economia, nossos costumes e valores. De uma forma bem sucinta, podemos afirmar que a obra consiste em uma crítica à ideia de um crescimento econômico eterno, que apenas se retroalimenta, como uma meta da sociedade.

O autor diz que diante de um planeta limitado é insustentável a ideia de crescimento contínuo, em um processo que resulte em uma necessidade exponencial de recursos. Não há como utilizar a noção de sustentabilidade, se a projeção mostra o sufocamento do planeta com a impossibilidade de sobrevivência da biodiversidade e até mesmo do ser humano no longo prazo.

A ideia de decrescimento é, portanto, uma tentativa de buscar uma alternativa, nos dizeres do autor não se trata de uma literalidade, em que será necessário reduzir a economia, mas sim a percepção de que o crescimento não pode ser conciliado com a vida e a dignidade de todos. Decrescer é abandonar a lógica do lucro e do crescimento ilimitado, sair de uma ideologia do capital em que os valores sociais direcionam ao consumismo e ao acúmulo.

Terminologicamente, podemos abrir uma divergência com o autor sobre a diferença que existe entre o termo desenvolvimento sustentável, principalmente se for lido e interpretado com base nas ideias que defendemos nesta tese e com aquilo que a Constituição Federal preconiza. Isso porque, a distinção da utilização do termo desenvolvimento no lugar de crescimento representa outro conteúdo. Desta forma, termos uma sociedade que se desenvolva não é necessariamente uma economia que cresça, como observa Freitas (2012) sob uma ótica ambiental, e como faz Eros Grau (2015, p. 213) ao analisar sob o viés do direito econômico a distinção qualitativa existente entre desenvolvimento econômico e crescimento.

Essa distinção precisa ser preenchida semanticamente, mas vemos como defensável a percepção de que, se partirmos de valores éticos como estes elucidados em nossa tese, e que o desenvolvimento seja focado em justiça para com as possibilidades de vida, é possível imaginarmos uma sociedade que se desenvolva de forma múltipla,

com cultivo de boas práticas e fora da lógica em que o capital seja o grande determinador dos projetos sociais. Assim, de outra forma, apesar de trazermos leitura diferente sobre a sustentabilidade e o desenvolvimento sustentável, acreditamos ser compatível com as ideias que abordamos de Latouche (2009) sobre a noção de desenvolvimento com o não crescimento contínuo da economia.

Com dados que convergem e coincidem com aqueles que trouxemos no primeiro capítulo deste trabalho, Latouche expõe como essa insustentabilidade do crescimento tem sido comprovada por diversos ramos da ciência e que pode ser sintetizada no debate do aquecimento global. O Crescimento ilimitado mostra-se totalmente incompatível com aquilo que as áreas das ciências têm confirmado, de que o planeta Terra está sendo devastado e a cada dia diminuem as chances de recuperação. Crescer é acelerar a sentença de morte do planeta, em vez de combater a causa.

Um conceito muito utilizado e central do autor é o da entropia, que por sua vez representa o estado físico da matéria e da energia que são irreversíveis. Assim, urgente perceber a quantidade de modificação do mundo que realizamos atualmente e, ainda que existam processos naturais de reaproveitamento, nosso modo de viver e de experienciar a economia desconsidera essa seta do tempo e como os processos naturais possuem um tempo próprio. Como ele traz “quem acredita que um crescimento infinito é possível em um mundo finito”, conclui ele, “ou é louco ou é economista” (LATOUCHE, 2009, p. 16), o que traz um tom de deboche, afinal, lutar contra a finitude material do planeta não parece ser sustentável por quem estuda as relações econômicas, mas simplesmente é desconsiderado tal elemento em prol de benefícios próprios.

Acreditamos que este modo de vida em torno do capital e do consumo manifestam a modalidade da Mesmidade denunciada por Lévinas. As relações sociais e econômicas fomentam o ego e aquilo que as pessoas são convencidas de que lhe trarão prazer, e a partir deste modo de pensar, o Eu esquece do Outro e totaliza tudo a sua volta para satisfações pessoais.

Talvez por isso Latouche (2009) denuncia o mal-estar que a sociedade atual vive, com recordes de vendas de antidepressivos anos após ano, indicativo também sublinhado por Ribeiro (2022-A). Em um mundo que a população atual consome 20% a mais do que o planeta produz e 30% mais do que a biosfera pode recuperar, com acentuadas desproporções entre países ricos e pobres, para o autor é necessária uma reavaliação da sociedade.

O autor, que aprofunda no círculo virtuoso dos oitos erres, com: “reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar, reciclar” (LATOUCHE, 2009, p. 42), diz que a base do decrescimento é a reavaliação da vida, dos valores presentes na sociedade, para ser possível mudarmos drasticamente o modelo de vida que temos e para que possamos redistribuir as riquezas.

Como Sidarta Ribeiro (2022-A) menciona de diversas formas em seu livro, em um mundo com tanta riqueza produzida e acumulada, em que a comida que sobra alimentaria aqueles que passam fome e miséria, temos que Latouche acerta em pensar que o cuidado com a Terra e as formas de vida passa por uma reavaliação da vida.

Acreditamos que este reavaliar exige necessariamente o sentido ético. Apenas com a oitiva do clamor do Outro é possível sair dos desejos do Eu, para dar ao Próximo a condição de existir. Repensar maneiras sustentáveis é reduzir luxos e consumos, buscar formas de prazer em que o ser humano se perceba na sua responsabilidade e no seu papel no planeta. É não calar o grito angustiante dos animais que são exilados das florestas, das árvores dizimadas, das condições insalubres dos solos e das águas.

Aqui voltamos a Lelis (2019) para pensarmos que o Estado possui responsabilidade nesta tarefa de garantir dignidade às pessoas por meio de um projeto em que o futuro seja possível. Fátima Portilho (2005), ao abordar a questão do consumo sustentável, aduz como esse papel não pode ser retirado do Estado. A autora afirma que apenas consumidores conscientes e agentes econômicos isolados com medidas sustentáveis são insuficientes para sairmos da crise ambiental e do consumo, apenas na esfera estatal com participação cidadã seria possível construir espaços cívicos de engajamento da população e que imponham um caminho realmente sustentável que não se subordine a interesses econômicos ou individualistas.

Por isso convergimos com Lelis (2019) e acreditamos que é necessário o fomento da esfera pública que promova uma cidadania ecológica, na qual as pessoas possam participar da construção de propostas de políticas públicas voltadas a desenvolverem a proteção ambiental de maneira sistêmica. Assim, a construção do futuro, as regras que nos levarão a um mundo com valores do decrescimento, precisa ser debatida e planejada.

Com um Direito que leve em conta os Rostos, e não os invisibilize, poderemos pensar políticas públicas em que a questão primeira não seja a economia da engenharia, com crescimento contínuo do PIB às custas de aumento da pobreza, de devastação e

poluição ambiental, matança da biodiversidade, aquecimento global, infertilidade dos solos, contaminação das águas, dentre outros quadros de totalização do Outro.

A título de reflexão, Lelis (2019) demonstra e nos ensina que o Pronaf é uma política pública pautada em uma economia da engenharia – ainda que traga benefícios aos mais necessitados tendo aspectos da economia ética – fundada apenas em números, lucros, sem distinção adequada entre produtores capitalizados e não capitalizados, elementos abstratos que não consideram efetivamente compromissos de solidariedade, éticos, com profundidade na transformação da vida das pessoas. Assim, o mesmo pode ser pensado se estendermos essa análise de intervenções estatais direcionadas à agricultura familiar e produções agroecológicas, com base em uma crítica direcionada à ausência de ética e compromisso jurídico com outras formas de vidas e com o ecossistema. Ou seja, podemos perceber que, se essas regras estatais são deficitárias na perspectiva ética com a população pobre, elas são ainda piores no que diz respeito à inserção de modelos que levem em consideração o valor de outras vidas.

Por isso dizemos que as políticas públicas deveriam inserir elementos que extrapolem argumentos como o nível de produtividade ou retorno financeiro do capital estatal aplicado, de tal forma que insira variáveis como o impacto em diversas formas de vida, no solo, no ar, na água e todas as repercussões a longo prazo que possam passar por um escrutínio ético. As ações e regras estatais necessitam de um cálculo que seja justo com a complexidade e responsabilidade diante do caminho que é escolhido no desenvolvimento. Não basta uma política pública que traga crescimento, é imprescindível que ela traga benefícios aos que necessitam de mais tutela, de forma a cumprir o papel de gestor das escassezes e tutor em face das violências.

4.2.1 Políticas públicas, direito ambiental e alteridade: agroecologia como caminho possível?

Ao descrever que a economia, nos moldes que se encontra, trará um grande colapso à humanidade, Juarez Freitas observa que a leitura dos indicadores ambientais e da Constituição Federal trazem o princípio da sustentabilidade como uma norma cogente, que vincula todos os cidadãos e a administração pública. Portanto, a sustentabilidade é um “dever fundamental de, a longo prazo, produzir e partilhar o

desenvolvimento limpo e propício à saúde, em todos os sentidos” (FREITAS, 2012, p. 40), que para o autor deve compreender não só os aspectos de progresso social e econômico conciliados com proteção ambiental, mas também abarcar componentes éticos e jurídico-políticos.

Sabemos que o debate ético do autor não corresponde com a ética da alteridade que trazemos aqui, de toda forma, os elementos normativos e a construção para aquilo que ele chama de princípio da sustentabilidade nos traz uma boa visão e ponto de partida. Freitas aponta como há uma costumeira omissão desproporcional na promoção da justiça ambiental, o que podemos traduzir como uma forma argumentativa de desconsiderar os princípios ambientais em detrimento do crescimento econômico, ao dar mais valor aos aspectos financeiros da sociedade. Para expandir o olhar de Lelis (2019), poderíamos dizer que não só as políticas públicas seguem uma lógica majoritária da economia de engenharia, mas toda tensão existente no direito ambiental.

É imprescindível encarar a sustentabilidade como princípio cogente “multidimensional” (FREITAS, 2012, p. 41), que coloca o princípio como estrutura básica do direito em todas as suas esferas. Assim, seria incoerente para a própria lógica jurídica não pensarmos a sustentabilidade em todas as esferas da vida. No mesmo sentido, é importante que a análise do tema perpassasse pelas críticas apontadas por Latouche (2009), em que é impossível imaginarmos uma sociedade que sustentará ao longo do tempo o crescimento infindo.

A perspectiva da sustentabilidade defendida por Juarez Freitas a partir do olhar jurídico, pode ser sintetizada no trecho:

Trata-se de princípio constitucional que determina, com eficácia direta e imediata, a responsabilização do Estado e da sociedade pela concretização solidária do desenvolvimento material e imaterial, socialmente inclusivo, durável e equânime, ambientalmente limpo, inovador, ético e eficiente, no intuito de assegurar, preferencialmente de modo preventivo e precavido, no presente e no futuro, o direito ao bem-estar. (FREITAS, 2012, p. 41).

Em alguma medida, questionamos se essa sustentabilidade possui capacidade de internalizar o compromisso do cuidado em termos normativos, de tal forma que possa ser construído um sentido que inclua o Outro. O autor percebe a falência moral e as consequências trazidas pela razão instrumental que colocou o homem como centro do universo e como valor último da proteção ao meio ambiente, crítica essa que nos parece acertada principalmente por realocar a questão ética da relação com o meio ambiente no plano jurídico.

Todavia, é necessário ir além. A noção de dimensões da sustentabilidade ampliada caminha para uma tutela ambiental ampliada, contudo limita justamente por elencar quais são essas esferas. Dizer que temos uma sociedade sustentável, sob olhar levinasiano que propomos, parece exigir sempre extrapolar, exceder, desconstruir as margens para que a normativa seja encontrada no caso concreto a partir da defesa da vida e do ecossistema. Reiteramos que não analisamos com abordagem romântica, reconhecemos a importância do desenvolvimento econômico, porém, Latouche (2009) expõe bem como crescimento infindo é por si insustentável.

Dessa forma, os avanços econômicos e sociais, por exemplo, não devem ser pretexto para a totalização de outras manifestações de existência. É necessária a construção de soluções as quais partam do pressuposto de valor último dos animais, das plantas, dos rios, da terra, do ecossistema, assim como hoje o Direito faz para com o ser humano (ao menos em tese).

A sustentabilidade que introduzimos, passa por dimensões infinitas, mas inicia-se pelo valor do cuidado ético, da proteção do Outro. A perspectiva é de mudanças drásticas e urgentes, ainda que tenhamos a consciência de que ela não se dará da noite para o dia. Mas a necessidade da justiça ambiental, assim como a Justiça em Lévinas, trazem a difícil e imperativa tarefa da utopia, do impossível, que clama por ações realmente sustentáveis e um Direito que possibilite esse cálculo.

Alberto Acosta (2015) traz em seu já citado livro, como o Bem Viver, a expressão que pode ser vista como um modo de vida que tenta romper o modelo eurocêntrico, apresenta uma possibilidade de viver que respeite os direitos humanos e os direitos da natureza, de forma democrática e diferentemente do atual modelo antropocêntrico.

A questão central do conceito de Bem Viver aparece logo no início da obra ao afirmar que se trata de um modo fundamental que “supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos, introduzindo uma visão muito mais diversificada e, certamente, complexa.” (ACOSTA, 2015, p. 24).

Há, portanto, na reflexão sobre o Bem Viver, uma necessidade de analisar a pluralidade de modos de vida em que o modelo padrão apresentado pelos Estados nas últimas décadas seja questionado e alterado. A insustentabilidade de um conceito de desenvolvimento no qual é necessário crescer continuamente a produção de todos os serviços prestados e produtos consumidos é totalmente irracional em um mundo que possui recursos limitados.

Acosta explica que o Bem Viver foi posto como um princípio na constituição equatoriana, mas que é necessário pôr em prática e compreender a tensão de interesses existentes para que isso ocorra. Inclusive, o fato do texto constitucional do Equador trazer os entes ambientais como sujeitos de direitos⁶⁷ não gera automaticamente um respeito à natureza e o cumprimento das obrigações em face do meio ambiente. Nesse contexto, é necessário compreender a importância política das decisões, do papel do Estado, do âmbito comunitário e de cada indivíduo, pois o discurso meramente tecnicista não garante respostas com sentidos éticos e que propiciarão a sustentabilidade do ser humano.

Esse rompimento com o atual modelo exige uma postura democrática, que não seja totalitária e que abarque modelos plurais e que não neguem os direitos da natureza. Há nesse movimento uma convergência em relação aos autores que são trazidos neste capítulo e com o nosso marco teórico, pois impõem à sociedade a necessidade de superar a pós-modernidade – os valores trazidos com a modernidade. O que foi chamado de progresso trouxe consigo a ideia de ausência de limites ao poder econômico, além de ter dado mais força aos anseios exploratórios, de dominação do homem e de excessos materialistas (ACOSTA, 2015, p. 40). Se transpormos para o olhar de Lévinas, podemos reafirmar que o que sucedeu na modernidade trouxe ainda mais poder para o Eu em seu movimento de totalizar, de dominar pela lógica do Mesmo, o que se mostra muito presente diante da natureza.

Uma visão do Bem Viver defendida por Acosta não traz uma fórmula rígida de como sair do atual modelo de sociedade, fundado em um capitalismo de acúmulos e consumo desenfreado, mas propõe reflexões e um norte que nos faz concluir que há uma insustentabilidade flagrante nos modos de vida que imperam no mundo atual, assim como o fez Latouche (2009).

Apesar de não haver um diálogo explícito entre esses autores, pensamos que essas obras apresentadas se complementam em alguma medida, ou pelo menos criticam muitos pontos em comum. Acreditamos que com estes ensinamentos encontramos uma crítica e alguns caminhos que possam não só mudar a percepção sobre o modelo atual do agronegócio, mas também entender que os passos devem ser dados em diversas esferas da vida, da sociedade, da economia, do comportamento, dentre outros, para que possamos ver reflexos no todo.

⁶⁷ O tema da constituição equatoriana aparecerá mais à frente, momento em que poderemos tecer comentários mais específicos.

A possibilidade de um mundo melhor e mais sustentável, em que as várias dimensões da sustentabilidade possam ser preenchidas, depende de ações desde o agora e por todos, seja na perspectiva individual ou na esfera pública estatal. Um caminho que repense a natureza, a alimentação, a ética com o meio ambiente, com as diversas formas de vida, tudo isso no contexto da sobrevivência da nossa própria espécie.

Em pesquisa desenvolvida pelo Cepea – Centro de Estudos Avançados de Economia Aplicada – o agronegócio é classificado como o somatório de quatro atividades, sendo elas a dos insumos para agropecuária, produção agropecuária básica, agroindústria e agro serviços. Estes dados levantados pelo Cepea apontam que, de 2009 a 2018, o percentual do PIB (Produto Interno Bruto) destinado ao Agronegócio variou entre 19,1% a 22,8%, o que nos permite dizer que cerca de 1/5 da produção de valor no país decorre deste setor. Considerando que o PIB do Brasil em 2018 foi de R\$ 6,8 trilhões, e que o percentual do agronegócio neste montante é de 21,1%, temos que cerca de R\$ 1.44 trilhões são produzidos pelo setor em nosso país.

O site do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento – MAPA –, órgão que tem competência para fomentar a produção agrícola no Brasil, informa que para o aumento da produção e do crescimento econômico no setor é necessário diminuir burocracia e entraves para a produção e, assim, traz elementos de um programa chamado AGRO+, que traria a solução para estes obstáculos.

O site do MAPA também informa os valores gastos como investimentos totais, mas não os divide por setores. Na subdivisão de programas há destaque para o plano Safra 2019/2020, com mais de R\$ 225 bilhões para o setor, no período de 2022/2023 as cifras pulam para R\$340,88 bilhões. A nota da informação destaca que depois de 20 anos, o plano 2019/2020 é o primeiro em que não há separação dos investimentos e valores entre pequenos, médios e grandes agricultores, sendo que eles concorrerão entre si na disputa do crédito e dos investimentos.

Os números mais detalhados do plano Safra trazem que são destinados R\$53,61 bilhões para o Programa Nacional de Fortalecimento de Agricultura Familiar – Pronaf – no biênio 2019/2020, enquanto são destinados R\$43,75 bilhões para o Programa Nacional de Apoio ao Médio Produtor Rural – Pronamp. Por outro lado, para o restante dos produtores, é reservado o valor de R\$ 243,4 bilhões.

O plano Safra, que no site oficial do Governo Federal possui pouca explicação, apesar de aparentar ser o principal programa de políticas públicas do MAPA, é responsável pelo fomento da atividade agropecuária no país e nas informações

disponíveis é apresentado a partir dos valores de juros, do crédito disponível, e do tipo de destinação dos valores. Sem muito detalhamento, além das classes entre valores destinados à agricultura familiar, médio produtor e demais.

Há ainda, entre os links de consulta sobre o plano Safra, a aba nomeada de sustentabilidade. No primeiro ponto da página, há apenas tópicos do que seria sustentável, sem explicação de como essas medidas são apoiadas pela União. Em seguida vem o Programa ABC, inserido neste contexto, que financia a recuperação de áreas de pastagens, além de implementação e integração de produção com práticas conservacionistas. Este programa, por sua vez, terá R\$ 6,19 bilhões para o biênio 2022/2023, com taxas de juros de 7% ao ano⁶⁸.

Ainda na busca de informações sobre os programas de incentivo e investimentos do Ministério, o link que deveria remeter aos detalhes do Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica – Planapo, leva a uma tela de erro, sem informações oficiais sobre o plano que poderia alocar recursos em um modelo de produção que não fosse o tradicional, com uso de agrotóxicos e técnicas de monocultura em larga escala.

Há informação no site da Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário sobre o Planapo. Consta que o primeiro ciclo do plano, de 2013 a 2015, cerca de R\$ 2,9 bilhões foram investidos com a intenção de incentivar métodos sustentáveis de agricultura. No mesmo site, <http://www.agroecologia.gov.br/plano>, há o link do período 2016-2019, em que também aparece mensagem de erro, como se o site não existisse. Além disso, não há nenhuma informação sobre o Plano após 2019, nem um link quebrado.

De todos estes números apresentados, temos que aqueles que em tese necessitam de mais investimentos, os pequenos e médios produtores, representam cerca de 28,5% do montante do Safra, enquanto os grandes produtores, que em geral possuem mais recursos, o restante aproximado de 71,4%. Por outro lado, se observarmos o valor do investimento que está atrelado a alguma medida de benefício ambiental – ainda que o site explique pouco sobre a dimensão do que é a sustentabilidade – apenas cerca de 1,82% são destinados ao programa ABC. Por sua vez, aparentemente o Planapo, que poderia auxiliar no fomento da agroecologia, foi descontinuado.

⁶⁸ Estes números e informações podem ser verificadas na página: <https://www.gov.br/agricultura/pt-br/assuntos/politica-agricola/plano-safra/2022-2023>

Aqui é importante contextualizar o que é a agroecologia e como este breve panorama numérico mostra a invisibilidade dos entes não humanos e do meio ambiente em nosso modelo de sobrevivência, de produção alimentar e de atividade econômica.

A agroecologia é um modo de encarar a produção de alimentos com o objetivo de causar menos impactos negativos possível ao meio ambiente e à saúde do ser humano. Busca-se imitar os processos naturais introduzindo um planejamento para conciliar fatores de eficiência produtiva com formas que não acarretem danos ao meio ambiente ou que até possam propiciar a regeneração de um contexto ambiental impactado.

Em alguma medida a agroecologia é uma antítese do modelo convencional de produção agrícola, que utiliza mais terras e recursos financeiros no Brasil, por ser considerado um modelo insustentável dependente de recursos não renováveis e limitados, com grandes e crescentes danos ambientais (CAPORAL e COSTABEBER, 2002, p. 80).

É possível afirmar que o termo surgiu a partir da década de 1930, sendo pauta ambientalista na década de 1960 e só na década de 1980 foi compreendido como técnica agrícola, conforme explicam Elaine Azevedo e Maria Cacília Focesi Pelicioni (2012). Para as autoras, a agroecologia ganha destaque por ter um “caráter polissêmico de movimento econômico, ético e sociopolítico” (AZEVEDO e PELICIONI, 2012, p. 90), com o objetivo de dar ao agricultor poder em sua identidade familiar ou de pequenos grupos, o que auxilia também no aumento de autonomia cidadã e distribuição de riquezas.

É possível afirmarmos que a agroecologia é mais do que um método de produção de alimentos, mas uma conscientização de tudo que envolve a produção, a relação socioeconômica e o impacto do homem no meio ambiente, sendo que, para as autoras citadas, o objetivo da agroecologia seria a “implantação de um sistema produtivo sustentável nos âmbitos social, ambiental e econômico” (AZEVEDO e PELICIONI, 2012, p. 290).

Na pesquisa das referidas autoras foram apresentados resultados e levantamento de entrevista com especialistas na área da saúde pública e da agroecologia. Dentre os resultados, a preocupação com o uso do agrotóxico como fator de risco à saúde tomou destaque, mas outros temas relacionados às duas áreas também foram trazidos.

A percepção de que a produção de alimentos não pode ser vista apenas como um índice econômico e como geração de riquezas também é necessária. É importante

perceber a relação do homem com o campo, com o ecossistema e com cada vida impactada na produção alimentar, ou seja, além da sobrevivência da nossa espécie. Fica evidente a percepção da natureza como fonte de vida esgotável, além da perspectiva existencial de trabalhadores rurais que não sabem fazer outro ofício, que possuem vínculos emocionais com o modo de produzir seus alimentos e que poderiam com esta atividade cuidar do meio ambiente, trazerem desenvolvimento econômico e terem impacto social positivo, tudo isso de forma ética.

A agroecologia traz o aumento de poder a uma quantidade muito maior de produtores rurais e suas famílias, o que promove o aumento da qualidade de vida e da saúde não só daqueles que consomem alimentos que tenham sua origem e qualidade comprovadas, mas também daqueles que produzem e que poderiam ser afetados pelo impacto ambiental causado no modelo do agronegócio.

Por um foco diferente, Flavio Luiz Schieck Valente (2019) relaciona a sustentabilidade alcançada com a agroecologia com o direito humano a uma alimentação adequada, que garanta soberania alimentar e proteção à biodiversidade. No mesmo sentido, Islandia Bezerra e Katya Regina Isaguirre (2019, p. 201) também afirmam que o movimento da agroecologia busca concretizar o direito ao futuro com um modo sustentável, que garanta segurança alimentar e nutricional:

Nesse sentido, as dimensões econômica, política, ética, social, ambiental, cultural e, no fim desta reflexão, o atual modelo de consumo alimentar, devem ser considerados de modo a garantir sua adoção como projeto político. Pensar na produção de alimentos que priorize os princípios da saúde – seja de quem produz, seja de quem consome – é fundamental, sobretudo ao se levar em conta a compreensão do que vem a ser DHAA. A tese em questão traz a abordagem da agroecologia não como a questão central, mas como um tema que merece destaque, considerando o contexto econômico e social. (BEZERRA e ISAGUIRRE, 2019, p. 201).

É possível, portanto, concordar com Francisco Roberto Caporal e José Antônio Costabeber (2002) para afirmar que a agroecologia é um método científico que busca realizar uma transição entre os modelos convencionais de agricultura – o modelo também conhecido como agronegócio – para um modo sustentável de produção. Acrescentamos ao conceito dos autores a percepção de que esse método científico está sempre atento para os saberes locais e o respeito cultural que envolve a produção na agricultura. Para esses autores, a sustentabilidade objetivada pela agroecologia percebe os desafios do mundo real em conciliar interesses conflitantes e tenta abarcar as dimensões ética, cultural, política, ecológica, econômica e social, tudo isso sem excluir o cuidado para com a fauna e flora.

Compreendida a finalidade e o pensamento que circundam a agroecologia, queremos agora mostrar como este modelo pode ser visto como caminho para políticas públicas em que o Direito cumpra o papel de cuidado para com o Outro. Fiorillo (2018) aborda a questão da agricultura no ordenamento jurídico brasileiro. O autor destaca que sobre o tema é possível encontrarmos várias diretrizes constitucionais que perpassem sobre a questão da dignidade da pessoa humana, da erradicação da fome, a relação do trabalho, a função social da propriedade rural, a proteção ambiental à fauna e à flora, dentre outros temas aos quais acrescentamos também a saúde.

Para a melhor compreensão constitucional do assunto é necessário saber que a Constituição traz em seu texto vários princípios que, vistos isoladamente, podem parecer contraditórios, como os direitos sociais que exigem a intervenção estatal para sua concretização e a liberdade de empreender como princípio da ordem econômica.

Assim, a leitura dos princípios e dispositivos constitucionais deve ser feita de forma sistêmica. Nesse panorama, ao abordarmos a sustentabilidade percebemos que mesmo na ordem econômica há princípios que exigem a observância da função social da propriedade – que com o novo código civil pode ser chamada de função socioambiental –, a defesa do meio ambiente e a redução das desigualdades. Ao nosso ver, isso demonstra que a preocupação com um desenvolvimento que não seja fundado apenas no crescimento econômico preenche parte do conceito jurídico de sustentabilidade e cumpre o já mencionado princípio da solidariedade intergeracional.

Como visto, juridicamente analisado, o desenvolvimento sustentável encontra fundamento direto no texto da Constituição, contudo sem um conceito determinado. Por outro lado, todos os princípios constitucionais nos fazem concordar com os argumentos de Freitas (2015) para afirmar que a sustentabilidade exige um desenvolvimento econômico com observância ao plano social, ambiental, jurídico-político e ético.

Novamente temos que alertar que, como falamos ao pontuar o decrescimento de Latouche, desenvolver não deve ser traduzido como crescimento econômico. Até mesmo a sustentabilidade da economia não deve ser pensada como crescimento, mas como maneira de trazer condições materiais para todos diante da possibilidade de escassez.

Nesse debate destacamos que a perspectiva econômica é posta como um grande argumento daqueles que defendem um modelo convencional de produção agrícola, tendo como contraponto a tutela do meio ambiente. Contudo, há outros elementos que devem ser observados ao pensarmos a sustentabilidade.

De uma reflexão com o que trouxemos do texto de Juarez Freitas, afirmamos que é necessário perceber as relações humanas que estão envolvidas no modelo agrícola, como condições degradantes de trabalho ou que excluem o homem do campo, bem como que a natureza possui um valor intrínseco, sendo ambos elementos também incluídos pela agroecologia numa perspectiva de sustentabilidade ética.

Ainda, a busca de produção cooperada e participativa, que visa a redistribuição de riquezas e terras, com maiores oportunidades para aqueles que possuem um projeto de vida que fuja do consumismo desenfreado, assim como um crescimento econômico que não traduz um desenvolvimento das vidas humanas e que cumpra os valores democráticos que a Constituição Federal de 1988 elenca também incluem a agroecologia como sustentável na dimensão jurídico-política.

Com Lelis (2019) percebemos que o Estado enquanto um espaço democrático não pode servir a uma economia utilitarista, caso o vejamos também como agente promotor da ética da alteridade. Por isso, em sua análise sobre o Pronaf, o Estado por vezes erra ao acreditar que a solução seja apenas o acesso ao crédito. Assim que, ainda que o Pronaf traga possibilidades para pessoas que não teriam condições para produzir no campo, também vemos que exclui e invisibiliza ou pelo menos trata de maneira insuficiente milhares de pessoas no campo que poderiam atuar no âmbito da agricultura familiar.

O autor aponta como essa proposta simplista, sem investimento no setor, acesso a maquinário, infraestrutura, acesso democrático à terra, dentre outros fatores, fruto de uma economia de engenharia, deixou de fora do programa justamente pessoas que mais necessitavam de políticas públicas que pudessem tirá-las da pobreza e garantir a segurança alimentar no país.

Por exemplo, ainda que a Lei nº 11.326, de 2016, tenha tentado aumentar o escopo do plano Safra, a fim de resguardar interesses de agricultores familiares, a lei não traz nada sobre o acesso à terra, premissa básica para a democratização da produção e possibilidade de distribuição de riquezas no campo. Da nossa análise, inclusive, dos objetivos do Pronaf (LELIS, 2019, p. 219), não se vislumbra qualquer relação com a tutela e recomposição ambiental.

Lelis também expõe como em 2013 o Plano Safra destinou apenas 13,6% dos valores remetidos ao programas do Plano agropecuário ao Pronaf, sendo o restante destinado aos produtores patronais, o que para o autor parece ser uma ausência total da perspectiva ética pelo Estado ao planejar o gasto do dinheiro público. Para ele, o

contrassenso começa porque, enquanto a agricultura fomentada pelo Pronaf visa à produção alimentar, no intuito de alimentar pessoas, o modelo patronal vê o recurso produzido como *comodities*, que muitas das vezes é exportado e não necessariamente vira alimento para o brasileiro. O Estado opta por auxiliar na produção de um artigo que representa apenas lucro, no lugar de alimento e desenvolvimento social.

Não obstante, dentro do próprio Pronaf, há divisão entre valores destinados e números de contratos maiores para as famílias produtoras que possuem melhores condições socioeconômicas, como demonstra Lelis (2019, 226-227). Além da maior inadimplência dos mais pobres, o que aponta que apenas crédito não é suficiente para aquelas famílias que querem produzir.

Outro elemento de crítica ao modelo adotado pelo Pronaf diz respeito à transição da produção alimentar, que migra de produtos tradicionais e que alimentavam brasileiros, para o cultivo de soja, milho e café. Como o autor diz, a simples análise numérica e mercadológica por lucro traz ainda mais insegurança alimentar, ainda que as verbas do crédito advenham do Estado, que deveria promover uma política de abastecimento e de reconhecimento do trabalho e das tradições locais.

Todo este cenário de Lelis (2019), que é aprofundado e traz outros indicativos numéricos e críticas, reforça nossa avaliação sobre como o Estado se omite na função de trazer à tona os Rostos invisibilizados, em cuidar de uma economia solidária, e como o meio ambiente é relegado a um contexto em que a pobreza também não é combatida.

Se o autor aponta que o Pronaf poderia ser um caminho possível para redução de desigualdades, com frutos para a sociedade ao passo que traria desenvolvimento para os cidadãos envolvidos, caso deixasse apenas a lógica do lucro, então estendemos a reflexão, para dizer que poderíamos ter na política uma abertura para parar com o desmatamento desenfreado, com a violência contra solos e águas a partir do uso de agrotóxicos, com a destruição de milhares e milhares de vidas presentes no meio rural. Teríamos a possibilidade de desenvolvimento econômico, rompendo o crescimento, e de recuperar o meio ambiente em respeito aos Outros que nos clamam por um não-matarás.

No mesmo sentido exposto por Lelis (2019), a proposta não é um abandono da economia da engenharia e de racionalidade na aplicação de recursos limitados. O que se propõe é que, antes da análise da alocação de recurso, seja colocado como premissa um compromisso ético, que por sua vez orientará qualquer decisão posterior a partir da exigência da solidariedade e do cuidado.

Neste cenário, para pensarmos a ética para além do antropocentrismo, temos que o direito ao futuro e o cenário da agrofloresta podem ser a possibilidade de nos ensinar e de avançarmos para além da lógica da Mesmidade. Há a necessidade de refletir a ética inclusive com os entes ambientais convergindo com o direito ao futuro (FREITAS, 2012) e com o Bem Viver (ACOSTA, 2015). A produção de alimentos que garanta a sustentabilidade deve, portanto, trazer à tona Outros Rostos, não só estes ligados à distribuição de terras e da relação do trabalho, mas também a face do solo, do ar, da água, dos animais e de toda biodiversidade.

O uso do solo não pode ser percebido apenas como administração de um bem, deve ser investigada a alteridade desse elemento que, apesar de abiótico, é condição para a vida. Em seguida, deve-se questionar qual é o limite da intervenção humana, como, por exemplo, no uso de agrotóxicos que matam a vida presente na Terra e acabam com a condição do solo para as diversas manifestações de fauna e flora.

Dos números apresentados pelo Ministério da Agricultura, Pecuária e abastecimento, cerca de R\$ 340 bilhões em verbas públicas serão destinadas em dois anos para o setor. Deste montante, menos de 1,9% são projetados para financiar medidas que possuem algum projeto sustentável, e o programa de investimento em agroflorestal não possui nenhuma informação.

Isso significa que o Estado tem como prioridade o crescimento, a economia de engenharia, e deixa valores simbólicos para medidas tímidas de proteção ambiental. O Direito e as políticas públicas deixam de cumprir o papel que defendemos aqui, de propiciar o cuidado, de não tratar com in-diferença as diversas formas de vida, de possibilitar a solidariedade intergeracional. Em última instância, o direito ambiental não cumpre seu objetivo, é utilizado apenas como retórica ou como mitigação em um sistema que subverte a lógica constitucional e traz correção social. A ética fica relegada a uma posição tímida e não como filosofia primeira.

O que defendemos é que existe um caminho, é possível pensarmos políticas públicas que redistribuam terras a partir da agricultura florestal, que desconcentrem riquezas, que recuperem o solo, que os animais impactados pelo desmatamento e aquecimento global possam ter novamente ambiente para sobrevivência, bem como a vegetação ser protegida. E sendo esta possibilidade um sentido muito melhor do que o vigente, ele torna-se juridicamente cogente pelas premissas deste trabalho.

Uma política pública que não seja focada apenas no crédito e que os benefícios obedeçam a uma priorização pelo nível de sustentabilidade – sem nunca esquecer dos

Rostos –, traria uma inversão dos montantes do Safra. Essa mudança de sentido, ainda que gradual – mas imediata – em virtude da dependência econômica do país às atividades do agronegócio, estimularia e premiaria aqueles que pensam no futuro e nas normas jurídicas que destacamos neste capítulo.

Dessa forma, uma análise na perspectiva do direito exige que as decisões estatais e a regulamentação das atividades privadas respeitem sempre o princípio da sustentabilidade. Conforme os conceitos de sustentabilidade e de Bem Viver tratados neste trabalho, as atividades econômicas necessitam respeitar o dever de preservar o meio ambiente, propiciar ganhos sociais, cumprir democraticamente a perspectiva jurídico-política e, especialmente, atentar-se para a ética como um fundamento primeiro e último das condutas humanas, sem admitirmos que o progresso venha à custa de vidas humanas, da fauna ou da flora.

Por tais razões concluímos que há uma imposição legal para uma mudança radical e imediata do modelo de produção agrícola atual para as possibilidades de cultivo agroecológico. Nesse sentido, é obrigação do Estado, na perspectiva de planejamento econômico, na fiscalização administrativa das atividades, no fomento, na pesquisa e, inclusive, pelos órgãos judicantes no controle de atividades que degradam o meio ambiente e as variadas formas de vida, implementar a agroecologia e acabar com a agricultura convencional.

Ainda, para cumprir este papel, como bem aponta Lelis (2019), o Estado deveria internalizar o cuidado ambiental e a recuperação daqueles que realmente cuidariam da segurança alimentar nacional, que não tratariam os recursos biológicos como *comodities* e serviriam de inspiração para outras políticas públicas em outras áreas.

Em um contexto político que a renda básica universal tem sido discutida, parece justo e coerente que a sociedade pague de alguma forma para que possamos ter um futuro solidário, que o alimento seja produzido com qualidade nutricional, que a vida e sua biodiversidade sejam recuperadas para que tenhamos um futuro como a Constituição Federal projetou.

A mudança estrutural, com reflexos em diversos setores, serve para ilustrar que é possível ao direito e ao Estado saírem da lógica do Mesmo, ainda que os desafios sejam infinitos.

4.3. Trilhas para o direito ambiental no Brasil: críticas e propostas

Marcelo Leite (2022) escreveu que o atual panorama da destruição da mata atlântica e da floresta amazônica possui uma relação de movimento semelhante e de continuidade de uma oligarquia escravocrata no Brasil que dizimou os nativos de nossas terras com a chegada dos portugueses.

Se no tempo da independência brasileira essas duas florestas ainda estavam bem preservadas, naquele período, por outro lado, os indígenas já haviam sofrido perseguições e grande redução de sua população e da diversidade dos povos originários. A marcha predatória que começou contra os povos originários, continuou e passou a ter como objeto de conquista desenfreada as grandes florestas brasileiras.

Para ilustrar como o avanço do movimento predatório é significativo, o autor traz dados que indicam que durante a Proclamação da República cerca de 90% da mata atlântica ainda era original, sendo que hoje o número inverteu, tendo aproximadamente 12% da vegetação do bioma.

O que nos chama atenção no texto de Leite é que nos tempos da independência já havia quem denunciasse a irracionalidade dos caminhos adotados e a ausência de ética nas formas de lidarmos com as outras formas de vida. Para o autor, José Bonifácio de Andrada e Silva teria sido não só o patriarca da independência, como também o precursor de um pensamento ambientalista no Brasil.

Sem trazer elementos que possamos colocar Bonifácio Andrada como um levinasiano, por outra via Leite (2022) mostra como ele teria se oposto ao movimento do império e das oligarquias, com crítica forte sobre o modo de crescimento econômico pautado em latifúndios e monoculturas que destruíam nossas florestas. Bonifácio teria defendido um processo de reforma agrária com vistas à proteção ambiental e diminuição da pobreza, sonho este nunca realizado em nosso país. Como vemos em Lelis (2019), sendo a reforma agrária ponto fulcral do modelo agrícola de concentração de terras, parte considerável dos problemas para a construção de uma justiça social e ecológica no campo advém de um processo histórico longínquo.

Bonifácio, há 200 anos, propunha diretrizes de tutela ambiental e respeito para ciclos naturais que hoje se mostram mais urgentes. Como um jornal de novidades antigas a que parece não termos dado conta da mensagem, ainda hoje vemos os elementos ambientais como recursos a serem explorados e omitimos a nós mesmos que um dia toda esta riqueza terá um fim se o modelo não for alterado.

A necessidade de políticas públicas que integrem a proteção ao meio ambiente enquanto projeto estatal é urgente, seja pela percepção ética da violência perpetrada por

nós, ou pela concepção causalista de que este caminho é insustentável. E, se pensamos a ética por nós refletida neste trabalho, é imprescindível que políticas estatais sejam prescritas de forma complexa, com vistas a alcançar todas as faces que clamam por socorro.

Contudo, novas políticas que orientem para outro caminho não exauram mudanças necessárias na ordem do direito ambiental, isso porque já temos uma constituição que prescreve o princípio da solidariedade intergeracional, que traz regras de proteção da flora e da fauna, inclusive com vedação à crueldade de animais, dentre outros elementos que deveriam trazer um estado de aplicação das normas ambientais em uma circunstância diferente da atual. A título de exemplo, não precisaríamos de novas políticas públicas para evitarmos tragédias ambientais como as de Mariana e Brumadinho, bem como para a resolução judicial rápida e efetiva dos referidos casos. É necessário também a mudança do olhar para as vidas que estão diretamente ligadas à questão ambiental.

O presente tópico, por sua vez, busca apresentar possibilidades de argumentação jurídica a partir desta ética da alteridade, em um Direito que seja inspirado na eticidade. Isso implica que os argumentos deste capítulo são apresentados em forma de um diálogo, em uma contínua reflexão propositiva e crítica, não uma palavra final.

4.3.1 Por uma nova jurisdição altera e ecológica

Sobre o pensamento e aplicação do direito ambiental brasileiro, Herman Benjamin traz um olhar em que o meio ambiente protegido juridicamente teria um conceito biocêntrico, tendo em vista que ele é classificado como aquilo que permite, abriga e rege a vida. Por outro lado, enquanto manifestação no mundo, o meio ambiente é analisado ecologicamente, por se tratar de conjunto de condições da manifestação da vida, inclusive composto por elementos abióticos. E, ainda, de forma majoritariamente antropocêntrica, a poluição combatida pelo direito ambiental seria as afetações ao meio ambiente que prejudiquem a saúde humana, os recursos econômicos difusos, bem-estar da população, as condições estéticas e sanitárias, dentre outros termos que demonstram como o direito ambiental em tese combate a afetação natural que traz consequências negativas à vida humana (BENJAMIN, 2011, p. 28).

Assim, o referido autor busca no texto legal referências para indicar que a legislação pátria oscilaria entre biocêntrica e ecocêntrica. Concordamos com os argumentos do autor, apesar de percebermos em seu texto falta de crítica de que parte da questão está na aplicação e hermenêutica dada às normas vigentes e não necessariamente no texto legal.

Essa crítica é por nós feita como um indicativo de incoerência interna ao sistema jurídico exatamente por falha no fundamento filosófico de quem cria o direito – o legislador – e quem aplica o texto transformando-o em norma – o judiciário e os aplicadores do direito⁶⁹. Queremos dizer com isso que, apesar de haver influência não antropocêntrica no direito, como ao conceituar o meio ambiente e dizer que todos seus elementos merecem proteção ambiental, portanto detentores de direitos, o legislador e o julgador costumam pautar-se em uma visão de mundo que leva em consideração tão somente o valor da vida humana, desconsiderando todas as Outras faces.

Por isso há importância no debate promovido na presente pesquisa sobre o fundamento do direito ambiental, sobre as premissas éticas impositivas ao universo jurídico que não permitem a exclusão das manifestações de vida diferentes das humanas. Reconhecer que existe Rosto não humano e que isso implica no sentido ético do cuidado para entes ambientais e que estes, por sua vez, também se fazem como terceiro a serem tutelados pelo direito é tarefa primeira, que demanda mudança na prática jurídica.

O Eu ético age pela responsabilidade que tem pelo sofrimento de todas as vítimas da história, que em nossa leitura não exclui nenhuma espécie vivente. Em Lévinas, o Outro é capaz de dar sentido e desconstruir o humano, reposicionando o Eu justamente na posição de responsável pelo seu próximo.

Se no tópico anterior abordamos as políticas públicas, que impõem participação maior do Legislativo e do Executivo, neste ponto agora trazido o Judiciário e demais atores do processo judicial são mais centrais. Motivo pelo qual acreditamos que a alteração de normas e a criação de políticas públicas precisam vir acompanhadas de uma nova forma de compreender o direito ambiental e os direitos de cada sujeito natural. Se a lei é apenas uma referência inicial e a hermenêutica é concretista,

⁶⁹ O termo aplicadores do direito pode ser visto com crítica, mas aqui é utilizado para facilitar a compreensão. Assim, se considerarmos que a lei é apenas uma referência inicial que ao ser aplicada ou considerada para determinar condutas torna-se norma, em um modelo concretista, então os aplicadores do direito podem ser a administração pública ao executar leis, um advogado ao pleitear direitos, cidadãos ao seguirem regras ou buscar o reconhecimento de seus direitos, uma associação ao acionar o judiciário por violações dos direitos de um animal, dentre vários outros exemplos possíveis.

necessitamos de um fundamento de justiça que permita uma interpretação não antropocêntrica às normas vigentes.

Como Maria Helena Megale trabalha (2019, p. 6-7), o Eu deve dar lugar à sua capacidade de falar ao hóspede, aquele que, merecedor da palavra, trará com seu Rosto, com sua própria carne, a comunicação possível sobre ele. Nesse sentido, a autora nos ensina que em Lévinas Justiça é também dar a palavra, que por sua vez não poderá ser selecionada, sendo manifestação da injustiça a seleção daquele a quem é dado o direito de ser ouvido enquanto Outros são silenciados.

Se de um lado temos que o Discurso tem em si caráter de alteridade, por outro há a afirmativa inversa em que o Outro se dá como o discurso possível. Por isso que a alegação da ausência de linguagem dos animais, das plantas, dos fungos, ou qualquer outro modo de manifestação da vida, não pode ser argumento para silenciarmos a manifestação de diálogo destes seres.

A título de exemplos e um caminho possível, podemos investir na capacidade que as próprias ciências biológicas possuem para identificar os modos de vida de diversas espécies no meio ambiente. Os estudos científicos poderiam ser usados não como o Discurso dos outros seres, mas como um modo possível de ler os traços por eles deixados, sem o discurso de autoridade de um cientificismo, mas a partir de justificações que sejam testemunhos de não-indiferença aos diversos Outros.

Essa responsabilidade da oitiva mencionada é elemento que deve ser pensado de maneira constante no âmbito do direito ambiental. Podemos fazê-lo na perspectiva da criação de normas que busquem de fato uma proteção à qualidade de vida de todos os viventes e da interrelação sistêmica entre eles, bem como podemos dar atenção a essa maneira de comunicar em processos judiciais, nos quais o Outro é o próprio signo.

O argumento de ausência de linguagem para elidir direitos aos animais, por exemplo, não pode ser aceito nesta maneira de pensar que propusemos aqui. O simples fato de cada animal ter sua própria existência e sua manifestação no mundo já é por si uma comunicação, que por sua vez traz consigo seus vestígios, o pedido de pão, o clamor por abrigo, a ordem do não-matarás. Não podemos aceitar o argumento de um Eu fechado em si que só ouve sua própria linguagem e silencia as demais.

A existência secular de árvores, como aquelas existentes na Amazônia brasileira, é em si manifestação de discurso ético que implora pela sua sobrevivência, ao mesmo tempo que dá de si para diversas outras vidas. Vegetais que lutam pela perpetuação de sua existência e de seus semelhantes, que devem ser tratados como hóspedes em nossa

morada comum, que precisam ser ouvidos a partir de um grande esforço por parte daqueles que operam o direito. Como Megale pontua, precisamos assumir nossa responsabilidade enquanto humanidade diante dos nossos próximos, porque:

“Ao lançar-se no mundo, o ser humano já se vê tocado por tonalidades afetivas. É preciso que nos esforcemos para a compreensão e o conhecimento relativamente ao nosso estar em alguma parte do planeta Terra, apesar de, por vezes, encontrarmo-nos tocados pelo desânimo diante de problemas aparentemente invencíveis, como os que, na verdade, contaram com a nossa participação, ainda que por omissão. A modificação do planeta, em parte, depende do agir humano” (MEGALE, 2019, p. 8).

Por isso a autora vai dizer que a concretude de cada situação é imprescindível para falarmos de justiça em Lévinas, o que não é diferente em análises relativas à nossa interação com a natureza, o que exigirá sempre um grande movimento de julgadores e administradores públicos. A autora segue e menciona inclusive que essa responsabilidade, ainda que existam casos de urgência, acarreta até mesmo um direito à demora que garanta àqueles que fazem parte da estrutura jurisdicional um tempo suficiente para de fato ouvir todos os envolvidos e dar a eles testemunhos. Esse pensamento pode ser aprofundado no trabalho orientado por Megale e desenvolvido por Patrícia Vieira (2019).

Vieira trouxe em sua pesquisa elementos sobre a necessidade de percebermos a oitiva dos envolvidos em um processo judicial como manifestação da ética da alteridade em Lévinas, a partir da perspectiva ali apresentada, que se contrapõe essencialmente às maneiras que buscam, através do formalismo, celeridade em detrimento do olhar para a face do Outro.

No recorte feito por Vieira – casos relacionados ao direito de família, há destaque para a importância das audiências de instrução e julgamento, em especial para a fala das testemunhas e das partes no processo, isso porque é o momento de maior possibilidade de aproximação entre o julgador e as partes.

A técnica processual, com ritos formais e marcados pela escrita, por vezes distancia e tenta neutralizar as narrativas dos fatos. Por outro lado, no face a face possibilitado pela presença das partes nas audiências, teríamos mais chances de o juiz olhar os sujeitos envolvidos na nudez (im)possível. Por essa razão Vieira (2019) defende que tal momento processual deveria ser acolhedor para aproveitar a oportunidade de abertura que às vezes o papel não permitiria – poderíamos dizer as telas dos computadores.

Sobre essa possibilidade de acolhida, a autora inclusive critica a arquitetura das salas de audiências que fazem parte do seu relato, que dificultava a interlocução dos envolvidos de forma que todos pudessem se olhar e em posições de igualdade.

Do referido trabalho e do contexto apresentado por Megale (2019) é possível aduzirmos que o caso concreto tem a abertura para que o direito seja realizado a partir das partes envolvidas e que é necessário o esforço do julgador para que o formalismo minimalista não sobreponha à exigência de um olhar sobre os envolvidos, como dizemos em outro trabalho (Silva, 2014).

Se Vieira (2019) coloca a audiência que acolhe como lugar possível, temos que as questões ambientais precisam ir além para construir uma outra lógica e permitir este esforço do julgador em dar voz a quem dialoga de outras formas. Podemos também completar essa percepção com a abordagem de Rafael Haddock-Lobo (2012), que afirma que sendo a linguagem para Lévinas o chamado do Outro, o ensinamento de toda significação, para pensarmos em uma Justiça (inspirada pela) ética com outras formas de vida, é necessário criarmos mecanismos em que o Outro não seja encoberto pela ontologia, pelo Eu, mas que possa aparecer como signo.

Por isso é importante que o processo judicial consiga desenvolver maneiras em que o juiz possa se aproximar dos entes naturais e consiga em alguma medida testemunhar suas existências e necessidades. É imprescindível uma estrutura em que a ciência possa auxiliar com os estudos sobre toda biodiversidade e sobre a ecologia, sem, contudo, totalizar e instrumentalizar o Outro.

A maneira como a natureza é silenciada em uma visão antropocêntrica, em que o meio ambiente é só um instrumento – ou objeto – a ser gerido pelo ser humano e a ser dominado para atender exclusivamente seus interesses, mostra como o conhecimento científico pode ser utilizado de forma negativa. Este silenciamento é violência totalizadora, se aplicarmos as ideias de Lévinas.

O processo precisa incorporar modificações em que a complexidade não seja ignorada e todos os interesses possam ser ponderados sem uma majoração *a priori*. Sobre a possibilidade e necessidade de uma nova tutela ambiental, que seja alargada no que diz respeito aos tutelados e detentores de pretensões jurídicas, vemos inclusive que o modelo de atuação no litígio precisará seguir outros caminhos.

Para isso será necessário criarmos soluções, porém também já existem respostas viáveis em um primeiro momento. Neste sentido, concordamos com Tereza Thibau e

Thaís Viana (2022), que afirmam que o processo coletivo comum possui limites que podem ser superados pelo processo coletivo estrutural na tutela ambiental.

As autoras mostram como é corriqueiro em fatos causadores de conflitos ambientais termos muitos direitos violados que podem se enquadrar tanto como difusos, quanto coletivos e individuais homogêneos. Essa característica traz uma incidência maior de interesses policêntricos, em que o processo coletivo comum não dá conta de resolver.

O processo coletivo estrutural possuiria mais capacidade de propor resoluções abertas e que tratam os conflitos de forma complexa, como sucessão de atos que violam direitos e constituem um estado de violação. Dessa forma, é possível buscar a compreensão dos diversos interesses com sentenças que tragam um conjunto de medidas para a solução da lide.

Se pensarmos os elementos que estamos defendendo neste trabalho, temos a possibilidade de um caminho no qual os interesses das infinitas formas de vida envolvidas no litígio possam ser representados por pessoas legitimadas para tal, seja a Defensoria Pública, o Ministério Público, associações ou outras possibilidades de inclusão no futuro. Essa nova alternativa dá a possibilidade de que múltiplos argumentos possam ser trazidos aos autos do processo para que as formas de vida e o equilíbrio ecológico encontrem uma equação de menor violência possível. Não se afasta as chances do erro, mas com o aumento de vozes e argumentos são diminuídas as probabilidades de um tratamento indiferente com os entes ambientais. Como diz Thibau e Viana (2022), há como alcançar coletividades e as diversidades internas a elas.

Como forma de ilustrar a possibilidade de soluções judiciais que sejam passíveis de efetividade e conciliação com o modo de pensar responsável defendido nesta tese, trazemos um caso concreto.

A ação distribuída com o nº 5012843-56.2021.4.04.7200⁷⁰ (SANTA CATARINA, 2022), tem como autoria a União Florianopolitana das entidades comunitárias UFECO, ONG Costa Legal, Associação Pachamama, Associação Nacional dos Atingidos por Barragens, Ministério Público Federal e Ministério Público do Estado de Santa Catarina (estes três últimos ingressaram após a decisão liminar) e como partes requeridas o Município de Florianópolis, do Estado de Santa Catarina e

⁷⁰ O processo pode ser consultado no sistema Eproc da Justiça Federal de Santa Catarina pelo número mencionado.

diversas entidades dos referidos entes. Ainda, constam mais de dez interessados processuais.

Entre os motivos pelos quais selecionamos este caso, temos que com ele podemos demonstrar que é possível pensarmos soluções para o direito ambiental que abarque saídas eticamente aceitáveis, que não neguem a particularidade de cada face ao mesmo tempo que calcule sobre a necessidade do equilíbrio ecológico. Também destacamos que o caso é o resultado de interseções entre a prática jurídica nos tribunais e a produção acadêmica, ou poderia ser dito também o sentido contrário, qual seja, a perspectiva de um direito ambiental que, tratado no âmbito de um processo coletivo estrutural, é resultado de uma relação bilateral em que a produção acadêmica e a prática jurídica puderam se auxiliar para pensarem novos caminhos.

Como propomos um modo de pensar que possui fundamento filosófico pouco explorado no direito pátrio, em especial com a perspectiva de uma alteridade levinasiana, alguns pontos analisados podem ser vistos por nós com crítica, ou com insuficiência na fundamentação dos autores na petição inicial. Contudo, isso não retira o mérito do que foi proposto e como converge com nosso pensamento no sentido do reconhecimento amplo de direitos da natureza e dos animais, ao mesmo tempo que no campo processual traz soluções para o aspecto filosófico aberto em nossos primeiros capítulos.

A referida ação, que cita diversos precedentes para mostrar sua possibilidade jurídica, foi pensada e iniciada no Grupo de Pesquisa Direito Ambiental na Sociedade de Risco da Universidade Federal de Santa Catarina – GPDA/UFSC.⁷¹ Dessa forma, o GPDA, que fomenta o estudo coletivo de um direito ambiental ecológico, canalizou sua produção e pesquisadores no intuito de solucionar um problema real e de grande importância na comunidade local. O grupo não só analisa a sociedade e o direito que os cerca como também passa a contribuir na modificação do direito. Em última instância, nossa pesquisa busca participar deste diálogo e contribuir com argumentos futuros em que processos coletivos ou individuais possam considerar todos os direitos envolvidos sem fundamento antropocêntrico.

⁷¹ Apesar de não ter participado desta iniciativa, no período em que os pesquisadores do GPDA se mobilizaram para construir a ação, estávamos participando de forma remota dos debates quinzenais do grupo, em que leituras sobre direito ambiental no estado ecológico eram realizadas, relatadas e debatidas. Assim, registramos não só a admiração pela iniciativa, como também o agradecimento ao pesquisador e advogado Luiz Fernando Borges que se dispôs a tirar dúvidas de como esse momento inicial se deu, além de ter compartilhado documentos importantes para a compreensão do tema.

Em uma síntese, os autores propuseram a ação civil pública para resguardar os direitos socioecológicos da Lagoa da Conceição em Florianópolis, bem como de outros que circundam este complexo natural e que com ele interagem.

Segundos os autores, a demanda se fez necessária em virtude de sucessivas e variadas violações aos direitos da Lagoa e dos entes ambientais ali presentes, com notório desequilíbrio ecológico que caminha para um estado irreversível: a morte da Lagoa. Ainda, este cenário possui relação com a ausência de políticas públicas e fiscalização adequada dos três entes federativos que possuem obrigação de tutela do meio ambiente. Neste contexto, também deve ser mencionado que diversas ações judiciais que tratavam de parte do caso se mostraram inefetivas, seja por descumprimentos de decisões judiciais ou porque as sentenças traziam soluções pouco eficazes, em virtude do modelo tradicional de condenações, que acabam por priorizar indenizações financeiras ou pela dificuldade de acompanhamento do cumprimento das obrigações.

Dessa forma, os demandantes partem de duas premissas, que I) a Lagoa da Conceição é sujeito de direitos; e que II) há um estado de coisas inconstitucional.

Diante deste argumento, os autores fizeram diversos pedidos, e colocaram como central que o juízo instaurasse liminarmente uma Câmara Judicial de Proteção da Lagoa da Conceição – CJ-PLC, voltada a ser ambiente de construção da solução e posteriormente da fiscalização e monitoramento da execução das obrigações porventura impostas aos réus a partir de um Plano Judicial de Ações.

A petição inicial que traz esse pedido discorre sobre um cenário de violações de direitos que passa por aspectos de prejuízos econômicos, arqueológicos, de saúde pública, além de uma perspectiva identitária que traz estragos principalmente para uma população mais carente e que possui suas tradições locais. Contudo, os direitos que estão ligados diretamente ao homem não são os únicos citados na peça. A petição parte da exigência do equilíbrio ecológico e trata a Lagoa como um sujeito de direitos, posteriormente reconhecido em liminar pelo juízo *a quo*.

Dentro da perspectiva tratada nesta tese, é importante observar que tanto na fundamentação dos autores como da decisão liminar, bem como do despacho saneador, é possível retirar o fato de que há direitos da natureza, que representam a garantia de que os processos ecológicos devem ser preservados independentemente de ser encontrado benefício ao ser humano. Assim, ainda que seja possível dizermos que na construção argumentativa dos proponentes da ação fosse crível adentrar em um debate

sobre os direitos de cada ente individualizado, vemos como um grande avanço a luta por direitos em nome da Lagoa⁷², assim reconhecido pelo Juízo responsável pela demanda.

Da mesma forma como trazemos neste capítulo que a solidariedade constitucionalmente traduzida em norma deve ser aplicada a entes não humanos, este argumento também é defendido na referida ação, sendo reconhecido na fundamentação da decisão que abaixo comentamos. Há na argumentação a defesa de projetos de vidas não humanas, tendo o homem a obrigação de tutelar e garantir que essas manifestações de vida possam se apresentar.

Conscientes de que somente os precedentes judiciais e a vanguarda do direito ambiental poderiam não ser suficientes para convencer o julgador da existência de direitos da natureza, os autores juntaram à inicial alguns pareceres, dentre eles o do doutor Tiago Fensterseifer, que focou na exposição das razões que justificam afirmar a existência de tais direitos no Brasil. No cenário crítico em que nossa tese se apresenta, destacamos que o autor parte justamente dos valores sociais diretamente ligados a um pensamento antropocêntrico que acaba por resistir a qualquer modo de ser do direito que reconheça valor existencial que não seja ao homem.

No mundo da prática jurídica, qualquer argumento pragmático sobre a possibilidade da participação da natureza ou dos entes naturais poderiam ser respondidos com base em representações judiciais como aquelas exercidas por ONGs, por exemplo, que se dedicam a estudar e coletar informações para exercer a melhor tutela ecológica possível. Podemos ainda anunciar o que exporemos sobre a obra de Ataíde Júnior (2022), na qual há detalhamento das possibilidades de representação dos animais em juízo, sem negar-lhes o caráter de sujeitos de direitos, ao contrário, reafirmando que são detentores de proteção legal e isso lhes garante a possibilidade de ir a juízo pleitear a reparação de danos.

O mencionado parecer de Fensterseifer no processo em comento é enfático sobre a necessidade de rompermos o marco jurídico antropocêntrico e que isso não significa negar a importância da existência humana, mas reconhecer as demais. Inclusive, diante do período geológico do antropoceno, se não tomarmos medidas urgentes de solidariedade com outras espécies, estaremos também nos matando. Essa viragem de

⁷² Apesar dos autores trazerem que a Lagoa é o sujeito passivo das violações jurídicas, ou seja, ela possui seus direitos, não consta a Lagoa como autora, tendo sido adotada a tese da substituição processual. No mesmo sentido, apesar do juiz de primeira instância também reconhecer os direitos da natureza aplicados à Lagoa da Conceição, ele não determinou a correção do polo ativo. Em uma leitura paralela ao que Ataíde Júnior (2022) faz sobre os animais enquanto sujeitos de direito, poderia aqui aplicar os mesmos argumentos, afinal, se a natureza tem direitos, então pode pleiteá-los.

matriz filosófica não encontra barreiras no direito posto e nem na possibilidade de criação para seu aperfeiçoamento, uma vez que existem mecanismos como ação popular e a substituição processual do Ministério Público, Defensoria Pública e Associações ao utilizarem de ações civis públicas – no caso dos direitos da natureza que possuem uma dimensão ecológica.

Importante indicar que dentre as variáveis que mostram a importância de um processo que proponha soluções estruturais, inclusive com a instância de atuação da CJ-PLC, está o fato de sucessivas ilegalidades que estão diretamente relacionadas com falhas graves na governança ambiental, como também apontaram Thibau e Viana (2022), anteriormente citadas por nós. Por sua vez, a ausência de políticas estatais que pudessem garantir o mínimo de proteção ambiental, com ampla efetividade de direitos, é elemento crucial para indicar este modelo de atuação processual como melhor proposta. Diante de um problema estrutural, apenas com soluções estruturais e sistêmicas será possível vislumbrar uma resposta juridicamente adequada.

No plano da responsabilidade civil ambiental, por exemplo, há complexidade na identificação de uma causalidade, isso porque os danos ambientais são decorrentes de pequenas e grandes violações que foram ocorrendo durante anos. Inclusive, o desequilíbrio a ser instaurado traz consequências em cadeia que favorecem a morte da Lagoa. Esses elementos também trazem a indicação de um processo coletivo estrutural como modelo mais indicado para a solução da lide, até mesmo pelo fato de buscar soluções que não só tentem reparar o dano, mas a aplicar o princípio da precaução no intuito de evitar que fatos idênticos ou semelhantes ocorram.

Por outra via de análise, podemos afirmar que a tentativa de buscar a cooperação processual em um modelo que privilegie a construção da resolução da lide de forma consensual e com análise transdisciplinar, tanto com análises técnico-científicas quanto com a ponderação político-administrativa dos representantes da administração pública, trazem uma opção melhor do que o ativismo judicial ou a omissão fundada em uma ótica formalista de contenção no direito.

Esta via alternativa que trabalhamos teoricamente em dissertação de mestrado (SILVA, 2014) se mostra como mais uma forma de se estabelecer um diálogo interinstitucional no qual o juiz não se omite e, por outro lado, não dita sua visão sem uma análise dos envolvidos no processo de forma efetiva. Dito de outro modo, no dilema, entre um judiciário pautado na autocontenção ou em um subjetivismo que ultrapassa as barreiras da separação de poderes, encontramos uma terceira via na qual a

responsabilidade não é deixada de lado e ao mesmo tempo o julgador não assume uma postura subjetivista e totalizadora.

Vemos a forma do procedimento estrutural proposta como uma direção da utopia de termos um processo judicial no qual as faces não são tratadas com indiferença e a responsabilidade do julgador passa a ser assumida ao passo que constrói a decisão com uma abertura em busca de que seja a melhor possível e não apenas com a obediência de procedimentos formalmente estabelecidos.

Vale mencionar que alguns atributos são trazidos pelos autores da demanda como importantes para a efetivação da governança socioecológica da Lagoa da Conceição a serem observados no desenvolvimento de um processo estrutural. Assim, é necessário que no resultado da demanda seja arquitetada uma decisão em que se imponha medidas não fragmentadas da proteção à natureza e da comunidade que dela dependa, sobretudo dos entes não humanos. Que também sejam demandados esforços para que as ações sejam coordenadas com políticas públicas em todas as esferas estatais. Não menos importante, a participação e oitiva das pessoas envolvidas, que ao nosso ver precisam ser interpretadas conforme a exigência ética levinasiana, no sentido de serem necessárias condutas criativas para que possamos escutar e ver o Rosto de todos os seres que necessitam ser escutados para que sua dignidade seja garantida. Dessa forma, seria concretizado o reconhecimento do valor intrínseco dos direitos da natureza e das formas de vida que a compõe.

Se pouco antes mencionamos que Megale (2019) aborda a importância de um processo que tenha o tempo suficiente para análise da complexidade dos casos, bem como Vieira (2019) nos ensina da importância de as partes serem ouvidas da melhor forma possível, aproximando-as, então temos no processo estrutural um ambiente mais propício para que o juiz veja os envolvidos em um espaço de mediação, em especial se pensarmos a Câmara judicial proposta nos autos.

Damos ênfase à criação do órgão, pois torna-se mais plausível que o julgador consiga entender as nuances do caso especialmente quando deparamos com a dificuldade presente em ouvir uma Lagoa ou animais. Como já mencionamos, não temos a pretensão de que um juiz irá repousar diante de um ente natural e ouvir a interjeição por seus direitos, isso seria, no mínimo, pauta para literatura fantástica. Todavia, é plenamente realizável que sejam escutadas pessoas e organizações da sociedade civil que possam trazer pesquisas e vivências que testemunham em prol daquilo que podemos acreditar como o melhor para a proteção dos direitos da natureza.

Haverá sempre a necessidade de uma tradução, movimento que também existe se pensarmos na tutela de direitos de qualquer pessoa que precisa ser ouvida, mas, em especial, daqueles que não conseguimos traduzir de forma tão próxima quanto a linguagem do juiz. Basta imaginarmos que temos processos que julgam sem muita dificuldade direitos de pessoas com deficiências na comunicação, pessoas com deficiência intelectual ou do nascituro, todos os casos que podem ser apontados como exemplos de esforço maior do julgador na tradução do pedido deles em juízo para identificar seus interesses. A novidade do processo estrutural é trazida pois se apresenta como espaço mais frutífero para que os discursos e as faces dos invisibilizados se apresentem.

Em parecer realizado por Marco Félix Jobim, juntado aos autos pelos autores, também fica exposto que a criação da CJ-PLC é algo inédito no país, razão pela qual é normal trazer estranheza, bem como torna-se momento de aprendizado. Todavia, a novidade em nada fere as regras processuais pátrias e se mostra como a melhor via para casos como este, em que há uma complexidade e uma violação sistêmica dos direitos. Um contraponto à teoria da autocontenção judicial, sem recair no ativismo judicial, é justamente possibilitar a construção mais democrática de uma decisão, com respeito a todos os direitos envolvidos, de todas as espécies.

O parecerista traz que a abertura de possibilidade de oitivas e de visões técnicas certamente tornarão a decisão mais acertada e consoante o ordenamento jurídico. É um caminho possível para que o judiciário aumente sua capilaridade no momento de analisar os interesses envolvidos e efetive o princípio de cooperação trazido pelo Código de Processo Civil.

Do apanhado que fizemos das principais razões que motivaram a demanda e que compreendemos que servem para exemplificar e testar a possibilidade do exercício de direitos da natureza e de outros seres – consequentemente com um direito ambiental menos antropocêntrico, a ação e a instituição da CJ-PLC tiveram como objetivo diagnosticar e identificar as nuances do problema existente, criar diretrizes para os agentes privados e públicos envolvidos, traçar ações específicas para a solução das violações dos direitos, definir prazos razoáveis para cada fase de cumprimento destas ações, estabelecer quais valores financeiros serão necessários e comporão a indenização, a realização de audiências para oitiva da população envolvida, bem como de associações e pessoas da sociedade civil que possam buscar a defesa de interesses de

seres não humanos e da Lagoa, dentre outras formas de avaliar e estruturar uma condenação que não seja apenas simbólica ou reducionista.

Após a proposição da ação, os pedidos liminares que propunham a instauração da Câmara foram apreciados e a decisão reforça a viabilidade jurídica da questão apresentada. O juiz da 6ª Vara Federal de Florianópolis, no dia 11 de junho de 2021, reconheceu alguns pontos importantes, dentre eles, que existem direitos autônomos da natureza que legitimam que associações possam pleitear os direitos da Lagoa da Conceição, tanto em seu aspecto ecológico sistêmico quanto por seu valor em si (ainda que entre os autores da demanda não esteja a Lagoa, mas as associações). Inclusive, aqui, o julgador utiliza do texto constitucional como fundamento, acompanhado da Lei Orgânica do Município de Florianópolis.

Há a identificação de diversas outras ações com objetos semelhantes e que em grau maior ou menor buscam tutelar os entes ambientais e socioculturais que envolvem a Lagoa, na mesma medida que também se mostraram insuficientes os referidos processos e decisões, o que justifica a necessidade do processo estrutural, e não mais uma demanda vista na ótica do processo coletivo comum.

O juiz aponta que a narrativa sobre o processo histórico do caso é comprovada por diversos estudos científicos que apontam para o grande risco de irreversibilidade da vida da Lagoa em decorrência do quadro de violações aos direitos ali envolvidos. Esses, dentre outros elementos, indicam que o poder público falhou na gestão ambiental e na concretização dos direitos envolvidos na questão com um quadro notório de ilegalidade estrutural, com grave colapso ambiental, que afastaria qualquer debate sobre a discricionariedade política da administração pública, uma vez que não há tutela da natureza no que foi trazido ao caso.

Com fulcro em precedentes judiciais da ADPF nº 709 e nº 743, foi determinada a criação de uma Câmara Judicial de Proteção da Lagoa da Conceição, para servir de instância de auxílio técnico e de negociações com a finalidade de tomar medidas estruturais que analisem o caso a partir da sua complexidade ecológica. Assim, o julgador buscou caminho processual para construir medidas estruturais que possam garantir a integridade ecológica da Lagoa, ente natural e com direitos, por meio do que ele chamou de governança judicial socioecológica. Com a participação de todos os polos da ação e com a possibilidade de atuação de representantes da comunidade, acreditamos que o julgador acerta em uma direção de um lugar mais propício para a exposição dos Rostos envolvidos no conflito.

O processo que na atual data⁷³ ainda está em fase de seleção de pessoas para atuarem na Câmara judicial – após edital de seleção – que foi instaurada com regimento construído pelas partes em audiência de conciliação. O caso serve ao presente estudo para demonstrar que existem medidas plausíveis e com chances de aceitação no judiciário – confirmada pela instauração da Câmara Judicial – que reconheçam direitos da natureza e das manifestações de vida correlacionados com outros direitos sociais e culturais de forma concreta e com meios processuais para a satisfação e efetivação destes direitos.

Nesta perspectiva, importante destacar que, ainda que em sede de agravo de instrumento o Tribunal Regional Federal da 4ª Região tenha esclarecido que a CJ-PLC não poderia impor obrigações à administração pública e nem ordenar despesas, por outro lado a decisão do tribunal reforçou a possibilidade de o órgão judicial produzir provas e estudos no sentido de assessorar o julgador e subsidiá-lo para a decisão do processo, além de servir como espaço de negociações contínuas para fixação de acordos. Por isso, acreditamos que o processo estrutural na forma que o caso tem caminhado pode ser uma maneira de tornar a solução do conflito mais complexa, assim como são os conflitos ecológicos.

Em um cenário como este, pensamos que os representantes da sociedade civil e dos interesses dos entes ambientais poderão expor e apresentar diversas Faces que seriam ocultadas em um processo clássico, que geralmente possui interesses bilaterais e o peso da construção da decisão fica a cargo apenas do julgador.

Aqui, temos a oportunidade de que dados sejam apresentados para representar, na medida do possível, os Rostos daqueles que não falam nossa língua, a chance do tempo processual se adequar para ouvir e ver o que uma Lagoa tem a dizer e a exigir em direitos.

Por todos esses argumentos, pensamos que ficam afastadas alegações de que animais, árvores, rios, entre outros entes ambientais não poderiam pleitear direitos e que não haveria instrumento processual hábil para julgar a adequação jurídica dos interesses envolvidos. Acreditamos que a partir de um olhar que coloque como imperativo os direitos ambientais sob a ótica da alteridade, teremos de ver como obrigatória a defesa desses direitos em juízo, motivo pelo qual essas e outras soluções processuais se mostram importantes.

⁷³ Este trecho da pesquisa foi documentado no dia 2 de agosto de 2022.

Fica manifesta a importância da mudança de ótica e do abandono do fundamento antropocêntrico dado ao direito ambiental, e como esse movimento precisa passar por aqueles que atuam no processo judicial. Nesse sentido, Leite (2015) nos auxilia na explicação e fundamentação do papel de uma nova ótica sobre o direito ambiental e seu impacto na aplicação do direito.

Fundado em uma visão hermenêutica de Heidegger e Gadamer, o autor expõe como aspectos da pré-compreensão impactam na aplicação do direito. Para o autor, a percepção de que o homem tem um papel de responsabilidade no mundo e que a natureza não é apenas um objeto para o desfrute dos desejos humanos, por exemplo, seria impactante na forma como a produção e aplicação jurídica se dá no mundo.

Ainda que o autor mencione uma ótica “antropocêntrica alargada e intergeracional”⁷⁴ (LEITE, 2015, p. 46), os fundamentos por ele trazidos apontam que as bases filosóficas e um olhar ecológico dos indivíduos que interpretam o direito impactam diretamente no resultado do direito ambiental que teremos. Como abordamos nesta tese, o argumento importa como fundamento, bem como a base filosófica exige um posicionamento crítico que trará mudança da prática social, seja entre os indivíduos da sociedade, nas políticas públicas estatais ou no exercício jurisdicional.

Por isso sustentamos que a aplicação do direito ambiental de imediato, juntamente com a discussão sobre alterações legislativas que aperfeiçoem o sistema textual, devem ser aplicadas de tal maneira que afaste pressupostos *a priori* de uma valorização maior dos interesses humanos em face de outros interesses. Dessa forma, a interpretação das normas jurídicas deve estar inspirada em uma ética que reconheça o Rosto de outras formas de vida, de tal maneira que também leve em conta o equilíbrio ecológico como outro fator a ser valorado.

A ética da alteridade que alcance todas as formas de vida e, inclusive, o equilíbrio ecológico no momento do cálculo – alargando os valores sociais para ecológicos – necessita vir como imperativo em que modifique o modo de concretização das normas ao mesmo tempo em que exige do direito o reconhecimento de valor a todos entes ambientais.

⁷⁴ Não há uma menção clara sobre o posicionamento do autor neste ponto, sendo que, no capítulo 13 da mesma obra, há uma exposição sobre as correntes de pensamentos que fundamentam o direito ambiental em uma distinção que não é a mesma adotada por nós no primeiro capítulo. Neste sentido, para maior compreensão do autor, entendemos ser necessário o aprofundamento no referido capítulo, bem como em obras recentes e referenciadas na bibliografia, que indicariam a sua aproximação a ideias ecocêntricas sem se opor ao biocentrismo.

4.3.3 Direitos dos animais, vegetais, da vida...

Durante a pesquisa foram inúmeras as vezes nas quais, em apresentação de resultados parciais ou em conversas informais com pessoas que indagavam qual era o problema e objetivo central da pesquisa, erámos interrompidos com a síntese: “ah, direito dos animais”.

Supomos as razões destas interjeições e acreditamos que o movimento de esclarecimento sobre a capacidade de sofrer dos animais e as consequências desta constatação trouxeram grandes reflexos no campo moral e jurídico da atual sociedade. Por isso vemos crescer a opção por dietas veganas e vegetarianas, bem como a problematização sobre a existência de direitos dos animais e a respeito do âmbito de proteção jurídica destes.

Apesar disso, nosso objetivo central não é este. No plano teórico, na construção de um pensamento, o esforço desta pesquisa é primeiro mostrar que é possível ver em Lévinas uma ética para com o Outro não humano e, em consequência disso, apontar como o direito ambiental antropocêntrico é uma reprodução da lógica da Mesmidade, o que o torna injusto por múltiplos olhares e fatores, mas, principalmente, por instrumentalizar o Outro.

Dessa forma, temos um núcleo duro da tese, em que construímos um argumento que exige alteração na visão da proteção ao meio ambiente que predomina na prática administrativa, legislativa e jurisdicional sobre diversos pontos a respeito da proteção dos entes ambientais. Como introduzimos este capítulo, é por um direito ambiental que cuide das diversas formas de vida e do equilíbrio ecológico pautado em uma eticidade da alteridade.

Esse modo de pensar trará consequências também para a tutela do animal, do vegetal, do fungo, do protista, da monera, e até nos fará questionar sobre o vírus – como fez Derrida –, além das diversas relações e interações que decorrem das manifestações de vida.

Sabemos que, essa ampliação nos descola para um diferente modo de pensar, se comparado com a forma como fomos acostumados a fazê-lo nos últimos séculos, esse desconforto por essas conclusões parciais também está presente em nós ao realizar a pesquisa e narrar nossas percepções. Todavia, um modo desinteressado, como diz Lévinas, exige essa tentativa de uma difícil justiça.

Diante desta dificuldade, sabemos da importância do diálogo e construção contínua sobre essa mutação e irradiação na qual o homem deixa de ser o centro de valores do direito, motivo pelo qual frisamos que as reflexões aqui não são, em hipótese alguma, ponto de chegada, mas a inserção de passos em um debate que existe na doutrina jurídica e que poderá ser visto com mais este argumento da alteridade com heteronomia.

Essas implicações exigem de nós algumas reflexões sobre direitos dos animais, mas não somente. Acreditamos que nessa perspectiva dos direitos, devemos pensar e exigir uma complexidade de olhares tão volumosa quanto a própria quantidade de infinitas manifestações de vida.

A consequência é vermos que não são apenas animais que merecem o reconhecimento de direitos e o estudo para encontrar o melhor caminho a assumirmos responsabilidades para com eles. Uma floresta não deve ser posta de lado porque em tese a vegetação não sofre⁷⁵. Usar deste argumento é replicar a lógica da Mesmidade, na qual escolhemos aqueles que sofrem apenas porque nos identificamos com eles. Essa lógica poderia nos colocar diante de casos limítrofes, como a hipótese de encontrarmos um ser humano que por alguma particularidade biológica não sofra, e esse fato nos colocaria a questão se seria possível simplesmente aniquilar ou negar direitos sobre sua existência.

Uma simples árvore, ou um conjunto de cogumelos, poderia ser encarado pelo direito como um sujeito de direitos, como uma existência que mereça uma proteção jurídica por si, independentemente de ser útil a nós ou terem a capacidade de sofrer. Sabemos que a afirmativa exige um olhar muito diferente do que estamos acostumados, justamente porque há a necessidade de um sair para fora do Eu, um êxodo de si.

É importante repetirmos que isso não coloca sobre essas outras formas de vida um caráter absoluto de proteção, da mesma forma que não existe nenhum direito absoluto no ordenamento jurídico, havendo sempre a necessidade de juízos de adequação em que consigamos abarcar o máximo de direitos fundamentais sem violar

⁷⁵ Aqui colocamos como suspensa a condição de sofrimento, primeiro porque a própria conceituação do termo parte daquilo que o homem considera como sofrer, sendo possível, no mínimo, questionarmos se há algum nível de sensibilidade em que a afetação física das plantas trouxesse algum mal-estar a elas. Segundo, porque há pesquisas que apontam que as árvores podem constituir laços de cooperação em que apontam que a fraqueza ou dificuldade da saúde de uma delas gera a concentração de esforços por partes das demais na tentativa de diminuir a doença. Wohlleben (2017) traz diversos relatos que desconstruem nossa visão antropocêntrica sobre os vegetais, e apesar de contar com muitas observações pessoais, o trabalho referencia diversas pesquisas que corroboram a complexidade sobre esses Outros seres.

os do próximo. Defender direitos de minorias humanas não significa negar a existência de direitos daqueles que possuem privilégios no *status quo* social.

Os dilemas da hermenêutica jurídica possuem semelhanças neste ponto, porém com novas variáveis. Essas nuances buscam ampliar os valores tutelados pelo direito e reinserir outras formas de vida no pacto social, o que não dispensará um juízo de adequação do julgador no caso concreto.

Assim como na luta por direitos humanos, que ainda busca erradicar diversas formas de dominação do homem sobre o homem, e que possui processo lento, gradual e até com oscilações de retrocessos, as questões dos direitos dos animais ou outras formas de vida não seriam diferentes.

Podemos começar a investigar a questão dos direitos dos animais por esta exclusão do contrato social. Cynthia Carvalho (2022) traz reflexões neste sentido, as quais podemos extrapolar para afirmar que todos que não são humanos foram marginalizados nas primeiras legislações dos tempos modernos. Ainda que a teoria do contrato social possa ser questionada pela lógica levinasiana, na qual minha assunção de responsabilidades independe de escolha contratual, essa percepção de exclusão dos demais entes do pacto social aponta para o porquê de serem vistos de forma instrumental para o direito.

No Brasil não foi diferente, a perspectiva histórica permite afirmar que houve oscilações na dimensão da proteção, quase sempre focada em uma tutela utilitária. Carvalho (2022) traz um apanhado do histórico legislativo, que sintetizamos na seguinte ordem: 1) o Decreto nº 16.590, de 1924, proibia diversão pública com sofrimento aos animais; 2) o Decreto nº 24.645, de 1934, tratava sobre o bem-estar animal e garantia assistência em juízo aos animais; em 1938, 3) o Decreto-Lei nº 794 veio regular a pesca, que pode ser vista como uma forma de proteção aos animais marinhos; 4) na esfera penal, o Decreto nº 3.688, tratou sobre os maus tratos contra os animais em 1941; 5) mais de duas décadas depois, com a Lei nº 5.197, de 1967, o Estado passou a tratar os animais silvestres como sua propriedade, o que aumentou a proteção contra caça e comércio de espécies silvestres; 6) na década de 80, as leis nº 6.938, de 1981, e 7) nº 7.173, de 1983, trouxeram proteção a todas as formas de vida e regramentos sobre os zoológicos, respectivamente; 8) por fim, a lei de ação civil pública trouxe um mini sistema processual que poderia tornar efetivos estes direitos através de demandas judiciais e em seguida a 9) Constituição Federal vedou a crueldade contra os animais.

Sobre esta relação de legislação federal, Ataíde Júnior (2022) faz importante distinção de que nem todas as normas que protegem animais são animalistas. Isto porque, algumas tutelam os animais não humanos com valor em si, enquanto outras os protegem de forma contingencial. Desta lista trazida por Carvalho (2022), o Decreto nº 24.645 e a Lei nº 6.938 teriam um olhar não antropocêntrico, enquanto os itens 5 e 7 tratariam os animais sem a condição de sujeitos de direitos à existência digna. Sobre as outras leis citadas, Ataíde Júnior não traz essa classificação, mas acresce entre aquelas leis animalistas a Lei nº 7.643/1987 – Lei de proteção aos Cetáceos, a Lei nº 9.605/1988 de Crimes Ambientais, Lei nº 13.426/2017, que trata do controle de natalidade de cães e gatos e a Lei nº 14.228/2021 que proíbe a eliminação de cães e gatos pelos órgãos de controle de zoonoses, canis públicos e estabelecimentos oficiais congêneres.

Além disso, a autora mostra como houve avanço na proteção dos animais na Lei nº 9.605, de 1998, que trata de crimes ambientais, apesar de uma abordagem claramente antropocêntrica, em que o animal é visto como objeto, assim como o Código Civil de 2002, que manteve a tratativa dos animais como propriedade.

Dentre outras normas, podemos destacar estas leis como marco para a percepção de um breve contexto histórico nacional. Mesmo após anos de atividade legiferante sobre o tema e os avanços decorrentes com dispositivos legais que parecem se distanciar do antropocentrismo, como foi o caso da Política Nacional do Meio Ambiente e o Decreto nº 24.645, que abordaremos melhor a seguir, a análise de Carvalho (2022) aqui compartilhada expõe que o direito ambiental é majoritariamente antropocêntrico em face do animal.

No âmbito estadual, a autora expõe experiências que avançam para reconhecer cães e gatos como sujeitos de direito, como em Santa Catarina, com a Lei nº 12.854, de 2003 (mencionar apenas cães e gatos já aponta como, apesar da intenção, existe uma escolha eminentemente antropocêntrica e da ordem da Mesmidade). Sobre esta lei merece notoriedade o fato de que em 2018 a Lei nº 17.485 alterou o referido diploma normativo para com o art. 34-A reconhecer os cães, gatos e cavalos como seres sencientes, detentores de direitos, com características próprias em face de outros seres vivos. Todavia, no mesmo ano, a Lei nº 17.526, alterou o código de proteção animal do estado e retira os cavalos do referido artigo. Ou seja, em menos de um ano houve um retrocesso de proteção no mesmo Poder Legislativo, o que leva a dúvida se o movimento de alteração decorreu de uma real descentralização de interesses e proteções jurídicos.

No Rio Grande do Sul, a Lei nº 15.434, de 2020, trouxe um regime jurídico aos animais domésticos e garantiu a eles o *status* de sujeitos de direito. Em Minas Gerais, a Lei nº 23.724, de 2020, atribuiu aos animais alguns direitos protetivos, em vistas de evitar maus-tratos. Por último, nesta análise estadual, aponta-se que a lei que trouxe mais detalhes e complexidade sobre direitos e bem-estar animal foi a Lei nº 11.140, de 2018, da Paraíba.

A autora afirma que com o avanço da ciência e do pensamento, o direito precisaria reconhecer um status jurídico em que não privilegie as espécies e que trate o reconhecimento de direitos a todos os animais, de forma a garantir dignidade a este reino da vida. Seria o reconhecimento da proteção à vida de forma igualitária entre homens e não humanos. Nesta defesa, ela menciona Derrida e Lévinas como pensamentos pós-humanistas que poderiam nos auxiliar a perceber a necessidade de uma visão não só mercadológica e utilitária sobre as demais formas de vida. Uma perspectiva ética para o reconhecimento de valores jurídicos.

O trabalho citado de Carvalho é um dentre outros trabalhos, que ao investigar a respeito da proteção jurídica aos animais, coloca como estado da arte a dificuldade dos doutrinadores e da jurisprudência em reconhecer estes viventes como titulares de direitos. Essa tendência de negação dos direitos dos animais possui motivação filosófica e que repercute na teoria geral do direito. Como mencionamos no primeiro capítulo desta tese, o movimento do pensamento moderno trouxe como traço marcante o posicionamento do ser humano como centro de suas preocupações e justificações. Esse antropocentrismo, por sua vez, fez um esforço para buscar distinções entre os seres humanos e os demais animais, uma busca teórica com alta pretensão de certezas, que já abordamos neste trabalho.

A consequência deste modo de pensar é que o Direito, enquanto construção do homem, deveria servir para o homem. Não faria sentido imaginar que outros seres seriam detentores de direitos, uma vez que não possuíam linguagem, racionalidade, cultura, alma, dentre outros elementos. Para esta modalidade de pensamento, os animais não humanos não são autônomos, logo não se discute dignidade e podem ser meios para os fins pretendidos pelos humanos.

Por essa ótica, o direito civil perpetua a percepção teórica de que para ser sujeito de direitos é necessário ser uma pessoa, que por sua vez é o *homo sapiens*, detentor de autonomia e racionalidade. Contudo, como é normal nesta matriz jurídica que busca precisão em classificações e construção teórica, diante da evolução social e avanço

legislativo, a doutrina percebe a insuficiência das explicações e em vez de buscar um novo olhar acaba por criar exceções à ideia que fundamenta a titularidade de direitos.

A título de verificação, Bittar (2015) traz sobre a teoria geral da personalidade e direitos da pessoa que para ser titular de direitos deve haver o preenchimento do requisito de ser *persona*, que por sua vez é o homem. Em seguida, sem explicar de forma aprofundada, diz também que as entidades coletivas ganharam o *status* de pessoa com a criação da personalidade jurídica. Em continuidade, traz também que o nascituro, apesar de não ser um ser humano na concepção jurídica, pois ainda não nasceu, teve reconhecida a condição de pessoa de direitos desde que venha a realizar a condição do nascimento com vida.

Neste ponto de investigação sobre os direitos do nascituro, Maria de Fátima de Sá e Bruno Naves (2015) tecem críticas que coadunam com nossas reflexões. Os autores apontam que as teorias jurídicas que prevalecem no ordenamento jurídico partem de uma percepção filosófica essencialista que se mostra insuficiente para atender às necessidades da complexidade social atual e para explicar de maneira coerente alguns fenômenos como os direitos dos nascituros e de imagem de uma pessoa falecida, por exemplo.

Esses autores não abordam a questão do animal, mas o ponto central é válido para nossa pesquisa. Do exposto por eles, compreendemos que a ideia e classificação do que é pessoa é uma abstração em que não existiria uma resposta correta, um critério que traria absoluta segurança⁷⁶. Desta forma, o melhor caminho é perceber que construímos o direito para tutelar os valores que transformamos em jurídicos, motivo pelo qual, se o foco fosse a relação jurídica que as normas estabelecem, independentemente da verificação da personalidade, não teríamos dificuldade em explicar os direitos do nascituro ou de uma fundação jurídica, que é um conjunto de patrimônio que ganha o *status* jurídico.

O último exemplo da reflexão não é retirado do texto dos autores, mas advém de reflexão nossa, afinal, qual a justificativa essencial entre reconhecer personalidade jurídica para um conjunto de patrimônios e não se reconhecer para seres vivos? Em

⁷⁶ Nas palavras dos autores: “a personalidade não é algo natural ao homem, como aptidão inerente ao ser humano para ser sujeito de direitos e deveres, mas um referencial de imputação, construído na práxis jurídico-discursiva. Ninguém é ontologicamente pessoa; não há uma essência do ser que o torne pessoa no mundo jurídico, mas uma construção histórico-argumentativa a partir de uma situação jurídica concreta.” (SÁ e NAVES, 2015, p. 80). Este é o ponto que defendemos, é necessário que nosso discurso jurídico não invisibilize os Rostos não humanos.

nossa visão só existe uma explicação real, que é a deliberação dos seres humanos que resulta na criação de dispositivos legais.

Dessa forma, considerando todos os argumentos até aqui trazidos e que temos uma imposição ética para com todas as formas de vida, é urgente a necessidade de reconhecimento jurídico e da proteção destes seres. Mesmo tendo este argumento impositivo sobre a necessidade de um Direito ético, ainda é possível extrapolarmos essa análise e partirmos para um plano normativo a favor de uma leitura sobre o direito posto.

Para tanto, podemos trazer a exposição de José Rubens Leite (2015), que vê no inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição⁷⁷ um marco de mudança que dá ao animal direitos em face do ser humano, a partir do momento em que contra este pode ser invocada a abstenção de tratamento cruel. Para Paulo Bessa (2015), a CF trouxe um sistema híbrido, uma nova dimensão jurídica ao animal, ao passo que, com a vedação do tratamento cruel, instaurou-se a polêmica se os animais seriam detentores de direitos. Esse autor destaca a legislação alemã, que apesar de não reconhecer os animais como sujeitos de direito, os coloca como tutelados de forma distinta do regime patrimonial de um objeto e afirma que eles não são coisas.

Neste sentido, seguimos Leite, que compreende que o inciso VII do § 1º do art. 225 da CF na verdade trouxe limites à conduta humana que podem ser enxergados como direitos subjetivos dos animais, e em nossa percepção podemos ir além ao perceber que há também o reconhecimento a direitos dos vegetais, quando traz a tutela da flora. Para explicar, primeiro fazemos um adendo que é possível caminhos diferentes e que merecem pesquisa aprofundada por aqueles que constroem uma justificação específica para a matéria.

Uma primeira alternativa sobre a questão é revisitar as bases do direito que constroem a noção de sujeito de direitos para incluir nesta classe todos aqueles que o sistema normativo assim tutelar, independentemente de um processo de autorreconhecimento que identifique apenas seres humanos. Assim como foi possível ao direito reconhecer direitos a um conjunto de patrimônio – como o citado caso de fundações – será possível identificar direitos aos entes ambientais.

⁷⁷ Assim diz o texto constitucional: “Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. § 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: (...) VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade. (...)”

Ainda, uma alternativa de construção teórica poderia ser o abandono da necessidade de se identificar personalidade para identificar um direito. É o que apresenta Pietro Perlingieri (2002), que propõe que os direitos sejam analisados a partir de obrigações e responsabilidades, e, conseqüentemente, a análise recairá em centro de interesses do próprio ordenamento jurídico em ser cumprido. Assim, quando o direito afirma que um ser humano não pode ser agredido, ou que a fauna e flora devem ser protegidos sem que prejudique sua função ecológica, provoque extinção da espécie ou submeta animais à crueldade, não é necessário discutir quem são detentores de direitos, mas que existe uma obrigação jurídica imposta a todos.

De forma sintética, Perlingieri expõe que muitas situações jurídicas na realidade não são respondidas de maneira satisfatória pela teoria subjetivista do direito, que atribui como essencial às relações jurídicas o polo do sujeito. Para ele, há uma complexidade que esta teoria não dá conta de resolver, como por exemplo a doação a um nascituro ou a tutela da personalidade de uma pessoa falecida. Esse enredamento mostra que na realidade o objetivo do direito é ser cumprido enquanto norma, é um interesse social, assim como estão entrelaçados os interesses das pessoas envolvidas nos casos em que o direito tenha uma regra.

A adoção desta forma de pensar e o avanço na tutela ambiental a partir de um olhar não especista afastaria o debate se animais são sujeitos de direitos e se podem pleitear em juízo, para restar a questão da extensão da proteção a essas formas de vida.

Como dito, ao desenvolver esta pesquisa não gostaríamos de ser reduzidos a um trabalho que investiga os direitos dos animais, isso porque excluiria também outras manifestações de vida, bem como a própria possibilidade de ver o conjunto biótico ou abiótico também como um ente de equilíbrio. Além deste fato, aprofundar na estrutura do sujeito ou da maneira como as relações jurídicas são teorizadas no direito demandaria outra pesquisa tão longa quanto a presente. De toda forma, este caminho em que as relações jurídicas são reconhecidas em sua complexidade e permitem transbordar a noção de sujeitos e incluir uma complexidade de interesses parece ser conciliável com o que defendemos aqui e pode ser outro ponto a agregar ao debate.

Mesmo com este debate teórico e com as leis estaduais que vêm buscar segurança jurídica na tutela de direitos dos animais, a reconhecer a titularidade dos direitos ao reino animal, temos ainda a defesa de Vicente Ataíde Junior e Thiago Mendes (2020), no sentido de que existe legislação infraconstitucional a assegurar os direitos dos animais. O mencionado artigo faz uma investigação histórica e normativa

do Decreto nº 24.645, de 10 de julho de 1934, que estabelece medidas de proteção aos animais, como menciona a sua ementa.

Na perspectiva histórica, os autores apontam como o decreto possui traço distinto no sentido de se afastar da maioria da legislação anterior a 1981 em seu caráter não antropocêntrico, e como a norma trouxe um estatuto do bem-estar animal em tempos nos quais o Brasil possuía pouca legislação que reconhecesse valor aos entes ambientais.

Sem adentrarmos à todas as particularidades da história que resultou na edição do decreto por Getúlio Vargas, a que remetemos à leitura da íntegra do trabalho, é de toda forma importante essa percepção, de tratar-se de um instrumento legal proposto por um movimento de proteção aos animais em uma época que o ambientalismo não existia enquanto organização de pessoas (ATAÍDE JUNIOR e MENDES, 2020).

Para a nossa pesquisa, daremos destaque para dois pontos: 1) que o decreto traz a titularidade dos direitos dos animais; 2) sobre a polêmica de sua validade normativa atualmente. No primeiro ponto, ao passo que o decreto conceitua diversas condutas como maus tratos e traz sanções penais e administrativas, houve também a criação da figura da assistência em juízo pelos representantes do Ministério Público, os seus representantes legais e os membros das sociedades protetoras de animais. Há uma clara atribuição de titularidade de direito e uma representação processual nas hipóteses apontadas.

A segunda questão, um pouco mais árdua, que também concordamos com os autores, diz respeito à vigência do Decreto nº 24.645, de 1931. A dificuldade da questão dá-se pela sua revogação por meio do Decreto nº 11, de 18 de janeiro de 1991. Inicialmente, o trabalho contextualiza que a revogação ocorre por meio de uma iniciativa em que diversos decretos foram revogados em um único ato, em meio à aprovação da estrutura regimental do Ministério da Justiça. Assim, no exercício do poder regulamentar, o presidente à época revogou diversos outros regulamentos.

Ocorre que, como apontam Ataíde e Mendes (2020), o Decreto nº 24.645, de 1931, apesar do título, não era materialmente um decreto, mas sim uma lei. Os autores trazem dois argumentos fortes, que é o conteúdo do diploma, pois trouxe questões processuais e penais, sendo claro conteúdo de reserva legal.

Além disso, também apontam que vivíamos um período transitório instaurado pelo Decreto nº 19.398, de 11 de novembro de 1930. O governo provisório decretado por Getúlio acarretou na suspensão da atuação do Poder Legislativo, como apontam os

autores. Para verificação deste estado de produção normativa, nós verificamos no site do Planalto duas situações que corroboram os argumentos dos autores. Primeiro, de fato na vigência do governo provisório não houve edição de nenhuma lei no país, o que aponta, de início um forte argumento de que os decretos publicados à época poderiam ter conteúdo reservado às leis. Ainda, a verificação dos decretos publicados neste período demonstra como havia diversos conteúdos que são típicos do Poder Legislativo, como normas de organização administrativa, regulação de profissões, regulação trabalhistas e de sindicatos, dentre outros assuntos.

Percebemos destes fatos e dos argumentos dos autores, que o decreto, ainda que tenha recebido este nome, não possui natureza jurídica correspondente ao seu título, afinal não regulamentava ou possibilitava a fiel execução de leis, como preconiza a Constituição Federal em seu inciso VI do art. 84. Por esta razão, apenas outra lei poderia revogá-la, inclusive por possuir matéria penal e processual. Não obstante os argumentos de Ataíde e Mendes e nossa análise, ainda vale como reforço da tese o fato do Ministro Carlos Velloso ter utilizado e aplicado o diploma normativo em 2009, no REsp nº 1115916, momento em que justificava a vedação de utilização de gases para o abate de cães.

Em obra mais aprofundada, Ataíde Júnior traz pensamento mais estruturado que extrapola o debate e o reconhecimento da importância do Decreto nº 24.645, de 1931, para a existência dos direitos dos animais. O livro intitulado de *Capacidade Processual dos Animais: a judicialização do direito animal no Brasil* (ATAÍDE JÚNIOR, de 2022), traz de forma detalhada a explicação sobre a existência e limites dos direitos materiais dos animais e da possibilidade de demandarem em juízo, inclusive apontando que nem todos os animais possuem os mesmos direitos⁷⁸.

Dois pontos nos parecem muito essenciais na análise de Ataíde Júnior (2022), que são: I – não é necessário o debate sobre personalidade jurídica para afirmar que exista um sujeito de direito e nem mesmo que haja a capacidade judiciária de ir em juízo pleitear tutela jurisdicional; II – se um ser tem direitos, então ele poderá ir a juízo buscar proteção estatal. Ainda que sejam um resumo, o que por si traz seus problemas, essas duas premissas sintetizam a tese do livro e mostram que o autor separa e responde bem

⁷⁸ Para aqueles que o interesse pelo debate se além aos direitos dos animais, recomendamos a consulta ao livro, em que é possível encontrar um estatuto jurídico, material e processual, dos animais. De toda forma, pontuamos alguns elementos que mostram como não há justificativa jurídica para a insistência em um olhar antropocêntrico para o animal, em especial sobre a possibilidade ou não da titularidade de direitos.

debates que foram criados em torno da questão, mas que não têm importância para a solução.

Outrossim, para justificar a afirmativa de que os animais possuem direitos, o autor traz diversos pontos, a começar pelo inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal que protege a fauna e veda a crueldade aos animais, o que torna fácil concluir pela existência de uma proteção jurídica aos animais. Ainda, a lei de crimes ambientais – Lei nº 9.605, de 1998, também dá valor jurídico ao animal em si, colocando-o como sujeito passivo de crimes ambientais e dando a eles o direito de não serem violados. Também há o já citado Decreto nº 24.645, de 1934, que veda diversas condutas de crueldade aos animais. Outras leis que protegem cães e gatos – Leis nº 13.426, de 2017, e 14.228, de 2021, bem como demais leis que trazem direitos a animais da fauna silvestre – Lei nº 5.197, de 1967, proteção a animais em zoológicos – Lei nº 7.173, de 1983, proteção dos cetáceos – Lei nº 7.643, de 1987, vedações a práticas predatórias na pesca – Lei nº 11.959, de 2009 – e regula atividades de pesquisa em animais – Lei nº 11.794, de 2008.

Sem querer exaurir os exemplos dados pelo autor, é possível vislumbrar um rol de leis que dão aos animais proteção estatal, que em última instância significa que lhes são conferidos direitos, em alguns momentos mais e em outros menos protetivos. Neste ponto, o autor separa a necessidade ética de alteração de algumas normas, mas argumenta bem que não falta direito posto para que uma hermenêutica pós-humanista e não especista seja aplicada.

Ainda, Ataíde Junior menciona leis estaduais e municipais que dão aos animais direitos, em algumas eles são explicitamente mencionados como sujeitos de direitos, bem como cita decisões (mencionadas anteriormente neste trabalho) nos tribunais superiores que conferem aos animais direitos, a saber: o caso da farra do boi – RE 153.531 – SC; as rinhas de galo – ADIs 2514-7/SC e 3776-5-RN; o caso da vaquejada – ADI 4983; dentre outros.

O livro ainda aborda a necessidade de se interpretar o art. 82 do Código Civil conforme a Constituição, isso porque, se o texto constitucional deu ao animal o status de sujeito de direitos, senciente e com autonomia, não há como enquadrar os animais no conceito jurídico de bem trazido no referido artigo. Assim, é argumentado que o dispositivo não possui inconstitucionalidade, mas sim a interpretação dada a ele de que os animais se enquadrariam nesta qualificação de bem móveis, a qual a doutrina denomina de semoventes.

Por essas e outras razões o autor indica como premissa que animais não são coisas, mas sujeitos de direitos, em que a capacidade jurídica de cada espécie poderá ser maior ou menor conforme a necessidade de cuidados humanos e de práticas culturais e econômicas. Com isso ele reconhece que os animais têm direitos, apesar de que alguns possuem maior ou menor proteção, o que pode ser visto com olhar crítico se partirmos da ética da alteridade e do cuidado por nós proposta. Porém, esta análise nos coloca em um ponto de partida no debate mais avançado, caso a intenção seja rompermos o marco antropocêntrico no direito.

Ainda, como apontamos, o autor afirma não ser necessário o reconhecimento de personalidade jurídica aos animais para lhes reconhecer direitos, pois nosso ordenamento possui casos em que são atribuídos direitos a quem é apenas sujeito despersonalizado, como nos exemplos de: espólio, condomínio edilício, massa falida, sociedade comum e sociedade em conta de participação. Além destes, o nascituro, que pode ser visto como sujeito de direitos que possui vida, mas também não detém personalidade jurídica, o que comprova que essa não é requisito para ser sujeito de direito, mas apenas a escolha do legislador neste sentido, como é o caso.

Dessa forma, configurado os animais como sujeitos de direitos, o autor traz que nosso texto constitucional dita o direito fundamental da inafastabilidade do Judiciário. A Constituição Federal de 1988 em seu inciso XXXV do art. 5º, ao dizer que a lei não impedirá a apreciação judicial de lesão ou ameaça a direito, trouxe a possibilidade de todos pleitearem em juízo a tutela estatal para garantir que seus direitos não sejam violados e, para isso, não condicionou características ao autor.

Assim, presente o interesse jurídico do sujeito de direito, haverá a possibilidade de ordinariamente buscar em juízo a garantia de seus direitos, sob pena de violação a um direito fundamental. O acórdão do Tribunal de Justiça do Paraná TJ-PR, AI 0059204-56.2020.8.16.0000 reconheceu esta tese e afirmou pela capacidade judiciária dos animais, consequentemente com possibilidade de postular ativamente em juízo.

Como dito, não cabe a nós revisitar todos os pontos elencados pelo autor, mas estamos convencidos pela afirmativa de que os animais possuem direitos e não poderiam ser vedados de pleitearem em juízo em nome próprio, ainda que seja necessária a aplicação de institutos processuais como a representação ou assistência em juízo em alguns casos e a legitimação extraordinária em outros. Do panorama percebemos que a resistência criada à ideia de direitos aos animais é fruto do

fundamento antropocêntrico que permeia o direito, em especial os institutos do direito ambiental.

Como Cruz et. al. (2021) mencionaram na análise vista no capítulo primeiro, no julgamento que abordava o conflito aparente de normas sobre a vedação à crueldade aos animais e a liberdade religiosa, o direito dos animais teria sido utilizado apenas como “bode expiatório” (CRUZ et. al., 2021, p. 85) por aqueles que queriam vedar práticas religiosas de minorias, em especial de matriz africana. O argumento dos autores vai no sentido de constatar que no caso, apesar de um lado do conflito ter o direito dos animais, a questão foi mal explorada, sem um juízo de adequação, sem uma interpretação sobre quais seriam os direitos dos animais no caso.

Trazemos essa análise para expor como é necessária a mudança de ótica sobre o valor da vida não humana, para que em casos como estes o Direito seja aplicado de maneira justa, e ainda que o dispositivo da decisão não seja alterado, que o julgador passe pelo crivo da argumentação na qual qualquer Outro não seja instrumentalizado como premissa *a priori*.

O papel de um direito justo seria analisar os múltiplos interesses como iguais na medida das necessidades e das possibilidades. Arguir sobre o direito de um animal seria plenamente possível porque temos um mandamento ético a partir do seu Rosto e porque a legislação assim determinou, como bem expôs Ataíde Júnior (2022). Todavia, ausentes dispositivos normativos, o imperativo ético do cuidado exige mutação legal para abarcar estes interesses.

Neste sentido, podemos indagar se o texto constitucional é ainda insuficiente ao trazer a tutela da fauna e da flora apenas em casos de disfuncionalidade ecológica, extinção das espécies e crueldade, ou se esta análise é apenas fruto de uma hermenêutica antropocêntrica. É necessário que o texto seja lido em um sentido de ampliar tal direito fundamental de maneira que a extinção da vida, ainda que sem funcionalidade para o homem, não seja realizada injustificadamente.

Outrossim, as normas atuais devem ser interpretadas inspiradas pelo agir ético, em que o princípio da vedação do retrocesso ambiental seja lido a partir do vasto rol de normas ambientais que buscam proteger todas as formas de vida e as condições bióticas e abióticas que compõem o ecossistema, como traz a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981.

É interessante perceber que a Política Nacional do Meio Ambiente, de 1981, já traz um ponto de partida normativo importante para compreender o meio ambiente e,

como consequência, o objeto de proteção. No inciso I do art. 3º temos que o meio ambiente é "o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas". Assim, destes elementos e de sua leitura constitucional é possível interpretarmos que o direito fundamental a um meio ambiente ecologicamente equilibrado impõe a proteção tanto de condições abióticas e interações que garantem da vida - que pode ser lido como os ecossistemas - quanto todas as formas de vidas que estão inseridas neste conjunto.

Ainda, a leitura do mesmo artigo, ao perpassar pela degradação da qualidade ambiental e pela poluição, expõe como o próprio legislador valora de maneira positiva o equilíbrio ecológico de forma não necessariamente utilitária e que possibilita um diálogo para a tutela ampliada que veja não só o homem, mas também as demais formas de vida e as interações sistêmica da natureza.

Ao mesmo tempo, perceber que há uma definição do que é o meio ambiente é também expor como o ser humano exerce seu movimento de totalização e encerramento do Outro em Si-Mesmo. De forma contrário, desconhecemos norma que defina o que é o homem e exclua as infinitas possibilidades de manifestação da nossa espécie. A conceituação citada, que pode ser um bom ponto de partida para debates que não enclausure o meio ambiente aos interesses utilitários do ser humano, também evidencia como pensamos de forma antropocêntrica, na posição de julgadores e definidores do Outro.

Diante deste desafio, acreditamos que o movimento hermenêutico a ser adotado é de uma leitura não definitiva deste e outros dispositivos normativos que tratem a natureza e a vida. É imprescindível a deposição do Si, que por sua vez acarretará na abertura para o Outro de tal maneira que a classificação e adjetivação tornam-se desnecessárias. A consequente oitiva do clamor pelo cuidado destes que interpelam o Não-Matarás, e a possibilidade de instaurarmos um direito que busque fazer Justiça para com estes.

O inciso I do art. 3º abre a possibilidade para uma tutela ampliada, ambivalente (ou mais) entre o conjunto ecossistêmico e cada vida em sua unicidade.

Ainda sobre a hermenêutica não antropocêntrica e a intermediação do direito, a justificativa para a intervenção na vida ou em um ecossistema deve ser densa e responsável. Essa justificação deve ser vista como ponderamos nos capítulos 2 e 3, em um Dizer ético, em uma desconstrução do direito, uma política que seja inspirada pelo Rosto. Como abordamos, não acreditamos em uma visão pura, que seja ausente a

violência com outras formas de vida, isso porque a nossa existência é sempre a troca de energias e que por sua vez exige a intervenção contínua na natureza.

A título de exemplo, em que podemos desmistificar algum romantismo ou utilitarismo sobre as espécies de vida, os biólogos Lucas Andrade e Camila Beraldo apresentam pesquisas no podcast “Alô, Ciência?” (2022) sobre parasitas e suas interações ecológicas. Nos estudos e na abordagem apresentados, é possível perceber que, se por um lado existem parasitas que podem levar à morte de humanos, de outros animais ou de plantas, os mesmos parasitas também podem trazer benefícios de sobrevivência e de equilíbrio ecossistêmico.

Para nós, essa percepção complexa do meio ambiente indica que não é possível que o ser humano se coloque como ser externo à natureza e busque não interferir, pois isso poderia levar até mesmo à morte de diversos homens. Da mesma forma, a intervenção irresponsável, em que estudos científicos sejam desconsiderados e que falte ética do cuidado para com as demais formas de vida também poderá nos levar à morte, além de violar a eticidade aqui proposta. O cálculo será sempre necessário, seja para proteger também outros humanos ou para tutelar outras espécies de vida no ambiente.

Qualquer decisão e ação que tragam impacto devem ser vistas como algo a ser justificado. Se no âmbito do direito à saúde, por exemplo, temos que decidir se compramos um medicamento e deixamos de investir em outro tipo de tecnologia, tendo em vista que os recursos são limitados, temos como análoga a intervenção no meio ambiente. Ou seja, decidir sobre uma medicação é condenar à morte um sujeito com direitos à saúde, assim como permitir ou não uma dieta carnívora poderá representar a morte de animais ou de vegetais. Haverá sempre um debate ético e jurídico em que a face de todos os Outros e a avaliação ecossistêmica deverão ser realizados.

Para tanto, a não-indiferença é ponto de partida para este cálculo e processo de justificação da intervenção no mundo e até mesmo pela vida daquelas espécies que comemos, sejam animais ou vegetais, ou que matamos porque somos carnívoros ou porque disputamos espaço para plantio.

Certo é que há uma grande margem para debate e tentativa de soluções sobre os casos difíceis. Responder todos em uma tese que possui prazo limitado e apenas um escritor seria um processo fadado ao fracasso. Por isso preferimos apontar excessos, casos em que há manifestamente uma tratativa de desvalorização total dos Outros envolvidos.

Neste sentido, Peter Singer (2010) aponta diversos desses exemplos, como o da produção de cosméticos. Primeiro, não queremos ignorar a importância econômica dos produtos e nem fazer uma acusação moralista de que o uso de produtos que visam o aumento de beleza é condenável por si. Por outro lado, é possível afirmar que entre o valor estético de reduzir uma ruga, ou colorir os lábios com batom, *versus* a vida de alguns milhares de animais, bem como a integridade física e psicológica deles, estamos diante de um caso fácil de adequação ética e jurídica.

Os casos trazidos por Peter Singer (2013) são abundantes e capazes de nos chocar, os animais são instrumentalizados apenas para satisfazer curiosidades de pesquisadores ou benefícios secundários e não essenciais. A título de exemplo ele mostra que na década de 80 foram feitos experimentos com induzimento de angústia a mais de 7 mil animais com a retirada de filhotes de suas mães (SINGER, 2013, p. 52). Isso se agrava quando o autor critica a falta de justificativa dos pesquisadores em como estas pesquisas beneficiariam a vida dos animais ou a do ser humano e como seria possível transpor consequências psíquicas de outras espécies ao homem.

Este argumento é exposto por ele de forma geral, afinal, diversas pesquisas e experimentos realizados com utilização de animais não podem ser transpostos para o ser humano pois são espécies diferentes e há grandes chances de terem resultados diversos.

Em outro ponto o autor (SINGER, 2013, p. 66) expõe relatos de pesquisas que utilizaram choques em animais a ponto de mutilá-los, trazer transtornos psíquicos e morte por mais de 15 anos, com a conclusão final que os resultados encontrados não foram válidos por não ser possível transpor os experimentos para o ser humano. E, em um sentido inexplicável, esse argumento veio seguido da conclusão de que era necessário continuar com pesquisas semelhantes no intuito de encontrar algum resultado útil.

Singer continua e questiona como é possível admitirmos experimentos em animais para o desenvolvimento de cosméticos que não são necessários na vida do homem e que trazem intoxicação de centenas de milhares de animais anualmente pelo mundo (SINGER, 2013, p. 78). Nesse contexto, ele expõe a crueldade do teste de toxicidade aguda, no qual animais são expostos a doses enormes de um determinado produto químico para analisar quantos deles morrerão. O objetivo é descobrir a quantidade da dose do produto que alcance o limiar de 50% entre aqueles que ficarão vivos e os que morrerão. A razão de uma pesquisa que expõe animais a doses que sabidamente são tóxicas, o autor não consegue encontrar.

Singer parte de uma lógica utilitária, como já afirmamos anteriormente, para criticar o especismo, motivo pelo qual abre a possibilidade de pesquisa com animais em situações extremas, de ausência de alternativas e com benefício real para o ser humano, que justifique o sofrimento do animal. Certamente este argumento não poderia passar sem reflexões por um olhar levinasiano, afinal, se estamos diante de um Rosto não poderemos aceitar que a utilidade seja a premissa inicial.

Por outro lado, como destacamos diversas vezes até aqui, a esfera do Direito para Lévinas permite o cálculo, dá a possibilidade de tirar o pão da boca de um para colocá-lo à disposição de alguém mais necessitado. Razão pela qual nos parece possível argumentar que pesquisas científicas com sofrimento reduzido sejam realizadas desde que com manifesto objetivo de salvar vidas. Todavia, os exemplos de Singer transcritos acima e os demais citados na referida obra deixam evidente que a conduta adotada por nossa espécie é de uma violência sem fim, que trata com indiferença o animal, nega-lhe sua Face.

Quando Ataíde Júnior (2022) explica sobre a capacidade jurídica dos animais e como ela pode variar em quantidade de direitos a cada espécie e situação, ele destaca que normativamente temos a permissão de experimentos científicos em animais, todavia, em função do § 1º do art. 32 da Lei nº 9.605, de 1998, os animais somente podem ser utilizados na ausência de meio alternativo e com técnicas que tragam o menor sofrimento possível.

Dessa forma, ainda que nossas reflexões tragam o questionamento sobre tais normas, temos que, a partir das premissas levantadas, não podemos mais admitir modelos de pesquisas que usem seres vivos como cobaias sem objetivos claros ou com fins de fomento de um setor não essencial da economia, como os cosméticos.

Temos que o ponto de partida do debate deve exigir uma hermenêutica da Lei nº 11.794, de 2008 – que trata de procedimentos científicos com uso de animais – que leve em consideração o valor do animal e a extrema necessidade da pesquisa para salvar outros animais e seres humanos.

Seguindo sobre os direitos dos animais que decorrem desse reconhecimento enquanto Outro, temos a posição de Carvalho (2022), ao afirmar que a Emenda à Constituição nº 96, que incluiu o § 7º ao art. 225 à CF, foi uma diminuição de direitos aos animais que teria violado o princípio da vedação do retrocesso ambiental, ao passo que relativiza o sofrimento ao animal em face de manifestações culturais de entretenimento. Além disso, ela aponta que em razão deste mesmo princípio o

ordenamento jurídico apenas poderia evoluir em nível de proteção aos animais, em um sentido emancipatório, nunca ter mutação legislativa para reduzir o grau de tutela sobre eles.

Assim, não podemos admitir que retrocessos aos direitos subjetivos dos animais ocorram, sob pena de violação de direitos fundamentais individuais que lhes garantam a vida e a dignidade, em especial a vedação contra a crueldade anteriormente mencionada.

Feitas essas reflexões para afirmar o direito dos animais sob uma perspectiva ética e pelo cenário normativo atual, importante darmos mais passos no sentido de expor sobre a existência do direito da natureza e de seus entes.

Se por um lado a Face do animal impõe deveres de cuidado e solidariedade que resultam no reconhecimento de direitos suficientes à sua proteção, dignidade de cada indivíduo e equilíbrio ecológico, esta mesma lógica deve ser levada a outras formas de vida, como os vegetais que compõem florestas, ou isoladamente.

Ao analisar o art. 225 da Constituição Federal, um intérprete pautado nos parâmetros que trazemos aqui, não poderá excluir da finalidade da norma os interesses de animais, vegetais, qualidade do ar, da água, dentre outros, ao se deparar com o texto que diz que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à qualidade da saúde. Assim, o referido *caput* deve ser interpretado para além do homem e mesmo que o ser humano não seja diretamente (ou pouco) afetado por alguma intervenção na natureza.

Dessa forma de interpretar, não podemos tirar a conclusão de que cairíamos em um estado absoluto de não intervenção. Como afirmamos no capítulo anterior, sabemos que a vida em si é uma eterna teia de interrelações e que cada passo que damos é um impacto trazido a outras vidas. Esse raciocínio inclusive não exige que esqueçamos da complexidade que é a vida entre os próprios seres humanos em sociedade, que lutam por recursos e oportunidades, razão de ser de direitos de minorias. Apesar disso, não podemos admitir um estado social de guerra ilimitada em que todos possam ofender a todos. É neste sentido que a intervenção ao meio ambiente precisa de uma interpretação que garanta a tutela dos interesses a partir da necessidade dos mais fracos e que pendule entre o individual e o coletivo.

Leite (2015) defende um discurso ético biocêntrico, como tem avançado na América Latina, e que foi até positivado em constituições como a do Equador e da Bolívia, que traz impacto imediato no direito, seja pela alteração legislativa ou pela maneira como ocorre a interpretação do direito na sociedade. Há o rompimento de uma

suposta hierarquia entre homens e demais seres vivos, a visão mecanicista é colocada de lado para que uma perspectiva que analise o sistema e o indivíduo traga mais complexidade. Não podemos mais admitir o domínio utilitarista sobre a natureza, e, assim, cada impacto precisa de mais justificativa e afastará hipóteses que outrora seriam permitidas.

Alberto Acosta (2016), que mencionamos em capítulos anteriores, expõe como o pensamento moderno que tentou apartar o homem da natureza está eivado de vícios, uma vez que somos também mais um animal pertencente à estrutura da mãe natureza. Se olharmos com Derrida e os traços descritos no capítulo anterior, também podemos dizer que esta autobiografia que violenta tantas outras formas de vida é antiética e centrada em uma violência logocêntrica. É urgente uma nova forma de desconstruir, de analisar pela *Differánce*, de dar um sentido ao direito no qual possamos perceber que nossa posição é de responsabilidade e não de privilégios.

Além disso, os outros elementos por nós trabalhados permitem vermos uma face em um conjunto biótico, em vegetais, fungos ou outras formas de vida, nos impõem a necessidade do cuidado e da solidariedade e, conseqüentemente, uma hermenêutica sobre as normas ambientais que reconheça a natureza e seus entes como sujeitos de direitos.

Ainda, como trouxemos o caso da Lagoa da Conceição e todos os fundamentos ali debatidos, seja por meio da inicial, de pareceres ou da decisão liminar do juiz do caso, é plenamente possível afirmarmos que o conjunto de normas jurídicas brasileiras, a começar pela Constituição Federal, seja visto como garantidor de direitos à natureza, independentemente de trazer ou não benefícios ao homem.

Novamente, com Acosta (2016), aprendemos que sustentar estes direitos da natureza é também respeitar as regras da vida, a física, a química, a biologia, que trazem que a exploração infinita do meio ambiente é contranatural e levará a vida como um todo à extinção, já que caminhamos para um cenário de não regeneração e desequilíbrio crítico.

O constituinte do Equador, imbuído desta percepção e em respeito às origens de seu povo originário, que sempre cultuou a natureza como a grande criadora, trouxe nos arts. 71 a 74 de sua Constituição os direitos da mãe natureza (EQUADOR, 2008).

A leitura dos dispositivos nos permite visualizar que assegurar direitos aos elementos da natureza não implica em um processo extremista que congelaria a economia e traria pobreza. Mas, de forma semelhante ao que aprendemos com Latouche

(2009), é imprescindível uma economia e um modelo de produção que respeite a vida para depois projetar maneiras de desenvolvimento econômico (sem crescimento).

O referido art. 71, por exemplo, aduz que onde a vida se reproduz há o direito à existência dos seres, devendo ser protegidos os ciclos vitais e possibilitada a sua regeneração e processos evolutivos. Assim, chama a natureza de Pacha Mama e dá a ela direitos subjetivos, com direitos à proteção e restauração por si, independentemente de ter ou não valor econômico para o ser humano, com a possibilidade da comunidade ou uma pessoa sozinha exigir o cumprimento da Constituição.

O preceito ético que permeia o texto constitucional do Equador é o mesmo citado no primeiro capítulo como *sumak kawsay*, ou o bem viver, em que a reconexão com a natureza permite ao ser humano se colocar como próximo às outras criações da mãe natureza. Em uma perspectiva levinasiana, podemos ler dos dispositivos constitucionais que há uma valoração ética pela existência de cada ser e a proteção do equilíbrio ecológico como fato de que há uma infinidade de terceiros no meio ambiente.

Se transpusermos para o direito pátrio, a começar pela Lei nº 6.938, de 1981, poderemos afirmar que há substrato legal para que o direito da natureza seja reconhecido, uma vez que o meio ambiente tutelado é todo o conjunto biótico ou abiótico que possibilite a vida. Isso não significa que a legislação atual é perfeita e totalmente fora do antropocentrismo, mas dá sinais que o maior problema na construção da norma está na sua aplicação, que é realizada sob valores antropocêntricos que levam a uma injustiça com diversas vidas.

Além disso, se no Equador qualquer cidadão poderá pleitear pelos direitos da natureza, no direito brasileiro não há óbice para pleitearmos em busca da tutela estatal, ainda que falte dispositivo que permita a qualquer indivíduo assim fazer, podemos aplicar analogamente as ideias sobre os direitos dos animais trazidas por Ataíde Júnior (2022). Ou seja, o fato da natureza ter direitos traz de forma reflexa a garantia do inciso XXXV do art. 5º da CF, a saber a inafastabilidade do Judiciário. Assim, pensamos que em casos de violações dos direitos do meio ambiente, além da possibilidade da Defensoria Pública, do Ministério Público e de associações civis, deverá ser possibilitada a tutela do meio ambiente com propositura de demandas por pessoas em representação à natureza.

Como abordamos ao analisar o caso da Lagoa da Conceição que se funda no direito da natureza, naquela ocasião o juiz deveria determinar que a autoria do feito fosse corrigida para que a Lagoa configurasse no polo ativo, enquanto as associações

servissem de representantes judiciais. Enfrentar o art. 225 da Constituição Federal com a ótica levinasiana é afastar o antropocentrismo e encarar nosso dever de proteção com toda a fauna e flora, com os biomas, com as possibilidades de existência da vida, tudo isso por si e em si.

Nesta esfera do debate, sobre como as normas do direito ambiental devem ser interpretadas e que se entrelaça com a própria função e justificativa do direito ambiental, Leite (2015) também aborda a noção de justiça ambiental a partir da constatação de que os ônus à degradação ambiental comumente recaem mais a uma população que é mais vulnerável socio e economicamente. O autor constata assim dois núcleos para falarmos de justiça ambiental, “o tratamento justo e a intervenção significativa das pessoas no processo de tomada de decisão em matéria ambiental” (LEITE, 2015, p. 52).

Portanto, se o autor aponta que, para falarmos de justiça ambiental, devemos permitir a participação de pessoas atingidas em sua plenitude, bem como denunciar o alcance desigual de políticas que envolvam a proteção ambiental e a qualidade do ambiente que cerca as pessoas, nós podemos aumentar a complexidade deste ponto com nossa visão. Dessa forma, se as lutas socioeconômicas são importantes para impedir injustiças ambientais com aqueles que são mais vulneráveis na sociedade, é necessário perceber que existem espécies de seres que, por operarem em uma linguagem diferente da nossa, acabam por serem silenciados.

É o que vemos com o avanço, por exemplo, do desmatamento pelo país. O impacto nas diversas formas de vegetação e no *habitat* de espécies de animais impõem a estes ônus diversos, inclusive sobre suas vidas. A ausência de uma linguagem como a nossa, que os permita protestar e resistir, faz com que sejam invisibilizados e tratados com total indiferença, enquanto o ser humano continua operando na lógica da Mesmidade e desconsiderando totalmente aquele que com ele não se identifica. Perpetuamos uma lógica do totalitarismo, cometemos uma injustiça ambiental ou ecológica em que os mais vulneráveis são os mais afetados pela ausência de proteção ou de políticas públicas efetivas.

A questão é urgente, se no debate da justiça ambiental são trazidos temas como migração climática, temos de perceber que, para a grande maioria das outras formas de vida, não é possível migrar de um lugar para outro, as consequências da variação climática são sentenças de morte e extinção dos indivíduos e da espécie. Todos estes elementos não podem ser desconsiderados na aplicação do direito ambiental.

Com Boaventura (2020, p. 31), aprendemos que é necessário que a humanidade assuma uma postura de mais humildade, o reconhecimento que, se por um lado é um grande predador, por outro representa apenas 0,01% de vida na Terra, e que quanto mais agredirmos as demais existências, mais o desequilíbrio se voltará contra nós e demonstraremos falência enquanto sujeitos responsáveis pelo Outro. Concluindo o raciocínio, é imprescindível pararmos de mostrar nossa pior face, que é a aniquilação e totalização da Face alheia.

Se vemos o direito como construção social capaz de trazer correções e justiça, como mecanismo em virtude da eterna dívida com o Outro e o Terceiro, e assim a possibilidade de calcular e sermos minimamente éticos, ainda que com a violência da decisão, então também temos que compreender que evolução dos direitos é essencial no pensamento crítico que o percebe como mutável, que representa as lutas sociais historicamente contextualizadas. Neste sentido, percebe-se que a história do capitalismo de mercado, como ideologia que está permeada no Direito, possibilitou que institutos jurídicos de cunhos totalmente abstratos, como a pessoa jurídica e o espólio, pudessem ser representados em juízo e tivessem direitos tutelados. O que nos permite indagar, no sentido contrário, quais seriam as razões para que essa nova geração de direitos, que visa a resguardar existências concretas, não fosse reconhecida no discurso jurídico atual de maneira autônoma e não coisificadas.

Não nos restam dúvidas de que existam direitos aos animais, às árvores, à natureza, aos fungos, à terra e às diversas e infinitas possibilidades de manifestação da vida, que a partir de um compromisso ético deve ser traduzido em normas de proteção ao meio ambiente e uma hermenêutica não antropocêntrica que manifeste responsabilidade e cuidado do homem para com o Outro.

CONCLUSÕES

A pesquisa aqui documentada passou por diversos pontos e leituras múltiplas, algumas certamente não estarão referenciadas mas em algum momento afetaram a escrita do autor, sendo da impossibilidade do próprio ato humano.

Das obras perpassadas a chegar na escrita deste último capítulo, a grande questão a que se chega é pelo afastamento do olhar antropocêntrico sobre o direito ambiental para que a consequência seja uma hermenêutica que possibilite reconhecer valor em diversas outras manifestações de vida que não só a humana.

Por isso, nos capítulos anteriores falamos da crise ambiental e do pensamento que tensiona sua fundamentação, para depois apresentar uma teoria ética em Lévinas que reconheça o Outro não humano como aquele que nos afeta e exige de nós responsabilidade, um humanismo do Outro. Derrida nos auxiliou nesta leitura, e ajuda a compreender a difícil tarefa do Direito, que tem a impossível missão de conjugar infinitos interesses em busca da menor violência.

Apresentamos como solução uma ética da responsabilidade e do cuidado, em que a solidariedade é vista normativamente e de forma a não excluir espécies. Também neste sentido abordamos a importância de uma nova visão de planejamento econômico da sociedade em que os valores sejam revistos, que a ética venha em primeiro lugar em vez do crescimento infindo de números sobre ganhos monetários.

Defendemos, além disso, a necessidade de políticas públicas que integrem os planos estatais, mas que coloquem como condição a não destruição da vida, do meio ambiente. Para tanto, apresentamos a agroecologia como caminho a ser pensado e como é urgente a necessidade de o estado inverter a prioridade de fomento no modelo de produção alimentar.

Como não poderia deixar de ser, ainda debatemos sobre a existência de direitos dos animais e da natureza, bem como posturas jurisdicionais necessárias, que incorporem o Outro não humano como sujeito de direitos ao realizar o juízo de adequação das normas e aplicar leis. Aqui, trouxemos também como o processo estrutural pode abrir as possibilidades para ouvirmos o Outro que não fala na mesma linguagem do ser humano.

Todo este caminho trilhado e aqui sintetizado responde ao problema inicial da pesquisa para dizer que em Lévinas é possível construir uma teoria ética da alteridade

do Outro (~~homem~~), sem que haja um privilégio *a priori* para o homem. A consequência imediata é a necessidade de uma hermenêutica que traduza essa responsabilidade e alterações legislativas quando só a interpretação for insuficiente. Acreditamos que os traços deixados auxiliam na construção do direito ambiental no Brasil, com fundamentos que precisam ser considerados e com análises normativas que poderão ser expandidas.

Dessa forma, o trabalho apresentado documentou pesquisa realizada em torno das duas questões apresentadas na introdução. Transcrevamos: 1) “há nas obras de Emmanuel Lévinas uma ética para com os entes ambientais tais como animais, rios, florestas, dentre outros?”; e 2) “é possível construir um argumento não antropocêntrico para o Direito Ambiental a partir da ética de Lévinas?”.

Assim, ao respondermos positivamente às duas, é possível afirmar que a partir da obra de Emmanuel Lévinas temos um dever ético para com o Outro não humano. Identificamos que o pensamento antropocêntrico está inserido na lógica da Mesmidade, sendo manifestação desta maneira de totalizar o Outro, que por sua vez tem se apresentado na forma como o ser humano instrumentaliza a natureza e os seres diferentes de si.

Para alcançar essa conclusão, buscamos construir os principais conceitos em Lévinas e realizar uma leitura da estrutura de seu pensamento que pudesse ultrapassar os limites literais do que foi trabalhado pelo autor, ao mesmo tempo que fizemos o esforço para testemunhá-lo com coerência.

Como consequência de um humanismo do Outro (~~homem~~) e desta ética heterônoma, temos que o Direito deverá ser instrumento para concretizar o cuidado e a solidariedade interespecie. O debate da Justiça, portanto, passa a incluir, em seu cálculo, o valor e os interesses dos animais, das plantas, das florestas, do solo, dos ecossistemas, dentre outras infinitas manifestações da natureza. Se com Lévinas e Derrida temos que o debate jurídico exige um cálculo, em que os direitos são confrontados para que uma decisão se dê de forma a corrigir distorções, então os elementos naturais passam a ser variáveis de grande importância no ato de calcular e que não podem *a priori* receber menos valor do que as necessidades do ser humano.

No trabalho, ilustramos com áreas que possuem regulamentação ambiental que poderiam ser influenciadas por este debate, nas quais esperamos poder contribuir. De toda forma, o mais importante é o argumento central: é este imperativo ético e jurídico

que não nos permitirá fundamentar o Estado em argumentos que colocam o homem como sujeito privilegiado e superior a outros seres.

Neste sentido, o último capítulo é apenas uma forma de operar esse argumento apresentado e em que temos a pretensão de afastar o fundamento baseado no antropocentrismo. Assim, essa tese é um passo dado a partir de Lévinas e de Derrida, com a pretensão de contribuir para um debate amplo, que justifique o cuidado com o planeta Terra e com todos aqueles irmãos não humanos. Uma manifestação de fraternidade com o mais diferente e a partir da construção teórica apresentada.

O sucesso do trabalho, portanto, se dará com a continuidade de pesquisas neste sentido ético, que possam influenciar a prática jurídica em alguma medida. Além disso, também se espera que os argumentos aqui trazidos possam ser confrontados e postos em testemunho com outros institutos e situações que tenham a capacidade de auxiliar na resolução de conflitos que envolvam o meio ambiente e elementos naturais.

Enquanto pai tutor da Amora, espero ter dado testemunho ao seu olhar de jabuticaba, enquanto pai tutor da Margarida, espero ter testemunhado ao seu jeito arisco de ser carinhosa, de maneira tal que a longa jornada desta pesquisa possa despertar avanços na proteção deste planeta e daqueles que compartilham esta casa comum para que tenhamos um futuro realmente sustentável e digno de orgulho, pois não aniquilará outros viventes.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza; MACAS, Luis; MELO, Mario; TAVARES, Paulo. Direitos não humanos. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 10, página 02 - 09, 2017.

ALÔ, CIÊNCIA? #136 **Parasitas: quem se importa?** Apresentação: Lucas Andrade e Camila Beraldo. Episódio de 17 de agosto de 2022. Disponível em: <<https://alociencia.com.br/podcast/136-parasitas-quem-se-importa/>>. Acesso em: 18 ago. 2022.

ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental**. 21ª ed. São Paulo: Atlas, 2020.

ARAGÃO, Alexandra. O Estado de Direito Ecológico no Antropoceno e os limites do Planeta. In: **Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza**. Org: Flávia França Dinnebier; José Rubens Morato Leite. São Paulo: Instituto o direito por um Planeta Verde, 2017.

ARAÚJO, Gregory Pablo Rial. **Sensibilidade e ética em Emmanuel Levinas**. Dissertação (mestrado). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2017. Disponível em: <<https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/200418-yDSRKCgbDNVLa.pdf>>. acesso em: 22 de mai. De 2022.

ATAÍDE JUNIOR, Vicente de Paula; MENDES, Thiago Brizola Paula. Decreto 24.645/1934: breve história da “lei áurea” dos animais. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**. Vol. 15, nº 2. Salvador: mai-ago, 2020.

ATAÍDE JUNIOR, Vicente de Paula. **Capacidade processual dos animais: a judicialização do direito animal no Brasil**. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2022.

ATTERTON, Peter. Facing Animals. In: **Facing Nature: Levinas and environmental thought**. Edited by William Edelglass, James Hatley, and Christian Diehm. Pittsburgh: DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, 2012.

AZEVEDO, E. and PELICIONI, M. C. F. (2012). **Agroecologia e promoção da saúde no Brasil**. rev Panam Salud Publica.

BAHIA, Carolina Medeiros; MELO, Melissa Ely. **Covid-19, Sociedade de Risco e a importância do Estado de Direito Ecológico e do consumo sustentável para a superação da atual crise sanitária**. Florianópolis: 2022. Artigo não publicado.

BASTOS, Paula Vilaça; MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **Por uma fenomenologia analítica no (e)laborar jurídico do meio ambiente**. 2017. 278 f. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade**. Tradução de Sebastião Nascimento; inclui entrevista inédita com o autor. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BELLEI, Sérgio Luiz. Dois humanismos: o senhor da terra e o pastor do ser. In: **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v. 13, n. 25, Jan/Jun 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/28431/19875>. Acesso em 10 dez 2022.

BENJAMIN, Antônio Herman de Vasconcellos e. Responsabilidade civil pelo dano ambiental. In: **Doutrinas Essenciais de Direito Ambiental**. Vol. 5. P. 75-136. Mar. de 2011.

BENJAMIN; Antônio Herman V. **Introdução ao Direito Ambiental Brasileiro**. Conferência no Fórum Lusófono sobre Redação Normativa e Direito do Ambiente, 1998. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/ppgdir/article/download/49540/30958>>. Acesso em 15 de dezembro de 2020.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915 – 1921)**. Organização, apresentação e notas Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; ed. 34, 2011.

BENNINGTON, Geoffrey. Desconstrução e ética. In: **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Organização Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004.

BENNINGTON, Geoffrey. Entrevista com Geoffrey Bennington. In: **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Organização Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004-B.

BENNINGTON, Geoffrey. Política e Amizade: uma discussão com Jacques Derrida. In: **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Organização Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004-B.

BERNARDO, Fernanda. Lévinas e Derrida: ponto(s) de (não)-contato. In: **Espectros de Derrida**. Organização: Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: NAU Editora -ed. PUC-Rio, 2008.

BEZERRA, I. and ISAGUIRRE, K. R. (2019). Direito humano à alimentação adequada (DHAA): a discussão geográfica da fome à sua proteção jurídica no Brasil. In: **Diálogos sobre o Direito Humano à Alimentação Adequada**. Org: Leonardo Corrêa. Juiz de Fora: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora.

BITTAR, Carlos A. **Os Direitos da Personalidade**. 8ª edição. São Paulo: Editora Saraiva, 2015. Disponível em: <<https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788502208292/>>. Acesso em: 15 jun. 2022.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. 15ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BRASIL. **Decreto nº 24.643 de 10 de julho de 1934**. Decreta o Código de Águas. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d24643compilado.htm>. Acesso em: 11 jan. 2019.

BRASIL. **Lei nº 6.938 de 31 de agosto de 1981**. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6938.htm>. Acesso em: 11 jan. 2019.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça (primeira turma). Recursos Especial nº 725.257 – MG. **Jurisprudência do STJ**. Recorrente Ministério Público do Estado de Minas Gerais. Recorrido Município de Divinópolis. Relator José Delgado. Data do julgamento 21/03/2019. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200500226905&dt_publicacao=14/05/2007>. Acesso em: 28 set. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 2 fev. 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo em Recurso Especial nº 1675108 – SP. **Jurisprudência do STJ**. Recorrente: Elektro Redes S.A. Recorrido: Departamento de Estradas de Rodagem. Relator Mauro Campbell Marques. Data do Julgamento: 3 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://scon.stj.jus.br/SCON/decisoes/toc.jsp?livre=ANTROPOC%CANTRICO&b=DTEXT&p=true>>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo em Recurso Especial nº 675.794 – RS **Jurisprudência do STJ**. Recorrente: IBAMA. Recorrido: Ministério Público Federal. Relator Herman Benjamin. Data do Julgamento: 15 de setembro de 2015. Disponível em: <<https://scon.stj.jus.br/SCON/decisoes/toc.jsp?livre=ANTROPOC%CANTRICO&b=DTEXT&p=true>>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo em Recurso Especial nº 672272 – PR. **Jurisprudência do STJ.** Recorrente: IBAMA. Recorrido: Tatiana Daga. Relator Herman Benjamin. Data do Julgamento: 6 de maio de 2015. Disponível em: <<https://scon.stj.jus.br/SCON/deciso/es/toc.jsp?livre=ANTROPOC%CANTRICO&b=D TXT&p=true>>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo em Recurso Especial nº 1801191– SP. **Jurisprudência do STJ.** Recorrente: COFCO BRASIL S.A. Recorrido: Elio Giovanini. Relator Humberto Martins. Data do Julgamento: 17 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://scon.stj.jus.br/SCON/deciso/es/toc.jsp?livre=ANTROPOCENTRISMO&b=DT XT&p=true>>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo em Recurso Especial nº 316790– RJ. **Jurisprudência do STJ.** Recorrente: Serviço Autônomo de Água e Esgoto de Três Rios SAAETRI. Recorrido: Jaqueline Ribeiro Lopes. Relatora Assusete Magalhães. Data do Julgamento: 23 de fevereiro de 2015. Disponível em: <<https://scon.stj.jus.br/SCON/deciso/es/toc.jsp?livre=ANTROPOCENTRISMO&b=DT XT&p=true>>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso Especial nº 1.795.349 – SC. **Jurisprudência do STJ.** Recorrente: Ibama. Recorrido: Dalcídio Jurandir da Silva Junior. Relator Og Fernandes. Data do Julgamento: 6 de junho de 2019. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201900294337 &dt_publicacao=12/06/2019>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso Especial nº 1.797.175 – SP. **Jurisprudência do STJ.** Recorrente: Maria Angélica Caldas Uliana. Recorrido: Fazenda do Estado de São Paulo. Relator Og Fernandes. Data do Julgamento: 21 de março de 2019. Disponível em: <https://processo.stj.jus.br/processo/revista/documento/mediado/?componente=ATC&sequencial=92773811&num_registro=201800312300&data=20190513&tipo=5&formato=PDF>. Acesso em: 5 de mar. de 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.470. **Jurisprudência do STF.** Requerente: Confederação Nacional dos Trabalhadores na Indústria – CNTI. Relatora Rosa Weber. Data do julgamento: 29 de novembro de 2017. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=antropocentrismo&sort=_score&sortBy=desc>. Acesso em 7 de mar. de 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.066. **Jurisprudência do STF.** Requerente: Associação Nacional dos Procuradores do Trabalho – ANPT e outros. Relatora Rosa Weber. Data do julgamento: 24 de agosto de 2017. Disponível em: <<https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=t>>

rue&page=1&pageSize=10&queryString=antropocentrismo&sort=_score&sortBy=desc
>. Acesso em 7 de mar. de 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário com Agravo nº 876.108. **Jurisprudência do STF**. Requerente: Serviço Autônomo de Água e Esgoto de Três Rios. Relator Gilmar Mendes. Data do julgamento: 24 de março de 2015. Disponível em:

<https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=antropocentrismo&sort=_score&sortBy=desc>. Acesso em 7 de mar. de 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 640 Distrito Federal. **Jurisprudência do STF**. Requerente: Partido Republicano da Ordem Social. Relator Gilmar Mendes. Data do julgamento: 27 de março de 2020. Disponível em:

<https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=antropocentrismo&sort=_score&sortBy=desc>. Acesso em 7 de mar. de 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.983. **Jurisprudência do STF**. Requerente: Procurador-Geral da República. Relator Ministro Marco Aurélio. Data do julgamento: 24 de agosto de 2017. Disponível em:

<https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=antropocentrismo&sort=_score&sortBy=desc>. Acesso em 7 de mar. de 2021.

BRASIL. Lei nº 9.605, de 31 de agosto de 1981. **Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências**. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm. Acesso em: 22 de jul. de 2022.

BRASIL. Decreto nº 24.645, de 10 de julho de 1934. **Estabelece medidas de proteção aos animais**. disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d24645.htm. Acesso em: 11 de jul. de 2022.

BRASIL. **Lista de leis ordinárias anteriores a 1960**. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/QUADRO/anterior_1960.htm. Acesso em: 25 de jul. de 2022.

BRASIL. **Lista de decreto anteriores a 1960**. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Quadros/anteriores_a_1960.htm. Acesso em: 25 de jul. de 2022.

BREAKING BOUNDARIES: the Science of Our Planet. (1h14min). Publicado por **Netflix**. Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/81336476>>. Acesso em: 15 de ago. de 2021.

CAMPOS, Fabiano Victor; DIAS, Luiz Fernando. O humanismo como resposta ética ao outro homem em Emmanuel Levinas. In: **Sapere aude**, Belo Horizonte, v. 13 – n. 25, Jan/Jun, 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/28841/19876>. Acesso em: 10 dez 2022.

CAPORAL, F. R. and COSTABEBER, J. A. (2002). Análise multidimensional da sustentabilidade: uma proposta metodológica a partir da groecologia. In: **Agroecologia e desenvolvimento rural e sustentabilidade**. Porto Alegre. V. 3, n. 3.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Tradução Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. **A revolução ecojurídica: o direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Editora Cultrix, 2018.

CARVALHO, Cynthia Silveira. Os avanços da legislação brasileira na proteção dos animais e o princípio da vedação ao retrocesso. In: **Revista jurídica luso brasileira**. Ano 8, nº 3. 2022. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2022/3/2022_03_0383_0406.pdf. Acesso em 4 de mai de 2022.

CEPEA. **Planilha_PIB_Cepea_Portugues_Site_atualizada**. Coordenação Geral de Geraldo Sant’Ana de Camargo Barros. Disponível em < <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/pib-do-agronegocio-brasileiro.aspx>>. Acesso em 17.08.2019.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas: uma introdução**. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis, RJ: Vozes. 2000.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza; DUARTE, Bernardo Augusto Ferreira; **Além do positivismo jurídico**. Belo Horizonte: Arraes, 2013.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza (coord.). **(O) outro (e) (o) direito**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2015. V.1 e V. 2.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza; MORAES, Fabrícia Cavalcanti; ARRUDA, Felipe Nunes; SANTOS, Leonardo Carneiro. **O direito dos animais face à liberdade religiosa**. Belo Horizonte, Arraes editores, 2021.

CRUTZEN. Paul J. Geology of mankind. In: **Nature**. Vol. 415. January, 2002. Disponível em: < <http://www.geo.utexas.edu/courses/387H/PAPERS/Crutzen2002.pdf>>. acesso em 8 de setembro de 2021.

DANNER, Fernando. **Responsabilidade e Justiça no Pensamento de Emmanuel Lévinas**. Thaumazein (Santa Maria), v. 2, p. 01-09, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução Joaquina Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991-A. (original de 1972)

Derrida, Jacques. "Eating Well", or the Calculation of the Subject: An interview with Jacques Derrida'. In: **Who Comes After the Subject?**. Organizadores: E. Cadava, P. Connor and J-L Nancy, New York and London: Routledge. 1991-B. Disponível em: <http://www.videokasbah.net/194034948-Eating-Well-or-the-Calculation-of-the-Subject-Interview-with-Derrida-by-Jean-Luc-Nancy.pdf>

DERRIDA, Jaques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho (tradutores). São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

DERRIDA, Jacques. **A besta e o Soberano (Seminário): Vol I (2001-2002)**. Edição por Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud. Rio de Janeiro: Via vérita, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Tradução: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: perspectiva, 2017.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução Maria Ermantina Galvão. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIEHM, Christian. Alterity, value, autonomy: Levinas and environmental ethics. In: **Facing Nature: Levinas and environmental thought**. Edited by William Edelglass, James Hatley, and Christian Diehm. Pittsburgh: DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, 2012.

DINNEBIER, Flávia França; LEITE, José Rubens Morato. **Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza**. São Paulo: Instituto o direito por um Planeta Verde, 2017.

EQUADOR, República do. **Constitucion de la Republica del Equador de 2008**. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em: 29 de jul. de 2022.

EREZER, Cristiano; FABRI, Marcelo. '**outramente que ser ou mais – além da essência: o argumento**'. IN: THAUMAZEIN, n.10. Santa Maria: Portal UNIFRA, 2012. (Tradução/Outra).

FACHIN, Luiz Edson. Paradoxos e desafios no meio ambiente contemporâneo. *In: Revista de direito civil, imobiliário, agrário e empresarial*. N. 65, jul. de 1993.

FAUSTO, Juliana. Brincar, matar, comer: sobre modalidade e direitos animais. In: **Revista Direito & Práxis**. Vol. 9, n. 4, Rio de Janeiro: 2018.

FENSTERSEIFER, Tiago. **Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico constitucional do estado socioambiental de direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

FERREIRA, Sandro de Souza. Entre a responsabilidade infinita e a tentação da tentação: sobre cães, monos e cobras no pensamento de Emmanuel Levinas. **In: Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Org: Ricardo Timm de Souza, André Brayner de Farias, Marcelo Fabri. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

FERRY, LUC. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Tradução Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**. 15ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 18ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

FRANCO, José Luiz de Andrade. O conceito de biodiversidade e a história da biologia da conservação: da preservação da wilderness à conservação da biodiversidade. In: **História (São Paulo)**. V. 32, n. 2, jul/dez de 2013. Disponível em: <<http://old.scielo.br/pdf/his/v32n2/a03v32n2.pdf>>, acesso em: 23 de maio de 2021.

FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade: direito ao futuro**. 2. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

GALEANO, Eduardo. **Los derechos humanos y los derechos de La naturaliza son dos nombres de la misma dignidade**. Página 12, Argentina. Disponível em:

<<http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-144146-2010-04-19.html>> Acesso em: 17 de julho de 2016.

GOMES, Ariel Koch. **Natureza, Direito e Homem**: sobre a fundamentação do direito do meio ambiente. Porto Alegre: livraria do advogado editora, 2013.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. **Lévinas e o outro**: a justiça como espaço de realização de alteridade. 2008. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GRAU, Eros Roberto. **A ordem econômica na constituição de 1988 (interpretações e críticas)**. 17ª ed. São Paulo: Malheiros editores, 2015.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia da Corporeidade em Lévinas. In: **Amor e Justiça em Lévinas**. Org. Nilo Ribeiro Júnior et al. São Paulo: Perspectiva 2018.

GUDYNAS, Eduardo. **Direito da natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais**. Tradução de Igor ojeda. São Paulo: Elefante, 2019.

GUIMARÃES, Renan Eschiletti Machado; WALDMAN, Ricardo Libel. A dimensão ecológica dos direitos humanos à luz dos objetivos do desenvolvimento sustentável na sociedade da informação: o objetivo 11 e a nova agenda urbana. In: **Revista do Direito Ambiental**. Vol. 94. P. 91-126. abr-jun de 2019.

GUENTHER, Lisa. Le flair animal: Levinas and possibility of animal friendship. In: **PhaenEx**. Nº 2, winter, 2007. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/GUELFA>>. Acesso em 31 de jan de 2022.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. In: **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**. São Paulo: Cedec, 1995. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ln/a/tcSTz3QGHghmfzvbvL6m6wcK/?lang=pt>>. Acesso em 2 de ago. de 2022.

HADDOCK-LOBO, Rafael. As muitas faces do Outro em Lévinas. In: **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. Organização Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2004-A.

HADDOCK-LOBO, Rafael. O HUMANISMO DOS OUTROS ANIMAIS. In: **Analógos** (PUCRJ), RIO DE JANEIRO, v. IV, p. 141-148, 2004-B.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Lévinas: justiça à sua filosofia e a relação com Heidegger, Husserl e Derrida. Entrevista especial com Rafael Haddock-Lobo. In: **Revista IHU Online**. 2007. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/9228-levinas-justica-a-sua-filosofia-e-a-relacao-com-heidegger-husserl-e-derrida-entrevista-especial-com-rafael-haddock-lobo>>. Acesso em: 13 de mar de 2022.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A herança da Ética de Emmanuel Lévinas por detrás da Desconstrução do Direito de Jacques Derrida. In: **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**. V. 4, n. 2. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/a_heranca_da_etica_de_emmanuel_levinas.pdf>. acesso em: abr. de 2022.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A JUSTIÇA E O ROSTO DO OUTRO EM LÉVINAS. In: **Cadernos da Emarf, Fenomenologia e Direito**. V. 3, n.1. Rio de Janeiro, 2020-A. Disponível em: <https://sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/a_justica_e_o_rosto_do_outro_em_levinas.pdf>. acesso em: 18 de jan. de 2022.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Esses estranhos espelhos ou sobre como especular diante de... In: **Poliética**. V. 8, n. 2. São Paulo, 2020-B. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/50693>>. Acesso em: 4 de fev. de 2022.

HALLS, Doug. Agency, vulnerability, and Societas: Toward a levinasian politics of the animal. In: **Facing Nature: Levinas and environmental thought**. Edited by William Edelglass, James Hatley, and Christian Diehm. Pittsburgh: DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, 2012.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens – uma breve história da humanidade**. Tradução Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2015. Ebook.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013:Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). **Climate change widespread, rapid, and intensifying – IPCC**. 2021. Disponível em: <<https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/>>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). **Climate change 2021 the physical science basis: Summary for polymakers**. 2021. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM_final.pdf>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução por Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: contraponto, editora PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: **Textos selecionados**. São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

KRELL, Andreas. O Estado Ambiental como princípio estrutural da Constituição brasileira. In: **Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza**. Org: Flávia França Dinnebier; José Rubens Morato Leite. São Paulo: Instituto o direito por um Planeta Verde, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2009.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno**. Tradução de Marcela Vieira. Posfácio e Revisão de Alyne Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LEITE, José Rubens Morato; SILVEIRA, Paula Galbiatti; BETTEGA, Belisa. O estado de direito para a natureza: fundamentos e conceitos. In: **Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza**. Org: Flávia França Dinnebier; José Rubens Morato Leite. São Paulo: Instituto o direito por um Planeta Verde, 2017-A

LEITE, José Rubens Morato; SILVEIRA, Paula Galbiatti; BETTEGA, Belisa. Princípios estruturantes do estado de direito para a natureza. In: **Estado de Direito Ecológico: Conceito, Conteúdo e Novas Dimensões para a Proteção da Natureza**. Org: Flávia França Dinnebier; José Rubens Morato Leite. São Paulo: Instituto o direito por um Planeta Verde, 2017-B

LEITE, José Rubens Morato; SILVA, José Irivaldo Alves Oliveira; CUNHA, Belinda Pereira da. A releitura ecológica da política de água: bacia hidrográfica e sua relevância Jurídica. In: **Revista do Direito Ambiental RT**. Vol. 94. P. 239-270. Abr – jun 2019.

LEITE, José Rubens Morato. **Manual do direito ambiental**. São Paulo: Editora Saraiva, 2015. 9788502622517. Disponível em: <<https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788502622517/>>. Acesso em: 8 jun. 2022-A.

LEITE, Marcelo. **Brasil devastou quase 90% da mata atlântica e 20% da Amazônia depois da independência**. Folha de São Paulo. 21 de maio de 2022-B. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/05/brasil-devastou-quase-90-da-mata-atlantica-e-20-da-amazonia-depois-da-independencia.shtml>>. Acesso em 8 de jun. de 2022.

LELIS, Davi Augusto Santana de. **Ensaio sobre a atuação estatal: a política pública capaz da alteridade e uma análise do PRONAF como política pública da ética primeira**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté, Essais sur le judaïsme**. Albin Michel, Paris, 1976. (tradução livre Nilo Ribeiro Júnior).

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. Paris: Puf, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. A consciência Não-Intencional. In: **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Organizado: François Poirié. Tradução: Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto ...[et al.] (coord.). 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução: José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: FCT, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. LE PARADOXE DE LA MORALITÉ : UN ENTRETIEN AVEC EMANUEL LEVINAS. Entrevistadores: Tamra Wright, Peter Hughes e Alison Ainley. In: **Philosophie**. nº 112. Editions de minuit. 2012. Disponível em: <http://palimpsestes.fr/textes_philo/levinas/paradoxe-moralite.pdf>. Acesso em: 26 de jan de 2012-A.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012-B.

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014-A.

LÉVINAS, Emmanuel. **Noms Propres**. Paris: Fata Morgana, 2014-B.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Qual o valor da natureza? Uma introdução à ética ambiental**. São Paulo: Elefante, 2019.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental brasileiro**. 18ª ed. São Paulo: Malheiros editores, 2010.

- MARANHÃO, Ney. Meio ambiente: descrição jurídico-conceitual. In: **Revista de Direito Ambiental RT**. Vol 90. P. 117-151. Abr-jun de 2018.
- MARMELSTEIN, George. **Curso de Direitos Fundamentais**. 8ª ed. Disponível em: Minha Biblioteca, Grupo GEN, 2019.
- MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; VIEIRA, Frederico da Cruz. À escuta do Rosto nas imagens: aproximações entre Lévinas, Butles e Didi-Huberman. In: **Amor e Justiça em Lévinas**. Org. Nilo Ribeiro Júnior et al. São Paulo: Perspectiva 2018.
- MACIEL, Maria Esther. **Literatura e animalidade**. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. **A fenomenologia e a hermenêutica jurídica**. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2007.
- MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. Introdução à ontologia heideggeriana e ao meio ambiente: abertura do ser para o infinito da existência com o outro. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, v. 99-B, n. 09, pp.209-227, jul./dez. 2009.
- MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. A linguagem como lugar para a compreensão do direito, da política e da ecologia a partir da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas. In: **Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas**. Coordenação: Nilo Ribeiro Junior, Marcelo Fabri e Caio Augusto Souza Lara. Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <<http://site.conpedi.org.br/publicacoes/8p5kv98g/t5hm4on9/E3A0wRQkP5MEy148.pdf>>. acesso em 19 de jun. de 2022.
- MELO, Hygina Bruzzi de. O Rosto do Outro: a morada como acolhimento em Lévinas. In: **Síntese – revista de filosofia**. V. 26. N 84. Belo Horizonte: 1999.
- MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003-A.
- MELO, Nélio Vieira de. Entre Eles: proximidade entre Levinas e Derrida. In: **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Organização de Luiz Carlos Susin et. Al. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003-B.
- MENEZES, Magali Mendes. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. In: **Estudos Feministas**. 16(1), Florianópolis, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/TNj3gWhZhQqFrLzch4FXgNb/?format=pdf&lang=pt>
- MILARÉ, Édís; COIMBRA, José de Ávila Aguiar. Antropocentrismo x ecocentrismo na ciência jurídica. In: **Revista do Direito Ambiental**. Vol. 36. P. 9-41. Out-dez de 2004.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Disponível em:
<<http://www.agricultura.gov.br>>. Acesso em 18 de setembro de 2019.

MUKAI, Toshio. **Direito Ambiental Sistematizado**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

NÃO OLHE PARA CIMA. (2h18min). Publicado por **Netflix**. Disponível em: <<https://www.netflix.com/br/title/81252357>>. Acesso em: 18 de jan. de 2022.

NASCIMENTO, Evando. **Derrida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004. *E-book*.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Lévinas. *In: Síntese: revista de filosofia*, Belo Horizonte, n.94, p.191-220, maio de 2002.

PEREIRA, Agostinho OliKoppe; CALGARO, Cleide; GIRON, Jerônimo. Direito Ambiental, Sustentabilidade e Pós-Modernidade: os paradigmas da reconstrução. *In: O direito ambiental e biodireito: da modernidade à pós-modernidade*. Org: Agostinho OliKoppe Pereira e Cleide Calgaro. Caxias do Sul: Educ, 2008.

PERPICH, Diane. Scarce Resources? Levinas, Animals, and the Environment. *In: Facing Nature: Levinas and environmental thought*. Edited by William Edelglass, James Hatley, and Christian Diehm. Pittsburgh: DUQUESNE UNIVERSITY PRESS, 2012.

PIETRO, Perlingieri. **Perfis do Direito civil**. Tradução de Maria Cristina de Cicco. 3ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

PIMENTA, Leonardo Goulart. **A justiça como fundamento da verdade na filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas**. 2003. 115 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito.

PIMENTA, Leonardo Goulart. **Difícil justiça: a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Lévinas**. 2011. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Direito

PIMENTA, Leonardo Goulart. Do il y a à hipóstase: a formação da consciência na teoria de Emmanuel Lévinas. *In: Revista da Faculdade Mineira de Direito*, Belo Horizonte, v.15, n.29, p.57-75, Obs. online, jan. 2012.

PIVATTO, Pergentino S. Responsabilidade e justiça em Lévinas. *In: Veritas: Revista de Filosofia* [Porto Alegre], Porto Alegre, v.46, n.2, p.217-230, jun. 2001.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Apresentação. *In: Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Pivatto [et al.] – 5ª ed. Pretópolis, RJ: Vozes, 2010.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PORTILHO, Fátima. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. São Paulo: Cortez, 2005.

PRIKLADNICKI, Fábio. **Relendo o animal, da metáfora domesticada à alteridade radical**. In: XI Congresso Internacional da ABRALIC: tessituras, interações, convergências. São Paulo: USP, 2008. Disponível em: <https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/043/FABIO_PRIKLADNICKI.pdf>. Acesso em 26 de jan. de 2022.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de direitos humanos**. 6ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. Posfácio de Hermenegildo Bastos. Rio de Janeiro: Record, 2016.

RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro: ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. ELOGIO DO INACABADO: DA FENOMENOLOGIA À FILOSOFIA DA ALTERIDADE. In **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v. 6, nº. 12, p. 540-555, Jul./Dez. 2015

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. O humanismo do outro homem: A ética como ótica e a sabedoria do amor em Lévinas. In: **XV Simpósio Internacional Filosófico-Teológico, 2019, Belo Horizonte. Anais do Simpósio Internacional Filosófico-Teológico**. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2019. v. 15. p. 23-45. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/simposio2019/arquivos/seminarios/Nilo%20Ribeiro%20Junio.pdf>>. acesso em 8 de ago. de 2021.

RIBEIRO, Sidarta. **Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico**. 1ª ed. São Paulo: companhia das Letras, 2022-A.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Uma breve narrativa sobre o Humanismo. In: **Sapere aude**. Belo Horizonte, v. 13, n. 25, Jan/Jun 2022. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/28553/19873>. Acesso em: 10 dez 2022-B.

RIPANTI, Graziano. Emmanuel Levinas e o infinito diálogo. In: **Violência do Rosto**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Rockström, J.; Steffen, W.; Noone, K. et al. A safe operating space for humanity. In: **Nature** 461, 472–475. 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1038/461472a>>. Acesso em: 8 de set. de 2021.

- SÁ, Maria de Fátima Freire de; NAVES, Bruno Torquato de Oliveira. **Manual de Biodireito**. 3ª ed. Belo Horizonte, Del Rey, 2015.
- SAMPAIO, José Adércio Leite. **Direitos Fundamentais: retórica e historicidade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.
- SANTA CATARINA. **Ação Civil Pública nº 5012843-56.2021.4.04.7200**. Juiz Marcelo Krás Borges, 6ª Vara Federal de Florianópolis. Disponível no Eproc.jfsc.jus.br. acesso em: 9 de agosto de 2022.
- SANTIAGO, Silviano (supervisão geral). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Cruel Pedagogia do Vírus**. Coimbra: Edições Almedina, 2020.
- SANTOS, Luciano. O Eu, dos pés à Cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade: a sensibilidade como paradigma ético em Lévinas. In: **Amor e Justiça em Lévinas**. Org. Nilo Ribeiro Júnior et al. São Paulo: Perspectiva 2018.
- SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. In: **Revista Brasileira de Direito Animal**. Coordenação: Heron José de Santana Gordilho e Luciano Rocha Santana. Ano 2, núm. 3 jul/dez 2007. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/10358/7420>>. Acesso em: 14.06.2015.
- SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito ambiental: introdução, fundamentos e teoria geral**. São Paulo: Saraiva, 2014.
- SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito Constitucional Ecológico: constituição, direitos fundamentais e proteção da natureza**. 6. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2019.
- SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Curso de Direito Ambiental**. 2. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: Forense, 2021.
- SCORALINK, Klinger. Desloucar a obediência: sobre a insurgência do político em Lévinas. In: **Revista ética e filosofia Política**. Número XXII, volume I, junho de 2019. Disponível em: <eticaefilosofia.ufjf.emnuvens.com.br>.
- SEBBAH, François-David. **Lévinas**. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SILVA, Guilherme Ferreira. **Uma análise crítica da teoria das capacidades institucionais: o direito para além do formalismo com Emmanuel Lévinas**. Dissertação de mestrado, PUC-MG. Belo Horizonte, 2014.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional**. 9ª ed., atual. São Paulo: Editora Malheiros, 2011.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. Tradução: Jefferson Luiz Camargo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, Peter. **Libertação animal**. Tradução: Marly Winckler, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SIRVINSKAS, Luís Paulo. **Manual de Direito Ambiental**. 12ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

SOFFIATI NETO, Aristides Arthur. Ecosistemas aquáticos: antropocentrismo, biocentrismo e ecocentrismo. In: **Revista do Direito Ambiental RT**. Vol. 37. P. 202-217. Jan – Mar 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. O cuidado de animais não-humanos como imperativo ético radical – sete teses. In: **Revista Latinoamericana de estudos críticos animais**. Ano II, Volume II, Diciembre 2016. Disponível em: <<http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/issue/view/7>>. Acesso em dez. de 2019.

THIBAU, Tereza Cristina Sorice Baracho; VIANA, Thaís Costa Teixeira. **Seria o processo coletivo estrutural o instrumento adequado para solucionar litígios ambientais?** In: Equidade: revista eletrônica de Direito da Universidade do Estado do Amazonas. Vol. 1 nº 1. Manaus: UFMG/UEA, 2022.

VALENTE, F. L. S.. Rumo à realização plena do direito humano à alimentação e à nutrição adequadas. In: **Diálogos sobre o Direito Humano à Alimentação Adequada**. Org: Leonardo Corrêa. Juiz de Fora: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

VIEIRA, Patrícia Menezes de Queiroz. **A hermenêutica fenomenológica das audiências de instrução e julgamento de famílias, sob o olhar da ética de Emmanuel Lévinas**. Dissertação, UFMG, 2019.

WILSON, Edward Osborne. **A criação: como salvar a vida na terra**. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

WOHLLEBEN, Peter. **A vida secreta das árvores**. Tradução de Petê Rissatti. Rio de Janeiro: Sextante, 2017. [recurso eletrônico].

WOHLLEBEN, Peter. **A vida secreta dos animais**. Tradução de Sonali Bertuol. Rio de Janeiro: Sextante, 2019.

VICENTE, Laura Lícia de Mendonça. Ética ambiental: alicerce para concretização do bem comum. **In: Revista de Direito Privado RT**. Vol. 47. Jul – set de 2011. P. 357-375.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La pachamama y el humano**. Ilustrado por Miguel Rep; com prólogo de Osvaldo Bayer; com colaboración de Matías Bailone. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plazo de Mayo, 2011.