

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS CRIMINAIS – MESTRADO**

GRÉGORI ELIAS LAITANO

POR UMA CRIMINOLOGIA DO ENCONTRO – UM ENSAIO

Porto Alegre
Novembro de 2010

GRÉGORI ELIAS LAITANO

POR UMA CRIMINOLOGIA DO ENCONTRO – UM ENSAIO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientador:
Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre
Novembro de 2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L189p Laitano, Grégori Elias
Por uma criminologia do encontro : um ensaio / Grégori
Elias Laitano. – Porto Alegre, 2010.
69 f.

Diss. (Mestrado em Ciências Criminais) – Fac. de
Direito, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

1. Direito. 2. Criminologia. 3. Temporalidade. 4. Ética.
5. Alteridade. I. Souza, Ricardo Timm de. II. Título.

CDD 341.59

Bibliotecária Responsável: Dênira Remedi – CRB 10/1779

GRÉGORI ELIAS LAITANO

POR UMA CRIMINOLOGIA DO ENCONTRO – UM ENSAIO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Aprovado em 03 de Dezembro de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS

Examinador: Prof. Dr. Luiz Antônio Bogo Chies - UCPEL

Examinador: Prof. Dr. José Carlos Moreira da Silva Filho - PUCRS

Examinador: Prof. Dr. Nereu José Giacomolli - PUCRS

A alteridade não existe porque algum filósofo iluminado a pensou, mas antes existe apesar de *gerações de filósofos terem tentado pensá-la*; “alteridade” não é, como alguns pensam (...) um adorno do fastio cultural, um objeto decorativo e descartável ou primariamente uma função entre outras do pensamento organizador, ou ainda, um universal de referência do que quer que seja, mas, antes, os restos irreconhecíveis do menino de rua destruído pela polícia, ou da fumaça de Auschwitz e Irochima – e não há poder de pensamento que reduza tal a uma categoria, que *eternize* tal em um conceito conservando sua realidade, pois se trata, antes de mais nada, de *restos*, de realidade que nem ao menos *dá tempo* para que o pensamento a aborde legitimamente, antes de se refugiar no anverso da ontologia e exigir uma aproximação absolutamente diferente e eminentemente *não-solitária*.

Ricardo Timm de Souza

Realize uma pesquisa em que a interação humana seja a questão central, em que seja inegociável a necessidade de olhar e interagir com as pessoas.

Salo de Carvalho

À Mariana Salvador Marchioro,
Pois tudo que faço, faço com *amor*.

À Gracia Maria Elias Laitano *in memoriam*,
De quem *cultivei* o gosto pelas letras.
Com todo o meu amor. Saudade.

À Doceli Mesquita Elias,
Por *acreditar* incondicionalmente nos meus sonhos.

Ao amigo Ricardo Timm de Souza,
Entre tantas coisas, pelo *cuidado* e o *carinho* com que me *conduziu* até este
momento.

“*Sim, e o vosso professor não disse que a noite os ratos dormem?*”
Meu sincero *reconhecimento*.

Ao amigo Marco Antonio de Abreu Scapini,
Companheiro para além dos debates académicos.
Responsável por transformar a atividade intelectual em uma tarefa menos solitária.

Agradecimentos

À minha família, a cada um, sobretudo, por terem sido *responsáveis* para que eu pudesse chegar até aqui, em todas as dimensões de sentido que a palavra responsabilidade possa comportar. Em especial, ao meu pai Nicola, minha irmã Greici, minha tia Sônia, meu cunhado Fabrício e a pequena Maria, pela proximidade e intensidade do cuidado.

À família Salvador Marchioro, nas pessoas de Jorge e Salete, que me acolheram com tanto carinho em sua casa em Caxias do Sul. Muitas das idéias contidas neste trabalho foram cultivadas e experienciadas por lá. Muito obrigado.

Aos amigos Alexandre Costi Pandolfo, Salo de Carvalho e Moysés Pinto Neto.

À minha turma de mestrado, em especial, aos colegas Marçal Carvalho e Janaína Oliveira.

Aos amigos do Instituto de Criminologia e Alteridade (ICA).

Aos amigos José André da Costa, João Carlos Besen, Luciano Mattuella e Marcelo Leandro dos Santos, com os quais compartilho, entre outras coisas, o amor pela Filosofia.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, seus professores e funcionários, em especial, aos professores Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo e Nereu José Giacomolli.

Resumo

O presente ensaio consiste na tentativa de releitura da articulação entre “crime” e “logos” – presente no conceito “criminologia” – através do modelo de racionalidade específico da ética da alteridade como concebido por Emmanuel Levinas. Partimos da hipótese de que os discursos criminológicos correntes, de um modo geral, perderam sua motivação original, ao serem dispostos em uma estrutura lógico-conceitual de discurso, proveniente de uma racionalidade hegemônica capaz de inofensibilizá-la. Deste modo, o compromisso expresso da criminologia em explicar esta articulação entre crime e logos em conformidade com sua referência ética de base restou impossibilitada. Resgatando categorias filosóficas centrais do pensamento de Levinas, pelas quais a racionalidade ética se desdobra, propomos um diálogo com o criminólogo Louk Hulsman, com o intuito de preparar e, no momento posterior, desenvolver a tese central do ensaio: por uma criminologia do encontro. Esta representa para os discursos criminológicos um elemento de tensão que os obriga a fazerem-se responsáveis pela diferença no próprio âmbito de seu discurso enquanto linguagem viva dirigida ao Outro homem.

Palavras-chave: Criminologia; temporalidade; ética da alteridade

Abstract

This essay attempts to reread the articulation between “crime” and “logos” – found on the concept of “criminology” – through the rationality model of Emmanuel Levinas’ ethics of alterity. It starts from the hypothesis that current criminological discourses have lost their original motivation by being adapted to a logical-conceptual discourse structure, which derives from a hegemonic rationality capable of making it inoffensive. Thus, the explicit commitment of criminology in explaining this articulation between “crime” and “logos” according to its basic ethic reference is made impossible. Retrieving philosophical categories central to Levinas’ thought, through which the ethical rationality expands, it is proposed a dialogue with criminology scholar Louk Hulsman, intending to prepare and subsequently develop the main thesis of this essay: for a criminology of encounter. To criminological discourses, it represents a tensive element, compelling them to become responsible for the difference in the ambit of their own discourse, as living language addressed to the Other man.

Key-words: criminology; temporality; ethics of alterity

SUMÁRIO

<i>Introdução</i> _____	11
<i>Capítulo 1 – A base teórico-filosófica</i> _____	14
a) <i>Categorias filosóficas fundamentais</i> _____	14
b) <i>Por uma Fenomenologia do Encontro</i> _____	24
<i>Capítulo 2 – Por uma Criminologia do Encontro: na trilha de Louk Hulsman</i>	31
a) <i>Um encontro com Louk Hulsman</i> _____	31
b) <i>Por uma Criminologia do Encontro</i> _____	53
<i>Observações conclusivas</i> _____	63
<i>Referências</i> _____	67

Introdução

O presente ensaio consiste numa tentativa de releitura da criminologia sob a ótica particular da racionalidade da ética da alteridade, como concebida pelo filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas em sua obra. Para este intento, devemos voltar nosso olhar para a criminologia como uma interessante combinação entre logos (racionalidade) e crime, afinal, o campo de forças crime ao erigir realidades em torno de si e elevá-las ao status de conteúdo, manifesta-se enquanto expressão de uma racionalidade. A hipótese da qual partimos é que as criminologias, os discursos criminológicos correntes, de um modo geral, no momento de sua concepção e ao longo de seu desenvolvimento, foram desprovidos de sua motivação original, ao serem encerrados em uma estrutura lógico-conceitual de discurso fruto de um modelo hegemônico de racionalidade hábil em pasteurizá-la. Deste modo, o compromisso expresso contido no vocábulo criminologia, qual seja, o de construir um elo sólido entre racionalidade e crime, pois regido por sua motivação ética de base capaz de instrumentalizar esta combinação em benefício do agir humano responsável, resta obliterado. Se a assim o for, o fazer criminológico, o agir humano através do conhecimento, seja ele científico ou de qualquer outra ordem, perde sua razão de ser.

Em termos de estrutura textual, o ensaio será disposto em dois capítulos, ambos subdivididos em duas seções. Se a proposta geral deste trabalho consiste em interpretar a criminologia através de uma racionalidade outra, o primeiro capítulo será dedicado a fixação de algumas categorias do pensamento de Levinas pelas quais esta racionalidade se desdobra, transbordando e espalhando-se para além dos limites destas categorias. A primeira seção se ocupará mais diretamente desta tarefa, ao sugerir um recorte sobre o pensamento de Levinas, enfocando elementos que possibilitem nossa argumentação posterior. Na segunda seção, discorreremos livremente, indo ao encontro da forma de abordagem fenomenológica do próprio Levinas, sobre o encontro real entre humanos. O

objetivo é demonstrar a dimensão de radicalidade que o encontro com o Outro, enquanto evento singular inscrito na ordem temporal e traumático para a boa consciência do Mesmo, significa para o conhecimento como concebido no Ocidente, movimento sem retorno de verdadeira torção das estruturas da racionalidade hegemônica. Se é realmente alguém que pensa no Ocidente, alguém que não vive sozinho, o encontro real com o Outro – que caracteriza, numa certa dimensão de sentido, o tempo – qualifica de modo inalienável a forma de conceber o pensamento.

O segundo capítulo será o responsável por transpor o horizonte das idéias levinasianas por nós escolhidas para o âmbito da criminologia, fazendo-se expectativa de ressoar em seus domínios por aquilo que vimos a chamar *por uma criminologia do encontro*. No processo de elaboração, fomos auxiliados pelas idéias do criminólogo Louk Hulsman, contidas na obra *Penas Perdidas – o sistema penal em questão*, em colaboração com Jacqueline Bernat Celis, que, em muitos dos seus argumentos – ainda que muitas vezes alocados em outra ordem de discurso – anteciparam, implícita ou explicitamente, muitas das idéias que gostaríamos de desenvolver, motivo pelo qual, na primeira seção do último capítulo, proporemos uma espécie de diálogo com Hulsman através desta sua obra específica, colacionando alguns de seus argumentos e comentando-os, dando início à construção, desde já, porém de modo *obliquo* – no sentido derridiano do termo -, aproximando e afastando quando necessário as duas perspectivas, daquilo que chamaremos de *criminologia do encontro*. Na segunda seção do último capítulo, nos deteremos diretamente a tese central de nosso ensaio, *por uma criminologia do encontro*, tentando verificar de que forma o discurso criminológico e, exigindo dele responsabilidade pela manutenção da alteridade do Outro, deve fazer-se verdadeira linguagem.

Cumpramos ainda que, na medida do possível, este trabalho será escrito em primeira pessoa do plural, tendo sempre em vista a ressalva

levinasiana de que “nós não é o plural de eu”¹. Desta forma, reivindicamos através desta escrita pelo menos duas tomadas de posição: uma quanto a impossibilidade de um discurso neutro ou indiferente frente ao real, pois toda a linguagem é destinada a este real na figura do Outro homem, sempre interlocutor; e a outra, intimamente relacionada com a primeira, que diz respeito a dimensão de responsabilidade pela diferença, ou não-indiferença, que está por detrás de cada linha deste ensaio. Não construí nada sozinho e, se me foi possível chegar até aqui, é por que Outros me antecederam, estenderam-me a mão, ofereceram-me carinho e cuidado. Escrever na primeira pessoa do plural não significa para mim, então, de modo algum, eximir-me da responsabilidade pela interpretação das idéias dos autores aqui citados e referidos. Mas, indo ao encontro do pensamento de Walter Benjamin, consistirá numa tentativa de se redimir com o passado através de uma dimensão ética que impossibilita que os restos da grande história sejam esquecidos.

¹ LEVINAS, Emmanuel. “O eu e a totalidade”. In *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 3º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 62.

Capítulo I – A base teórico-filosófica

a) Categorias filosóficas fundamentais

La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo, lógico y gramatical, no está en el tono alto o bajo, sino en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo: pensar significa aquí pensar nadie y hablar a nadie (si a alguno le suena mejor, en lugar de ese puede también poner todos, la famosa “generalidad”), pero hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien concreto y determinado...

Franz Rosenweig (El nuevo pensamiento)

Como já sugerimos na introdução do presente trabalho, nosso intento se constitui, essencialmente, em analisar a profícua articulação entre “crime” e “logos” - presente no conceito “criminologia” - desde o ponto de vista da racionalidade específica da ética da alteridade, tal como apresentada em sua versão já clássica por Emmanuel Levinas ao longo de sua obra. A hipótese geral da qual partimos é a de que os discursos criminológicos correntes, pelo menos em sua imensa maioria, acabaram sendo, ao longo de sua própria constituição e evolução, despossuídos da motivação geral que os originou exatamente pela estruturação de seu discurso em termos de uma sintaxe lógica credora de um modelo hegemônico de racionalidade na qual a dimensão ética de sua motivação acaba por se diluir e que - eventualmente - vem a soterrar exatamente aquilo que é sua promessa explícita, a saber, explicar a articulação acima referida entre os termos “crime” e “logos” como derivação conseqüente de uma motivação ética radical. Afinal, o crime só interessa à ciência enquanto ação humana assim caracterizada e, portanto, toda e qualquer epistemologia da criminologia repousa por sobre uma ética - ação, conjunto de ações, suas causas e conseqüências - de base.

Para uma fixação categorial mais sólida em termos de referencial de origem, faz-se mister que se examine alguns dos temas e conceitos fundamentais do pensamento levinasiano, os quais, de certo modo, imbricam-se em sua complexa biografia como expressão de uma testemunha privilegiada de seu tempo, em todos os sentidos que essa expressão possa assumir, como a seguir veremos.

Levinas, se assim se pode dizer, fez parte de um seleto grupo de pensadores que, desde o final do século XIX e, especialmente, a partir do início do século XX, ousou questionar os rumos do pensamento filosófico hegemônico². Vítima dos horrores de nossa história recente comum, o autor sentiu em sua própria carne as conseqüências do desenvolvimento da razão hegemônica. Mobilizado pelo exército francês como intérprete dos idiomas russo e alemão na Segunda grande Guerra, foi capturado em 1940 e permaneceu detido em um campo de prisioneiros para soldados e suboficiais na Alemanha até os momentos derradeiros do conflito. Levinas não veria mais seus entes queridos, todos exterminados pelos nazistas, à exceção de sua mulher e filha que foram escondidas por religiosas católicas³.

A violência desmedida da história contemporânea expressa no evento limite da Shoah, bem como a constatação da falência do projeto de totalização do sentido (e da estrutura representacional do logos), ambos intimamente imbricados, serviram como motivações centrais para a obra Levinasiana⁴. E, seguindo as

² Sobre o tema, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. "O século XX e a desagregação da totalidade: a composição profunda do século XX filosófico: aproximações". In *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. Especialmente, pp. 22 a 29.

³ SEBBAH, François-David. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 24.

⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. "Levinas". In PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos - clássicos da filosofia*. Vol. III. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 127. No mesmo sentido, destaca SEBBAH: "A obra de Levinas não se reduz a uma 'reação' ao horror nazista, uma meditação a respeito desse horror, por mais necessária que esta possa ser; mas, por se tratar de uma grande obra, ela sabe

intuições, em certo sentido, do projeto de “Novo Pensamento” de um dos seus grandes mestres, Rosenzweig (“*El nuevo pensamiento sabe, exactamente igual que el viejísimo del sano sentido común, que no puede conocer nada con independencia del tiempo, lo que hasta ahora constituía, sin embargo, el mayor título de gloria que se arrogaba la filosofía*”⁵), sua obra consistirá,

essencialmente, em seu vasto conjunto, na proposta de re-legitimação do estatuto próprio da racionalidade a partir da radicalização da mesma no real. Por radicalização no real entendemos simultaneamente um re-enraizamento da razão nos tecidos da realidade, entendida como existência eminentemente *temporal*, e um processo autocompreensivo do filosofar como re-indagação pelo sentido ou sentidos que o filosofar deve assumir.⁶

Dessa forma, *a realidade enquanto temporalidade* deverá ser necessariamente o sustentáculo da racionalidade, sua condição de possibilidade.

Este fato, aparentemente banal, justifica-se devido à constatação de que, ao longo da história do conhecimento ocidental, o potencial corrosivo da temporalidade precisou ser neutralizado. Conceber o tempo como a medida do movimento, espacializando-o, subordinando “o que não se dá no espaço enquanto categoria à aquilo que se dá neste espaço”⁷, possibilitou enredar a temporalidade numa estrutura conceitual e representá-la através do relógio e da cronologia. Congelada no verbo Ser, foi relegada ao presenteísmo – capacidade de prever o futuro e presentificar o passado a despeito do efeito esfacelador do tempo. Entretanto, o instante seguinte se dá, contrariando a promessa de eternidade do presente.⁸ Ou seja: a temporalidade real não se presta a categorias fixas. Pelo

valorizar o sentido – e a falência do sentido – no plano mesmo da tessitura dos acontecimentos históricos” (SEBBAH, F.-D. *Levinas*, p. 24).

⁵ ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 59.

⁶ SOUZA, R. T. “Levinas”, p. 127.

⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. “Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história mult centenária”. In *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 197.

⁸ SOUZA, R. T. de. *Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade: estações de uma história mult centenária*, pp. 196-199.

contrário, ela é a própria possibilidade de ruptura com um todo intelectual sintetizante, ou, em outras palavras, de um mero jogo lógico das categorias. Sua força *diferinte*⁹ - para utilizarmos uma expressão derridiana - consiste em estar sempre para além dos poderes sincronizantes da representação, escapando dela e a questionando. O fluxo incessante da temporalidade obrigaria a estrutura de racionalidade a dispendir energia constantemente para reconfigurar suas categorias auto-suficientes em sua rede significante para dar conta da realidade e, mesmo assim, não obteria sucesso. “El tiempo mismo se vuelve para el narrador completamente real. Nada de lo que sucede sucede en el tiempo, sino que él, él mismo, sucede”¹⁰. A temporalidade não é objeto de conhecimento, mas sua condição. Como único correlato possível da realidade, ainda que por via negativa naquilo que se refere ao conhecimento – um passado tão antigo que não pode ser rememorado, contextualizado, pelo intelecto –, ela também é expressão da pluralidade.

Devemos, neste momento, explorar pelo menos duas conseqüências desta redescoberta da temporalidade enquanto constitutivo da existência. A primeira delas é o desmoronamento de um dos temas centrais da filosofia, qual seja, a congruência ou identidade entre o ser e o pensar. Este tema foi marcado, nas discussões do início do século XX, entre outros discursos, por um modelo filosófico comprometido em resgatar a ontologia como fundamento da filosofia – entendido por este modelo como o lugar ocupado desde sempre pela ontologia, mesmo que sob a forma de esquecimento -, uma ontologia autêntica, que coincida com a facticidade da existência temporal. “Compreender o ser enquanto ser é existir” – isto implica, em oposição a Sartre, numa ontologia que não identifique a “compreensão do ser com a plenitude da existência”, pois, correria o risco de “afogar a ontologia na existência”. Levar a temporalidade a sério torna insuficiente o movimento intelectual de, na “compreensão, ao se reportar ao ente na abertura

⁹ Cf. DERRIDA, Jacques. “Do Direito à Justiça”. In *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹⁰ ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*, p. 58.

do ser, [conferir-lhe] significado a partir do ser”¹¹. Isto devido ao fato de que temporalidade significa a impossibilidade de nomear aquilo que para aquela filosofia pode ser enunciado como ente. Já nomeá-lo consistiria em negá-lo, no sentido de destacá-lo de sua realidade em si para conferir-lhe significado, significado que só pode significar em referência a uma totalidade de sentido, o ser em geral.

A segunda conseqüência, intimamente ligada ao objetivo mais amplo da obra de Levinas (re-enraizar a racionalidade no tecido da realidade), é relegitimar a filosofia que, desde então, apresenta-se como “processamento temporal do real”¹². Esta tarefa requer da tradição do pensamento filosófico rever sua maneira de proceder, ou, de certo modo, abrir mão de uma das suas principais armas na luta contra a temporalidade. O arcabouço intelectual expresso em categorias auto-suficientes não acompanha o desagregar incessante da realidade feita temporalidade. O que, de modo algum, implica no abandono das categorias ou da abstração de um modo geral, mas, pelo contrário, requer de cada conceito um constante revisitar e reencontrar os seus limites e insuficiências, desconstrução e, posteriormente, reconstrução de sua condição sempre parcial frente ao real. Pois a categoria que se compreende completamente a si mesma é autofágica; no momento que domina seus limites, se autodestrói ao ter que reconhecer, por via negativa, o não-ser que habita o para-além de seus limites – os restos da realidade que habitam o limbo entre uma categoria e outra, ou mesmo os que são silenciados no coração de um conceito bem acabado.

Mais adiante, retomaremos a discussão mais ampla da linguagem quando abordarmos como Levinas resolve esta questão desde sua perspectiva ética. Porém, para o momento, cumpre qualificarmos em um aspecto geral a escrita do autor. O fulcro do pensamento Levinasiano é o Outro, a alteridade. Entretanto,

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. “A ontologia é fundamental?”. In *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 3º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. Respectivamente, pp. 22, 23 e 31.

¹²SOUZA, R. T. “Levinas”, p. 128.

como abordar questões relacionadas ao Outro, se estou preso ao meu mundo de sentido e dele não posso me evadir? Pensar não consiste mais em contemplar, “alma coeterna às idéias”¹³, mas em estar embarcado neste pensar/existir. Isto requer da intenção significativa, que, num primeiro momento, se manifeste num transcender em direção ao objeto, porém, esta suposta aventura, homérica, para nos aproximarmos algo do pensamento de Adorno¹⁴, prevê um retorno à segurança do lar¹⁵ – necessidade de retorno à imanência, retorno que significa a apreensão do sentido da coisa tendo como referência o meu mundo de sentido. “A significação precede os dados e os clareia”¹⁶. Ciente disso, as categorias levinasianas sugerem sempre um *para-além*, para-além de meu tempo e espaço¹⁷. Afinal de contas, as minhas representações do Outro são resultado do meu instante presente em que as concebo, instante fechado em si pela própria idéia de representação, que também é expressão da tentativa de usurpar o espaço do outro, anexando-o no meu. Neste sentido, veja-se a síntese de Ricardo Timm de Souza:

Se for verdade, na inspiração wittgensteiniana, que minha linguagem é o limite de meu mundo, também é verdade que minha linguagem não é o limite do mundo do outro, pelo menos enquanto é realmente o mundo do outro, e não o simulacro de alteridade que eu sou perfeitamente capaz de pensar; e qualquer proposição limitativa neste sentido padece do delírio da onipresença – de meu mundo sei eu, e não sei *senão* de meu mundo. Tudo o que diga com respeito a ‘outros mundos’ – o *mundo do Outro propriamente dito* – não é certamente, para mim, questão de mero

¹³ LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental”, p. 22.

¹⁴ Cf. ADORNO, Theodor W. - HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, ps.17-46.

¹⁵ “Mesmo que a vida tenha precedência sobre a filosofia, mesmo que a filosofia contemporânea, que se quer antiintelectualista, insista sobre esta anterioridade da existência em relação à essência, da vida em relação à inteligência; mesmo que, em Heidegger, a ‘gratidão’ para com o ser e a ‘obediência’ se substituam à contemplação, a filosofia contemporânea se compraz na multiplicidade das significações culturais; e no jogo infundável da arte, o ser exime-se de sua alteridade. A filosofia produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo o de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro” (LEVINAS, Emmanuel. “A significação e o sentido”. In: *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). 2º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1993, pp. 43-44).

¹⁶ LEVINAS, E. “A significação e o sentido”, p. 25.

¹⁷ SOUZA, R. T. “Levinas”, p. 128.

saber.¹⁸

A aproximação do Eu para com Outro, na obra levinasiana, se dá através do *encontro*, outro sentido possível para a temporalidade¹⁹, já que “el tiempo mismo remite a esa situación de cara a cara con otro”²⁰. Isto implica que “o sentido de um encontro neste nível [seja] sua *ocorrência*, e não sua descrição ou sua representação intelectual”²¹. Da mesma forma, o encontro não se estabelece com minhas projeções e representações do outro, mas com o outro do meu pensamento, o outro tempo, o outro homem. É por isso que a categoria central no pensamento do autor é a *alteridade*. O “estar fora de”, ou *exterioridade*, é a chance do que está para além da consciência do Mesmo de significar por si próprio. “[E]xiste a possibilidade de que o sentido do ‘permanecer fora’ *provenha de si mesmo*, ou seja, negue o jogo de reflexos no Mesmo, ao afirmar desde si sua *originalidade de sentido*”²². Separação e possibilidade de significar por si, acompanhados das dimensões éticas da *assimetria absoluta*²³ e da *distância infinita* – para-além da referência geográfica ou cronológica, como uma infinitude ética temporal – que fazem da *alteridade* uma incômoda e estranha presença, subversão de espaço e tempo presentes, uma “presença na ausência” para os

¹⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e Metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” do pensamento ético de Levinas”. In: Ricardo Timm de Souza & Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 381.

¹⁹ “La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia” (LEVINAS, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993, p.121).

²⁰ LEVINAS, E. *El Tiempo y el Otro*, p.120.

²¹ SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e Metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” do pensamento ético de Levinas”, p.387.

²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS: 1999, p. 107.

²³ Embora ainda não termos abordado o tema da responsabilidade, faz-se mister situar a questão da *assimetria*: “a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou ‘sujeito’ essencialmente neste sentido” (LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 82)

parâmetros da boa consciência do Mesmo²⁴, vinda de outro tempo, passado extremamente antigo, irrememorável para um passado que presta contas ao seu presente e seus poderes de sincronização²⁵ – ou seja, realização da diacronia temporal por que mantém uma relação ética com o tempo do Mesmo, sem se subsumir a ele. Paradoxal presença, tempo que não se deixa sincronizar pelo tempo do Mesmo que – além de serem características que comprovam a oposição ao mundo do Mesmo, a absoluta resistência e irreducibilidade às idéias, conceitos e representações do Mesmo – levam “a uma metamorfose da própria noção de espaço para o espectro ético da realidade: espaço não é lugar de acontecimentos pretensamente neutros, mas de encontros absolutamente não-neutros, pois de *tempos diferentes*”²⁶. Assim, através do *encontro*, o Outro é aquele que irrompe minha consciência, desestabilizando-a, rompendo com a estrutura de Totalidade pela qual meu intelecto está acostumado a autoentender-se no trato com o real.

Talvez a subversão imposta pela *alteridade* ao mundo do Mesmo possa ficar ainda mais clara, se nos ativermos à dimensão da Totalidade – expressão da realização da dinâmica do Mesmo, processo de redução do múltiplo ao uno. Ricardo Timm de Souza, ao se dedicar sobre o tema, se vale da seguinte definição de Pergentino Pivatto:

“A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se aproximam de toda a exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva porém inelutável da Ontologia é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no Uno, a multiplicidade na

²⁴ “A primeira característica concreta desta Exterioridade é a já referida incômoda *presença*. Diferentemente da presença neutra das coisas, que mostra ao eu sua face objetivável, permanece a presença do Outro na eloquência não-material e não-apreensível do Olhar – o enigma insolúvel de uma concreção *meta-sensível*, que é no que se constitui a negativa prática à totalização” (SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história*, p. 109).

²⁵ “Os tempos do Mesmo somente têm sentido, quando eles *todos* se concentram puntualmente na contemporaneidade controlável. Apenas quando o passado do sujeito ‘desapareceu de seu passado’ – ou seja, quando *não permaneceu em seu próprio tempo*, mas transmutou-se em presente – apenas aí esse passado tem ainda sentido para o Mesmo” (SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história*, p. 118).

²⁶ SOUZA, R. T. “Levinas”, p. 128.

unidade original ou final”²⁷.

Totalidade como resultado de um processo de totalização carrega consigo a idéia de síntese final de uma corrente de forças que conduz a diferença real a uma unidade – “neutralização final de todas as novidades, de todo ‘estar fora’”²⁸. Síntese final, ou seja, “ter dado fim a” denuncia o caráter finito da Totalidade – o que, desde já, soa um tanto estranho, pois Totalidade parece contrapor-se a idéia de finitude. Esta contraposição resta esvaziada ao dialogarmos com o contraponto lógico de finitude, qual seja, a idéia de infinito, não no sentido Hegeliano²⁹ do termo, mas a que traz consigo o sentido de desmesura, de impossibilidade de ser capitulado por uma Totalidade. Assim, a Totalidade, em sua existência, só pode ser finita, pois não comporta o infinito. Porém, ao reconhecer seus próprios limites, a Totalidade nega-se enquanto possibilidade de abarcar o todo – paradoxo invalidante³⁰: “tem de se promulgar triunfantemente ‘infinita’, para manter fidelidade à suas razões, ao mesmo tempo em que tem de compreender-se como ‘finita’ para que possa exatamente se autocompreender”³¹.

É neste sentido que resta claro na obra levinasiana a equiparação entre Ontologia como fundamento de todas as relações e Totalidade, ao ponto de se poder afirmar que a verdade do Ser depende da Totalidade, uma vez que o Ser precisa ser pensando como Totalidade para poder realizar suas determinações ontológicas. Este modo de conceber a Ontologia também se verifica na concepção de Ontologia como história do ser: “o desdobramento do ser através da história, a

²⁷ PIVATTO, Pergentino *apud* SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século xx: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.169.

²⁸ SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história*, p. 103.

²⁹ Sobre o sentido hegeliano de infinito, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. “Hegel e o Infinito: alguns aspectos da questão”. In *Veritas*, vol. 50, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, ps. 155-174.

³⁰ SOUZA, R. T. *Razões plurais*, p.170.

³¹ SOUZA, Ricardo Timm de. “Ética, Utopia e Fundamento – O Fim da Totalidade e a Recorrência do Real: Igualdade, Tempo e Diferença na Aurora do Novo Século”. In *Em torno à diferença: Aventuras da Alteridade da Complexidade da Cultura Contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 67.

perseguição do ser pela história, são o desabrochar ontológico da Totalidade em seu processo de redução do Outro ao Mesmo”³², mantido e reforçado por uma pretensa neutralidade do Ser, seu estatuto autoinstituído de verdade. No tocante a este ponto, podemos aproximar Levinas de Walter Benjamin: “O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável”³³.

O eco das vozes emudecidas³⁴ faz-se ressoar na opacidade da Totalidade, o encontro do Mesmo com o Outro se torna alternativa real à violência totalizante. Este processo sutil de aproximação, de proximidade, de contato entre espaços diversos em tempos diversos, inaugura a dimensão ética, por assim dizer, em uma “intersecção ético-relacional”³⁵.

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda a atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo. Ele se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente, se se quiser exprimi-lo em termos de “compreensão”, que minha compreensão do ente como tal é já a expressão que lhe ofereço desta compreensão.³⁶

Isto, por que o encontro real, a a-proximação, não se dá com o neutro ou com a indiferença, que nada mais seriam que expressões de um conhecimento, oposições forjadas que a nada se opõem. Contra a *arché* ontológica da

³² SOUZA, R. T. *Razões plurais*, p.170.

³³ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7º ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226.

³⁴ BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”, p. 223.

³⁵ SOUZA, R. T. “Levinas”, p. 131.

³⁶ LEVINAS, E. “A ontologia é fundamental?”, pp. 28-29.

neutralidade do ser, a irrupção do Outro significa a an-arquia traumática (descontextualização própria de um nascimento possível), possibilidade de inauguração de uma história ética.

b) Por uma Fenomenologia do Encontro

A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”.

Emmanuel Levinas (Ética e Infinito)

O objetivo desta seção é, a partir das categorias filosóficas estabelecidas na seção anterior, realizar o esboço de uma fenomenologia do encontro, de modo a permitir, subseqüentemente, a proposição da ideia geral do trabalho: uma criminologia do encontro, que será alvo de nossa atenção na segunda parte do segundo e último capítulo da dissertação. Na realidade, essa fenomenologia do encontro vai significar a introdução no discurso de um tema que subjaz a toda nossa preocupação ao tratarmos de uma proposta de criminologia que não seja meramente “objetivante”, seja relativamente ao tema “crime”, seja “muito menos” relativamente ao criminoso ou à criminosa. Pois temos como base de nosso pensamento geral a seguinte ideia: a criminologia não pode calar as “vozes emudecidas” (Benjamin) quando pretende escutá-las, ou seja, quando faz dessa escuta sua profissão de fé e argumento de legitimidade.

Dito de outro modo, o que pretendemos é desconstruir a ideia de uma criminologia que se apresenta, na verdade, como uma espécie de “epistemologia da dor”, dor geral – da vítima, naturalmente, do criminoso, da sociedade, da história. Desejamos ir além de classificações epistemológicas pois essas, por mais valor que tenham, encontram seu limite no sentido ético que assumem. A captura epistemológica do conflito vai significar, em outras palavras, a transformação deste conflito, um conflito definitivamente humano, em perversidade, quando não em perversão. Tem-se então a possibilidade de uma espécie de “moralização” da ética, que se transforma em tábua axiológica de um determinado tempo, de uma certa sociedade e história, e, conseqüentemente, uma cristalização da violência, transformada que foi em mero alvo de interesse científico. A motivação ética original de criminólogos brilhantes pode se extraviar por esses caminhos perigosos, pois vivemos na era da ciência, e tudo que é “científico” parece assumir, só por isso, toda a legitimidade e aceitabilidade necessárias na comunidade de estudiosos.

Essa é, então, a razão da presente fenomenologia do encontro. Para a realizarmos, ainda que em termos iniciais, resgatemos um termo já referido no primeiro capítulo: a alteridade. O que é a alteridade? É aquilo que, por ser radicalmente “outra”, eu não posso, por definição, capturar. Num exercício fenomenológico, poderíamos dizer: eu retrato a alteridade, para que o retrato da alteridade me mostre que sua realidade é sempre mais do que sua possibilidade de ser retratada. Minha representação chega, então, ao seu limite. Isso não significa que ela não tenha valor ou realidade. Significa apenas que ela não é onipotente e, se é verdade que em muito me ajuda na convivência teórica-prática com os objetos que me cercam, encontra seus limites definitivos na alteridade que não se deixa, por sua natureza refratária aos meus poderes, capturar. Essa é uma das razões pelas quais o atual conceito de “vida nua”³⁷, tão explorado especialmente a partir da obra agambeniana, seja tão difícil de ser até mesmo

³⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer - o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

concebido como real a partir de um pensamento para o qual o único *modus operandi* válido é a representação dos aspectos da realidade com os quais entra em contato, já que a “vida nua”, devido à sua nudez de rosto exposto – rosto do Outro – é pura ex-posição frente à posição de quem conhece a realidade exclusivamente através da objetivação ou objetificação. Não se pode objetivar o que não tem contornos apreensíveis, como a nudez radical que não se deixa adjetivar de nenhuma forma e não se apresenta senão como expressão de si mesma, sem poder ser elevada a alguma categoria geral ou universal de compreensão. Um tal procedimento conduziria a uma espécie de mundo de fantasia habitado por entidades sem rosto, em oposição aos inúmeros rostos, à multiplicidades de faces que me olha, ao múltiplo na origem do pensamento³⁸ (Rosenzweig). Em outros termos a expressão de “vida nua” é sempre uma singularidade irreduzível, um único, refratário à quantificação genérica que uma categoria geral necessariamente sinaliza. Uma multidão de únicos não forma uma generalidade, mas uma multiplicidade de rostos inconfundíveis uns com os outros.

Uma das primeiras perguntas que temos que nos colocar, e que é condição para a fenomenologia que estamos desenvolvendo, é: como falar do rosto do Outro (“visage”³⁹, no original de Levinas) sem o coisificar, já que tal rosto não é nada menos que a assinatura do humano na face que se ex-põe a nós, como já referimos? Será que falar do rosto, nesse sentido, não é de alguma forma já violentá-lo, e estaríamos, portanto, entrando em contradição com nossas intenções?

³⁸ Sobre a questão da multiplicidade de sentidos na origem no pensamento de Franz Rosenzweig, cf., entre outros, SOUZA, R. T. *Razões plurais*, pp.55-92.

³⁹ Sobre a tradução da categoria *visage* para o português como rosto, Ricardo Timm de Souza faz uma importante ressalva: “a tradução de ‘visage’ por ‘rosto’, embora gramaticalmente muito correta, nos parece muitas vezes imprópria no âmbito estrito do pensamento levinasiano, no sentido de que pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica, mais ‘picturável’, no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda a determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como ‘circunscrição espacial’ – isto não acontece com o ‘olhar’, cuja presença é, desde sempre, a *subversão mesma* da noção normal de espacialidade determinável” (SOUZA, R. T. *Razões plurais*, p. 168). Ao longo do texto, utilizamos tanto a expressão rosto, como olhar. O importante para nós é que elas sejam lidas sempre acompanhadas desta ressalva.

A evitação de tal impasse nos parece justamente a prudência fenomenológica. Não queremos descrever o rosto do Outro (como, adiante, não pretendemos descrever simplesmente o encontro com o Outro), mas, sim, procuraremos modestamente *narrar* algo de acontecimento, no sentido de Rosenzweig⁴⁰ e Benjamin⁴¹.

O que é o olhar do Outro? *É a impossibilidade de plastificá-lo*. Não há como parar o tempo, que seria a única forma de evitar a recorrência desse olhar que nos olha desde sua alteridade. Pois o tempo acontece, se dá, e o Outro me chega. Não como um conceito ou uma categoria interpretativa, mas *em carne e osso*.

Por sua vez, essa chegada é sempre um acontecimento. Justamente por não poder ser universalizável, quer dizer, repetível como um dado científico, trata-se sempre de um acontecimento único. Assim, cada encontro, entendendo aqui propriamente encontro com o Outro que me chega, é único, alteridade que não se presta a referencialidade de uma estrutura auto-referente, tautológica, verdadeira morte do sentido enquanto multiplicidade e temporalidade. Por mais encontros que eu já tenha experimentado, cada encontro nunca teve precedente, pois o outro vem de um passado que nunca foi presente⁴², no dizer de Levinas: de um passado que não se sincroniza com meu presente, mas o questiona. Ao tempo do encontro, esses “restos” benjaminianos para além da grande lógica dos conceitos, que o Outro sempre significa, irrompe em meu intelecto, desarticulando suas habilidades identificatórias e classificatórias. Já não consigo mais me autoconceber como sujeito onipotente que toma a realidade inteira a seus pés, como o sujeito científico da Modernidade. No movimento de retorno à imanência, já não me reconheço. Não consigo resolver simplesmente em bons termos esta presença incômoda, que me é presente sempre enquanto, de algum modo,

⁴⁰ Cf. ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*, pp. 57 e ss.

⁴¹ Cf. BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7^o ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.197-221.

⁴² Cf. entre outros textos do autor, LEVINAS, Emmanuel. “Diacronia e representação” In *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 3^o Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, pp. 219-222.

vestígio, rastro, traço, resto – testemunho daquilo que escapou e sempre escapará de meu simples intelecto, por mais hábil que ele seja: temporalidade.

Por outro lado, de algum modo este *diferente-diferinte*, como diria Derrida, passa a me constituir, não como ocupação de mim mesmo, usurpação de meu lugar ao sol, mas como uma passividade recém-chegada e encarnada, reflexo, por sua vez, do incessante diferir do tempo em mim. Sou devastado pelo tempo do Outro, mas essa devastação significa um convite à minha própria reconstituição enquanto eu mesmo, agora não mais na condição de animal racional, mas na condição de sujeito ético.

Temos portanto que o encontro significa sempre, no sentido aqui abordado, um evento traumático e inusitado, para o qual eu nunca estou preparado – um evento singular no qual o verdadeiramente *novo* desponta. Isto seria sinônimo do anúncio de um novo tempo, uma nova relação temporal desde o Outro tempo (Rosenzweig) que me chega sem pedir licença e sem estar previamente classificado em nenhuma categoria explicativa.

É muito necessário agora destacar que não há nada nesse encontro de suave ou idílico. Trata-se de uma situação para a qual, a rigor, nunca estamos preparados, pois, como dissemos, não há encontro igual a outro e, portanto, não há relação possível a partir do encontro igual a alguma outra. Antes de mais nada, e por definição, um encontro significa um *trauma* sofrido por mim. A razão disso é que, se eu parto de uma idéia tradicional de encontro, no qual eu sou o ator principal e determinante dos acontecimentos, eu tenho sob minha custódia o controle e o limite dos acontecimentos. Mas se, como aqui desenvolvemos, o encontro acontece *apesar* de minha vontade, ou até mesmo *contra* ela, não há como eu, pelo poder de meu intelecto, relegá-lo a uma situação inexpressiva ou irrelevante. Um trauma é sempre relevante. Se o Outro chega até mim apesar do conceito de “outro” lógico que eu tenho, então eu tenho que me reinventar para lidar com essa chegada. É um abalo na minha estrutura de autocompreensão. E a

relação com o Outro, nesses termos, não se resume de modo nenhum em querer compreendê-lo. Dirigir-se ao Outro, mesmo ao tentar ignorá-lo, já é invocá-lo por testemunhar a sua presença a mim. A relação com o Outro não se dá através da linguagem corrente, dos enunciados, da informação (como se fosse possível o intento de apreender o Outro em uma totalidade de sentido, verdadeiro jogo de espelhos intelectual, como se a realidade fosse um quebra-cabeças e me fossem concedidas todas as peças), mas é ela mesma inteiramente linguagem – uma outra ordem de linguagem, o sentido do humano que significa por si mesmo, sem necessidade de palavras e que desconstrói a idéia de linguagem como sendo uma mera articulação de palavras, independente do significado dessas palavras. Frente ao Outro, mesmo não dizendo nada, estou dizendo tudo, ou seja, que percebo sua presença incontornável que aconteceu no encontro entre nossos tempos e que me coloca em questão como eu mesmo. É essa a razão pela qual um encontro verdadeiro terá sempre um sentido traumático.

A razão disso, expussemos de outra forma, é que o Outro “me faz face”. Apesar de sua indigência de recém-chegado, opõe-se ao meu poder, e não apenas ao meu poder intelectual, na e pela fragilidade e precariedade de seu olhar que me olha desde além de minhas representações, desde além de minha capacidade de representar coisas sobre as quais eu tenho plenos poderes. É verdade que posso tirar-lhe a vida, se sou forte ontologicamente, mas, de modo algum posso me apropriar de seu *sentido* de Outro, eticamente face-a-face comigo. É isso que propriamente me desestrutura no encontro.

Mas desestruturar não quer dizer destruir. Não sou eu que sou destruído, o que é destruída é minha onipotência ante a realidade. Eu sou apenas colocado em questão e devo me justificar como presença ante o Outro, assim como o Outro se apresenta a mim. Desse modo, se é verdade que o encontro é sempre trauma, possivelmente ele é também sempre, ou praticamente sempre, oportunidade. Oportunidade de que? De responder ao Outro e, portanto de me justificar como ser ontologicamente poderoso. Então o que aqui entra em jogo e em questão é a

responsabilidade, responsabilidade pela *resposta* ao Outro em sua presença ante mim.

A responsabilidade tem muitas faces. Ela é tão múltipla como por definição são múltiplos os Outros que me chegam nos infinitos tempos de minha vida finita, que trazem sua temporalidade própria que encontra a minha temporalidade e a questiona. O encontro não é nada, ou seja, não tem sentido algum e não permanecerá em nenhuma memória, não terá sentido, se não tiver o sentido de encontro entre alguém cuja presença é uma questão a mim e eu cuja presença é uma resposta, ainda que precária e temporal, a esta questão. Levinas desenvolverá esses temas sob o nome de “refém”, “proximidade”, “substituição” e outros, mas aqui o que nos interessa é essa interessante configuração de aproximação. Não é uma aproximação geométrica ou espacial, mas sim uma aproximação *ética*. Dessa forma o encontro, que me traumatiza e desestabiliza, oferece a oportunidade para que eu recrie a mim mesmo através da resposta ética, ou seja, responsável, que eu ofereço a quem me chega, o Outro. Aí eu serei sujeito em sentido levinasiano, ou seja, sujeito ético e não indivíduo lógico. Poderá se iniciar então algo de *novo*.

Desse modo, a questão toma contornos mais claros. Talvez possamos pensar uma *nova* Criminologia a partir do *encontro ético*, ou seja, do encontro real com o Outro. Alguns autores já desenvolveram temáticas implícita ou explicitamente similares ou paralelas a esta de forma muito interessante e profícua⁴³, mas não obstante procuraremos desenvolver essas intuições por outros caminhos, nomeadamente através da análise da obra de Louk Hulsman. Esse é o tema do próximo capítulo.

⁴³ Cf. por exemplo KONZEN, Afonso Armando. *Justiça restaurativa e ato infracional – desvelando sentidos no itinerário da Alteridade*, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

Capítulo 2 – Por uma Criminologia do Encontro: na trilha de Louk Hulsman

a) *Um encontro com Louk Hulsman*

Se afastar do meu jardim os obstáculos que impedem o sol e a água de fertilizar a terra, logo surgirão plantas de cuja existência eu sequer suspeitava. Da mesma forma, o desaparecimento do sistema punitivo estatal abrirá, num convívio mais sadio e mais dinâmico, os caminhos de uma nova justiça.

Louk Hulsman (Penas perdidas)

A idéia que vai ganhando corpo neste ensaio, uma criminologia do encontro, uma idéia para além de sua idéia, está contida em muitos dos seus aspectos, ainda que em grande parte implicitamente, na obra de Louk Hulsman. Embora tenhamos partido de perspectivas distintas – nós de uma base fenomenológica bem específica da filosofia, que se desdiz a todo instante em direção de uma *metafenomenologia*, e ele de uma perspectiva mais próxima da sociologia, porém, e isso é reconhecido pelo autor, também regada pela filosofia, não só naquilo que ela não pode deixar de estar presente em qualquer ordem de discurso, mesmo que esta presença seja constantemente negada ou esquecida por muitos sociólogos – ambos os estudos confluem para uma dimensão de sentido na qual a vida, e o sentido de multiplicidade que ela comporta por resistir ao equacionamento intelectual, são sua razão de existir.

Por isso, para este momento do trabalho, vimos propor uma espécie de “diálogo” com a obra *Penas Perdidas: O sistema Penal em Questão*, uma obra já clássica no âmbito da Criminologia – escrita em 1981, porém traduzida para o português por uma edição brasileira somente em 1993 –, de autoria do Hulsman,

auxiliado por Jacqueline Bernat de Celis e que contém as principais idéias do autor. Esta proposta consiste em se fazer aproximar dos argumentos de uma criminologia do *encontro* através de uma leitura crítica de algumas passagens do texto, afastando e aproximando as duas perspectivas quando necessário. É importante deixar claro que, em nossa análise, não se tem a preocupação em realizar a distinção entre a crítica criminológica de Hulsman e sua proposta político criminal, uma vez que este tipo de tentativa de distinção guarda consigo elementos que este ensaio vem tentando desnaturalizar ao longo de sua constelação⁴⁴ argumentativa própria. Não existe nenhuma forma de pensamento que não esteja comprometida politicamente. Aquelas que não o estão explicitamente, são expressão de uma racionalidade de menor complexidade que presta serviços e visa encobrir o modo de articulação da racionalidade hegemônica⁴⁵, ou tornam-se vulneráveis a esta estrutura.

O livro está dividido em duas partes: a primeira consiste numa entrevista sobre aspectos gerais da vida do autor e suas idéias, direcionada pelas perguntas de Celis – parece-nos claro que há uma preocupação do autor em não se deixar perder por sua obra, no sentido de que não há como separar sua vida e escolhas de sua obra e idéias; a segunda, trata-se da exposição da perspectiva abolicionista de Louk Hulsman. Aproveitaremos argumentos das duas partes do livro e seguiremos a ordem em que foram expostos, fazendo uma ou outra concessão a nossa trama argumentativa, se necessário.

O primeiro argumento que destacamos refere-se ao Direito, como corpo teórico ou sistema, mas que também pode ser estendido à sua realidade operativa no conjunto de suas instituições:

⁴⁴ No sentido adornoiano do termo. Cf. ADORNO, Theodor W. “Ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. Trad. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2008, pp. 15-46.

⁴⁵ Sobre o tema, cf. SOUZA, Ricardo Timm de. “O Nervo Exposto: Por uma crítica da idéia de razão desde a racionalidade ética”. In: Ruth Maria Chittó Gauer (Org.). *Criminologia e sistemas jurídicos-penais contemporâneos II*. Dados eletrônicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, pp. 107-118. Modo de Acesso: <http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs/>.

Vi que o direito, a teologia moral, a interpretação das entranhas, a astrologia..., no fundo, funcionam da mesma forma. São sistemas que têm sua lógica própria, uma lógica que não tem nada a ver com a vida ou com os problemas das pessoas. Em cada um destes sistemas, dizia eu, fazem-se depender as respostas de signos que nada têm a ver com as verdadeiras questões dadas. Para nós, a resposta está no Direito; para os romanos, estava nas entranhas; para os outros, ela se acha na astrologia, mas o mecanismo é o mesmo...⁴⁶.

Estamos de acordo, de modo geral, com a interpretação de Hulsman, neste sentido. Uma leitura apressada daquilo que destacamos em nosso referencial de base – levar a temporalidade a sério implica em abrir mão de uma teoria que condiga suficientemente com a realidade –, poderia supor a impossibilidade de retratar a realidade operativa das instituições jurídicas, uma suposta contradição. Porém, é preciso ter em mente que a instituição nada mais é do que a expressão do processo de totalização, fruto de uma racionalidade *caquética*, e que faz parte do projeto desta racionalidade de tentativa de controle da realidade e, em outro sentido, da temporalidade real também. Isso não quer dizer que as instituições não possuem serventia, mas que, da forma como foram concebidas, tratam-se de estruturas auto-referentes, ou seja, que abrem uma dimensão de exposição da *vida nua* – no sentido agambeniano⁴⁷ – a um dado conhecimento, como se fora a realidade mesma. Uma construção, uma máquina – e, por este motivo, pode ser retratada – que dissolve seu criador em suas engrenagens, como no conto kafkiano⁴⁸ e se auto-legitima e dirige através de uma lógica própria que captura o externo e serve aos poderes mais difusos. Sintoma da patologização do tempo em que vivemos e que é a elevação exponencial de uma forma de conhecimento que nega a vida em prol do saber/poder. *Não existe tempo numa instituição*, pelo menos não numa instituição abandonada a si mesma, sem os elementos *disfuncionais* que a presença propriamente humana – sua temporalidade –

⁴⁶ HULSMAN, Louk - CELIS, Jacqueline Bernat. *Penas perdidas. O sistema penal em questão*. Trad. Maria Lúcia Karan. Niterói: LUAM, 1993, pp. 27-28.

⁴⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer - o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, bem como AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

⁴⁸ Cf. KAFKA, Franz. “Na Colônia Penal”. In *O veredito & Na colônia penal*. Trad. Modesto Carone. 3º Ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, pp. 29-79.

significa em qualquer instituição. Hulsman parece conhecer bem, a seu modo, o tom desta racionalidade e de suas expressões:

Desenvolveu-se nelas [nossas sociedades, G. E. L.] um modo de produzir bens materiais fundado em alguns princípios; divisão do trabalho, hierarquização, disciplina, seleção, importância do quantificável e importância do poder de análise. Não nego que este enfoque tenha sua utilidade – permitiu pôr fim a uma certa pobreza. Mas, mesmo nos limites precisos da produção de bens materiais, ele não deixa de ter problemas. E se quer estendê-los a todos os domínios da vida: à saúde, à educação, à habitação, ao meio ambiente e, até mesmo, aos conflitos interpessoais. E aí, ele é absolutamente nefasto. Este desenvolvimento da racionalidade própria da industrialização nos campos mais importantes e mais profundos da vida é catastrófico.⁴⁹

Mais adiante em sua argumentação, Hulsman realiza uma espécie de síntese daquilo que temos criticado no tocante às instituições jurídicas, porém referindo-se às instituições em geral:

Ao invés de atribuímos ao estado e às instituições em geral um papel modesto e subordinado, os seres humanos é que são colocados em último lugar. Os seres humanos são degradados, inferiorizados. E a vida humana, que é de uma riqueza e de uma capacidade de adaptação ímpares, acaba reduzida à natureza simplificadora e compartimentalizada das instituições.⁵⁰

É de se notar que o esvaziamento do sentido humano de agir pelas práticas tautológicas das instituições, em específico nas instituições penais, pôde ser pontualmente exemplificado empiricamente por Hulsman, como ele atesta na seguinte passagem:

A desumanidade do sistema penal está, em parte, na situação em que reciprocamente se colocam o imputado e os agentes que tratam com ele. No contexto deste sistema, onde aquele que é acusado não pode verdadeiramente falar, onde não tem a oportunidade de se expressar, o policial ou o juiz, mesmo que queiram escutá-lo, não podem fazê-lo. É o

⁴⁹ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 39.

⁵⁰ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 42.

tipo mesmo de relações instituídas por este sistema que cria situações desumanas...⁵¹

A realidade no interior do sistema penal⁵², no sentido que aqui nos importa, é desprovida de tempo – verdadeira morte em vida. A vida numa instituição qualquer⁵³, ou morte em vida, transcorre como uma espécie de vida radicalmente *danificada* (no sentido adornoiano do termo)⁵⁴, que se dá, curiosamente, permanecendo paralisada, entre um tempo e outro, aguardando o momento de desencontro entre uma verdade e outra, um espasmo de vida verdadeiro, no qual a temporalidade vence a opacidade que parece aprisioná-la e o encontro real, finalmente, se torna possível. Este seria o instante em que o Outro enquanto juiz seria menos a autoridade, assim como o Outro, enquanto acusado, seria menos o réu e algo dessas vidas *ex-postas* deixariam se afetar uma pela outra. Utopia, não-lugar, outro lugar, lugar do Outro, subversão de tempo e de lugar – o lugar ilocalizável da ética. A respeito, vejamos o relato de um filme narrado por Hulsman:

Ninguém dirige a máquina penal.

O Ministério da Justiça dos Países-Baixos fez um filme para mostrar como funciona a justiça repressiva, desde o momento em que alguém é detido até o momento em que a porta da cela se fecha sobre ele. Esta pessoa foi acompanhada por todo o Dédalo: a detenção, a prisão provisória, os interrogatórios, o processo, a entrada na prisão, a saída da prisão...

Que revelação! Pode-se ver até que ponto as diferentes intervenções dos agentes do sistema são fracionadas, compartimentalizadas. Na chegada ao posto policial, por exemplo, um agente se informa sobre a identidade da pessoa detida, outro tira suas impressões digitais, um terceiro retira o cordão de seus sapatos... Ainda na etapa policial, ninguém poderia se sentir pessoalmente responsável pelo que aconteceria a esta pessoa.

Espantosamente, este filme, que pretende apresentar o sistema sob um aspecto favorável, não consegue mais do que deixar uma impressão de mecanização e frieza. De alguma forma, se desnuda uma prática infamante. Nenhum dos agentes do sistema parece experimentar,

⁵¹ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 36.

⁵² Para melhor compreensão da perspectiva de Hulsman sobre o tema, cf. a obra clássica GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. Dante Moreira Leite. 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2008, especialmente pp. 13-108.

⁵³ Sobre o tema, cf. KAFKA, Franz. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

⁵⁴ Cf. ADORNO, T. W. *Mínima moralia – reflexões desde a vida danificada*, São Paulo: Ática, 1993.

como pessoa, sentimentos de opróbrio em relação ao acusado e eles, pessoalmente, não fazem nada para humilhá-lo, mas o *papel* entregue a cada um e a *sucessão de papéis* criam uma prática estranha a suas próprias consciências, necessariamente degradante para a pessoa em questão.⁵⁵

Ainda sobre o mundo Institucional, o autor faz menção a uma noção de igualdade que compõe o discurso destas entidades de um modo geral:

A noção de igualdade mais comumente utilizada pela prática e pelo discurso institucionais exclui a diversidade. A noção oficial de igualdade traz implícita uma simplificação da vida. As instituições, para tornarem as coisas maleáveis, reduzem-nas à sua natureza institucional. Isto está em total contradição com minha noção de igualdade, que, a meu ver, é sinônimo de diversidade.⁵⁶

Igualdade, para os nossos propósitos, deve ser lida como igual dignidade da diversidade irreduzível de cada um, ou seja, expressa na singularidade de cada um. Diversidade ou diferença que precisa ser conduzida ao seu sentido *radical* (ir até a raiz, aos alicerces da questão⁵⁷) para exprimir-se propriamente. Para isso, é necessário fazer a distinção entre diferença real (ou alteridade) e diferença lógica – esta última, comumente, embasa as mais interessantes teorias. A diferença real é refratária ao conhecimento, só pode ser nomeada – e ainda assim, na mais das vezes, apenas precariamente – por *via negativa* e respeitada na sua não-identidade. A diferença lógica é aquela que permite distinguir o “este” do “aquele”, ou seja, diferença que precisa estar referida a um todo de sentido, como uma parte que se distingue de outra, mas que no fundo contém o todo ao qual está referida e que, por isso, este todo lhe confere sentido – espécies de um gênero, por exemplo, em sentido aristotélico. Explicitando melhor o aqui exposto, a título de exemplo: uma suposta pesquisa criminológica empírica que colhe dados sobre taxa de encarceramento, utilizando categorias como brancos, negros, mestiços ou

⁵⁵ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 60.

⁵⁶ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 41.

⁵⁷ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 42.

mulatos, é capaz de apreender a realidade pré-configurada apenas desde o ponto de vista da idéia em comum de classificação por grupos “étnicos”, o que aqui referimos como diferença *lógica* das pessoas pesquisadas – como se sua pertença a um dos grupos classificatórios assumisse a designação de sua “pessoalidade” propriamente dita; a diversidade *real* seria irremediavelmente danificada no momento mesmo de sua generalização ou universalização. Porém, a dignidade está intimamente ligada à diferença real, ou seja, *singular*, e não a algum tipo de abstração ou universalização, e deve ser respeitada enquanto tal.

O Direito, na sua manifestação mais ampla, não apenas como personificação de suas instituições e práticas, mas também a partir delas, é da ordem do calculável, do gênero; a *vida*, por sua vez, é da ordem do incalculável, do particular. A decisão que pode reafirmar o direito enquanto pautado pela justiça, pela temporalidade, *loucura por justiça*, na expressão derridiana, que possa reverberar em direito, é aquela que reconstrói a regra (generalidade) na sua aplicação à concretude do caso particular, até mesmo negando a regra, em algum sentido, para poder afirmá-la – decisão tomada por um humano, e não pela regra, como se pudéssemos delegar a ela o poder de decisão através de uma procuração, na tensão do geral para com o particular que só se sustenta, desarticulando-se e se rearticulando novamente, através do sentido ético que lhe serve como base; é aquela que carrega no seu seio a sombra do indecível, o rosto do Outro que clama por justiça e que não pode ser despojado de sua vivacidade ao ser contextualizado em uma sentença; é aquela que, não passível de cálculo, ordena o cálculo e, mantendo esta tensão aporética específica como condição de possibilidade, abre uma nova dimensão para conceber as instituições jurídicas e, inclusive, as de Estado⁵⁸.

O segundo tema que trazemos à reflexão através de Hulsman é o da solidariedade. Este tema é central para a compreensão daquilo que queremos

⁵⁸ Cf. DERRIDA, J. “Do Direito à Justiça”, especialmente pp. 43-58. Cf. também SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, pp. 95-105.

transmitir, no conjunto do presente texto, como criminologia do *encontro*. Sobre o tema, destacamos as seguintes palavras do autor:

Para mim, solidariedade jamais significará comprometimento com qualquer ordenamento social ou institucional. A solidariedade de que falo é sempre uma solidariedade vivida com seres ou grupos concretos: pessoas, animais, objetos concretos. (...) Sim, eu vivo em solidariedade com cada elemento do mundo, mas não com as instituições ou seus símbolos. (...) A solidariedade de que falo é uma noção bastante sutil, que jamais poderá ser completamente apreendida e de que dificilmente nos damos conta. É um sentimento de dependência mútua, que, para mim, é, de certa forma, a própria definição de vida. Todos nós existimos juntos numa espécie de união cósmica. Quando se tem consciência disso, desenvolve-se uma espécie de respeito, de delicadeza, de ajuda mútua. Isto implica num sentimento de responsabilidade, numa especial atenção para com os mais fracos, os que estão em dificuldade.⁵⁹

A solidariedade, e para nós a responsabilidade pelo Outro, não é uma abstração, ela se dá *no tempo*, e, por isso, ela não *acontece* em relação a um ordenamento social ou institucional, mas deveria ser o seu substrato radical, permanecendo como uma espécie de sombra. Com a descrição fenomenológica do encontro, tentamos demonstrar que a responsabilidade pelo próximo não é um simples mandamento, no sentido de uma lei universal ou tão somente uma lei moral em mim à Kant, nem uma idéia generosa de humanidade ou de “bom selvagem” rousseauiano – como, por exemplo, alguns Abolicionistas são acusados de conceber a natureza humana⁶⁰. É justamente por conhecer a fundo as perversidades de que o ser humano é capaz e o poder de seu intelecto, que foi possível trilhar este caminho de *re-aproximação* com a realidade, a realidade do Outro homem, este estranho “humanismo do outro homem”⁶¹, sempre de modo a mantê-la como uma reserva de sentido do múltiplo de sentidos que ela comporta. Tão somente dando-se conta da insuficiência de uma noção de sujeito pensante que se auto-afirma refletindo-se na realidade, como se esta fosse a extensão do

⁵⁹ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 42-43.

⁶⁰ Cf., por exemplo, PAVARINI, Massimo. “Vale la pena salvar a la crimonologia?” In: Massimo Sozzo (Coord.). *Reconstruyendo las criminologias críticas*. Buenos Aires: Ad-hoc, 2006, p.18.

⁶¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*.

seu próprio mundo, como se fôssemos ilhas, incomunicáveis entre si, mas capazes de abarcar todo o oceano à sua volta, é que podemos abrir mão de uma solidão existencial que não nos diz respeito essencialmente. A finitude da existência, a assunção da tragicidade da vida, não exige de nós um processo abstrativo irresponsável frente à realidade. Se assim o fosse, o poder irrevogável do transcorrer do tempo, e sua conseqüência inevitável: a morte, dimensão de alteridade radical, estariam aí para negá-lo. Anteriormente à minha chegada ao mundo, já existia o Outro homem, o outro humano, e, agraciado pelo seu cuidado no trato com as minhas mais remotas necessidades, pude me desenvolver enquanto ser humano. Do mesmo modo, é a experiência singular e traumática do *encontro* com o Outro – o poder de diferença-diferente que ele significa para minha consciência, diferença que se difere de si mesma – que me resgata da imersão solitária em meu mundo, numa viagem sem retorno em direção ao verdadeiramente novo. Neste sentido, o respeito pelo Outro é a condição de possibilidade de uma subjetividade ética, não totalizante, que não consegue mais negar uma espécie de constante intersecção ética de realidades completamente distintas que significa o viver ao lado do próximo – uma responsabilidade pela vida.

Dito de outra maneira, o resgate de um sentido de vida pelo qual o humano deve, necessariamente, estar imerso na sua temporalidade, ou seja, ser constituído pelo tempo, requer um constante deixar-se afetar pela diferença. O “deixar-se” significa que, na ordem real da temporalidade, permaneço sempre em tensão com aquilo que não sou eu, desencontrando-me comigo mesmo para me reconstruir enquanto sujeito ético. É o Outro que, insistentemente, me reafirma enquanto sujeito na impossibilidade de nos auto-concebermos, ou seja, de sermos concebidos fora de uma relação ética. Pois o Outro, a realidade, aquilo que me desperta do sono tautológico profundo – da própria morte do sentido – me constituí enquanto vestígio inarredável de sua diferença real. A ética está para além de nós e, paradoxalmente, em nós. É nestes termos que se configura minha

obsessão pelo Outro, minha responsabilidade pela alteridade e o movimento em sua direção: “eu sou tu, quando eu, eu sou”⁶².

Podemos verificar na obra de Hulsman, talvez, uma intuição comum a idéia do traumatismo do encontro, guardadas as devidas proporções de duas dimensões de realidade totalmente distintas, naquilo que o autor chama de experiência fundamental da conversão, a qual ele se propõe a explicar através de uma metáfora:

Podemos definir a nós mesmos como uma espécie de armário composto de múltiplas gavetinhas. Aí organizamos todos os dados que nos chegam: o que vemos, as mensagens que recebemos do exterior ou do interior; aí arquivamos também o nosso saber. E temos a tendência de recusar as mensagens que não coincidem com esta organização pessoal. Se não temos mais gavetas, ou se aquilo que nos chega não vem no formato que se ajusta às gavetas existentes, nós o eliminamos. Mas, se, ao invés de rejeitar o dado novo, aceitamos rever todas as classificações e reorganizar todas as gavetas, estaremos diante da *conversão* de que falo. Na realidade, a conversão sempre implica num salto, porque não se sabe exatamente no que vai dar uma tal reorganização. E um salto mortal, pois a conversão se produz em dois níveis: o da *compreensão* da realidade e, paralelamente, o da *prática* que dela decorre.⁶³

Notamos na simplicidade das palavras de Hulsman um desejo de abertura para o absolutamente novo que, embora não seja explorado em toda sua profundidade pelo autor, simboliza para a interessante composição entre *crime* e *logos*, ou seja, para a Criminologia, a necessidade de rever seus pressupostos. Necessidade esta de acompanhar o movimento mais amplo de re-enraizamento da racionalidade hegemônica nos tecidos do real, movimento a que a Criminologia, enquanto expressão de uma racionalidade, não pode se furtar. Criminologia que é, a partir de então, também reflexo do alguém que a pensa, porém de alguém comprometido com o anti-reflexo do verdadeiramente real,

⁶² Frase do poeta Paul Celan, constantemente recuperada por Emmanuel Levinas em seus escritos. Cf. MENEZES, Magali Mendes de. “Um dizer feminino: a maternidade como expressão da subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas”. In TIBURI, Márcia - VALLE, Bárbara Valle (Orgs). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008, p. 153.

⁶³ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 47-48.

ciente de sua condição ética-existencial irrenunciável de *para com o Outro* que se exige do pensamento, ao mesmo tempo que dele vai se esvaindo, temporalizando-o, para se afirmar enquanto atitude ética, nunca se afastando definitivamente do pensamento, mas, pelo contrário, corporificando-o em uma linguagem viva. Por linguagem viva concebemos o contraponto da linguagem científica, esta última que perdeu o momento de sua realização ao tentar organizar o real em encadeamentos lógico-conceituais, em elogio ao poder exuberante de nosso logos nomeador e classificador. Nomear o Outro através de um substantivo, ou o acontecimento em virtude de um verbo, é fazer-se esquecer que o acontecer precisa ser inscrito na ordem do real para poder ser rememorado, re-apresentado. Ao contrário, a linguagem viva é o próprio acontecer temporal da linguagem, quando o verbo deixa de nomear para, ele próprio, ser verbalizado. “A palavra vibra por entre os seus significados *no tempo*, modaliza-se”⁶⁴, faz-se singular, como único exemplar de uma espécie, cria anticorpos frente à sua neutralização, pois não se permite identificar consigo mesma – chance da palavra realmente realizar-se em um dizer. Nosso diálogo com Hulsman segue tentando dar voz a uma *racionalidade ética*, agora focalizando mais especificamente os temas criminológicos desenvolvidos pelo autor na segunda parte de sua obra.

Iniciaremos pela problematização da categoria “crime” e algumas de suas implicações. Vejamos o que Hulsman comentou sobre este ponto:

(...) Bem, mas o que é um crime? O que é um “fato punível”? Como diferenciar um fato *punível* de um fato não-punível?

Por que ser homossexual, se drogar ou ser bígamo são fatos puníveis em alguns países e não em outros? Por que condutas que antigamente eram puníveis, como a blasfêmia, a bruxaria, a tentativa de suicídio, etc., hoje não são mais? As ciências criminais puseram em evidência a relatividade do conceito de infração, que varia no tempo e no espaço, de tal modo que o que é “delituoso” em um contexto é aceitável em outro. Conforme você tenha nascido num lugar ao invés de outro, ou numa determinada época e não em outra, você é passível – ou não – de ser encarcerado pelo que fez, ou pelo que é.

Não há nada na *natureza* do fato, na sua natureza *intrínseca*, que permita reconhecer se se trata ou não de um crime – ou de um delito. O que há

⁶⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Kafka, a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal: um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, no prelo. Versão disponibilizada pelo autor.

em comum entre uma conduta agressiva no interior da família, um ato violento cometido no contexto anônimo das ruas, o arrombamento de uma residência, a fabricação de moeda falsa, o favorecimento pessoal, a receptação, uma tentativa de golpe de Estado, etc.? Você não descobrirá *qualquer* denominador comum na definição de tais situações, nas motivações dos que nela estão envolvidos, nas possibilidades de ações visualizáveis no que diz respeito à sua prevenção ou à tentativa de acabar com elas. A única coisa que tais situações têm em comum é uma ligação totalmente artificial, ou seja, a competência *formal* do sistema de justiça criminal para examiná-las. O fato de serem definidas como “crimes” resulta de uma decisão humana modificável. (...)

De um dia para o outro, o que era delito deixa de sê-lo e aquele que era considerado delinqüente se torna um homem honesto, ou, pelo menos, não tem mais que prestar contas à justiça penal. É a lei que diz onde está o crime; é a lei que cria o “criminoso”.⁶⁵

Existe uma espécie de consenso entre os criminólogos ligados as vertentes criminológicas críticas⁶⁶ que começam a ganhar corpo no final da década de 60 e início da década de 70, no sentido de que o conceito de crime sofreu um importante questionamento na década de 50, através, entre outros trabalhos, dos estudos de Howard Becker que culminaram na sua obra *Outsiders*⁶⁷. Becker problematizou a condição do delito como própria de determinado ato, ou seja, como característica em si de certa atividade, assim como, a possível qualidade intrínseca de criminoso de seu autor, demonstrando a necessidade de valoração da negatividade da conduta pelos grupos sociais para defini-la como desviante ou ilícita⁶⁸, dando-se início, no que concerne a teoria criminológica, ao intitulado paradigma da reação social⁶⁹.

⁶⁵ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 63-64.

⁶⁶ Sobre a história, ou uma das possíveis histórias, da Criminologia Crítica, cf. LARRAURI, Elena. *La herencia de la criminología crítica*. 3ª Ed. Madrid: Siglo Veintiuno Ediciones, 2000.

⁶⁷ Cf. BECKER, H. S., *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Trad. Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

⁶⁸ “Tal pressuposto parece-me ignorar o fato central acerca do desvio: ele é criado pela sociedade. Não digo isso no sentido em que é comumente compreendido, de que as causas do desvio estão localizadas na situação social do desviante ou em ‘fatores sociais’ que incitam sua ação. Quero dizer, isto sim, que *grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio*, e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como outsiders. Desse ponto de vista, o desvio *não* é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’. O desviante é alguém a quem este rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal” (BECKER, H. S., *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*, pp. 21-22).

⁶⁹ Cf. entre outros, CASTRO, Lola Aniyar de. *Criminologia da reação social*. Trad. Ester Kosovski. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

Hulsman explora este argumento muito bem. A categoria crime, como toda categoria, é concebida como uma espécie de campo de força, que captura inúmeras condutas de qualidades diversas, que tem em comum apenas uma dimensão de realidade eleita por uma abstração, capaz de jogá-las no indiferenciado de uma estrutura artificial para ganharem distinção lógica, distinção referente a um todo, sistema de regras, realidades singulares suspensas ao serem elevadas à idéia de conduta contrária a um ordenamento jurídico ou social, obrigando-as a serem tratadas do mesmo modo, ou seja, de forma homogênea pelo esquadro de significantes que envolve todo o sistema penal. Dentro desta dimensão de análise, é possível afirmar que “é a lei que cria o criminoso”. Ainda mais se trouxermos a discussão outra idéia que a Criminologia deve a Becker: a de que o desvio (aqui empregado como sinônimo de crime, embora seja para Becker uma categoria mais ampla) não se resume a realização de uma conduta ilícita, mas depende também da reação social frente a ela, o que está no cerne, por exemplo, dos posteriores estudos sobre a seletividade das agências penais⁷⁰ e seus vulneráveis. Assim, a lei cria o “criminoso”, porque, através da categoria crime, coloca sob o peso do estigma⁷¹ que aquela outra categoria carrega (“criminoso”) pessoas distintas, que estiveram envolvidos em situações distintas, de diferentes gravidades e somente aquelas que foram perseguidas pelo aparato penal.

Porém, será que o argumento de Hulsman não permite guardar elementos daquele que ele critica? Explorando um pouco mais estes argumentos, como já vimos, crime e lei, conceitos, expressões de uma racionalidade que vive de categorias bem arranjadas e acabadas e/ou de seu desdobrar em belos encadeamentos conceituais, significam, num sentido que nos é bem específico,

⁷⁰ Expressão empregada no mesmo sentido que Zaffaroni. Cf. ZAFFARONI, Eugenio Raul. *En busca de las penas perdidas: deslegitimación y dogmática jurídico-penal*. Buenos Aires: EDIAR, 1998.

⁷¹ Para um estudo sociológico do estigma, cf. GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. Márcia Bandeira de Melo Leite. 4ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

uma espécie de abertura para que a realidade possa ser desprovida de sua temporalidade e manipulada a bel-prazer. Deste modo, a categoria “lei” não cria o criminoso, mas seu caráter de generalidade abre a possibilidade de que o Outro possa ser destacado de sua realidade, suspenso, e encerrado num círculo artificial de significantes em que suas qualidades serão ou poderão ser reduzidas as de um estigma – o que se aproxima do que referimos anteriormente como morte em vida ou morte do sentido. Porém, o artifício intelectual que através da lei generaliza uma conduta particular, possibilitando relacionar esta generalidade com outra, ainda mais generalizante, o crime, que remete ao estigma do criminoso, não elimina a injustiça real que pode ter *ocorrido* com relação a um Outro, de ambos os Outros ou entre muitos Outros, e, que por se tratar de uma injustiça real, merece ser dada a chance de uma responsabilização, no sentido estritamente ético que nada guarda de estrito. (In)justiça significa aqui um espectro bem amplo de realidade, ou seja, injustiça no sentido de que alguém sentiu-se lesado – e não em termos de justiça criminal. A lei cria o criminoso, mas não aquele Outro que cometeu uma injustiça em relação ao próximo. Nestes termos, a injustiça pode ser lida como a negação do encontro, assim como, a apropriação deste fato, desde sempre inscrito no real, pelas instâncias penais através da categoria crime, a obliteração de qualquer possibilidade de um encontro futuro.

Acreditamos que o argumento de Hulsman não pode ser compreendido sem esta ressalva, embora ele possa ser apreendido no contexto geral de sua obra. É possível verificarmos, valendo-nos de uma arqueologia das idéias criminológicas, com todas as ressalvas que este trabalho implica, que muitas críticas importantes puderam ser inofensibilizadas por sua própria pretensão de totalidade e luta contra a temporalidade. A título de exemplo, vamos apenas mencionar duas bastante conhecidas: o rótulo ou etiquetamento, como determinante para a carreira delitiva, e o infrator como herói que resiste a estrutura penal responsável por manter o *status quo* da sociedade capitalista. Algo que não gostaríamos de verificar no argumento de Hulsman. Uma Criminologia do encontro

pretende descer mais um degrau em direção à realidade e a desconstrução do conceito de crime operada, entre outros, pelo autor em foco, é de muita utilidade.

A racionalidade que oprime aquilo que a move, sua razão de ser: a diferença, portanto, se manifesta tanto na “lei que cria o criminoso”, como no “sistema criminal que fabrica culpados”⁷²:

Analogicamente o sistema penal fabrica culpados, na medida em que seu funcionamento mesmo se apóia na afirmação da culpabilidade de um dos protagonistas, pouco importando a compreensão e a vivência que os interessados tenham da situação. Na ausência de uma afirmação de culpabilidade, ou quando a lei preveja que em função da idade, de doença mental ou por qualquer outra causa, esta afirmação seja impossível, o sistema se mostra fundamentalmente impotente. Quando o sistema penal se põe em marcha, é sempre *contra* alguém, a quem a lei designa como culpável para que seja condenado.⁷³

Hulsman nos fornece, talvez, um dos exemplos mais elucidativos em termos de reapresentação do problema na linguagem das Ciências Criminais, daquilo que a apreensão da realidade por uma categoria permite o desdobramento desta realidade no próprio âmbito da totalidade a que esta categoria dá corpo enquanto um de seus elementos, afastando-se cada vez mais da realidade ao tentar dominá-la – o problema de valer-se da cristalização de uma racionalidade ou de uma racionalidade hegemônica cristalizada e o mundo de sentido que se constrói a partir dela. A realidade que chega ao Sistema Penal é menos sua realidade mesma e mais expressão dos pressupostos deste sistema. O problema da linguagem que se resume ao encadeamento lógico de conceitos em uma sentença informativa reaparece incessantemente neste trabalho enquanto crítica filosófica. Porém, a tentativa de negar que a presença *estranhada* do Outro já é linguagem, talvez única expressão verdadeira da linguagem, e não se traduz em um dito, assim como, a temporalidade do Outro que não se acaba quando sobre ele é produzido um dado que pretende encerrá-lo numa informação, agora salta

⁷² HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 67.

⁷³ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 67.

aos olhos através de um relato criminológico referente aos rituais das agências penais:

No sistema penal, não se escutam realmente as pessoas envolvidas. Não se registra o que elas dizem com suas próprias palavras. (...)

Estes documentos [inquéritos policiais, G. E. L.] recolhem declarações e testemunhos de pessoas extremamente diferentes:... Mas, ali se encontram sempre as mesmas palavras, frases feitas... Na realidade, são *formulários* que a polícia preenche. Tais formulários, num tom invariável, monótono, impessoal, refletem os critérios, a ideologia, os valores sociológicos deste *corpo* que constitui uma das subculturas do sistema penal.

O mesmo se poderia dizer dos exames psicossociais e das perícias psiquiátricas. Tais documentos – que, evidentemente, utilizam toda uma outra linguagem – também têm sua rigidez, refletindo decodificações igualmente redutoras de realidade, *profissionalizadas*. (...)

Nos autos que chegam às mãos dos que vão proferir a sentença há outros documentos semelhantes. São outros tantos filtros que estereotipam o indivíduo, seu meio e o ato que lhe é reprovado; e as visões assim manifestadas – as visões míopes e rígidas do sistema – são outros tantos etiquetamentos estabelecidos à margem do homem, do que ele verdadeiramente é, do que vive, dos problemas que apresenta.⁷⁴

A realidade é reconfigurada em um novo conflito, ou seja, uma realidade conflitiva torna-se um conflito de outra natureza. Neste, é preciso forjar um protagonista e uma vítima, um para perscrutar e atribuir culpa e a outra para ser afastada em nome de uma simbólica proteção – destacar ambos de sua realidade própria e submetê-los a julgamento através de juízos concebidos nos moldes dos rituais penais. Não que algum dos relacionados não possa realmente ter sido vítima do outro, num certo sentido, porém aqui nos interessa destacar claramente que este dimensionamento polarizado não resume o conflito em sua realidade, pelo contrário, o restringe de modo definitivamente perigoso, ao ponto de transformá-lo em outro conflito – o caso de mútua violência é constantemente ignorado por esta lógica, para ficarmos com uma única representação deste argumento. Do mesmo modo, o afastamento de um dos Outros através da figura da vítima impede o resgate da temporalidade despatologizada, não como possibilidade de re-edição de um encontro que não aconteceu – impossível, pois

⁷⁴ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 80-81.

todo encontro é uma experiência singular –, mas de manter viva a possibilidade de que um encontro futuro se instaure no convite que o Rosto do Outro também significa, ou seja, a manutenção da possibilidade da justiça e do tempo. Novamente, recorreremos ao abolicionista:

De um ponto a outro do procedimento, o sistema vai considerar o acontecimento de que se apropriou sob o ângulo extremamente estreito e totalmente artificial de um único gesto executado num dado momento por um dos protagonistas.⁷⁵

Ainda neste sentido, seguimos com Hulsman:

Quando o sistema penal se apropria de um “assunto”, ele o congela, de modo que jamais seja interpretado de forma diferente da que foi de início. O sistema penal ignora totalmente o caráter evolutivo das experiências interiores. Assim, o que se apresenta perante o tribunal, no fundo, nada tem a ver com o que vivem e pensam os protagonistas no dia do julgamento. Neste sentido, pode-se dizer que o sistema penal *trata de problemas que não existem*.⁷⁶

Ao invés de concedermos os elementos de toda ordem necessários a instauração de um encontro enquanto verdadeira tentativa de paz e responsabilidade ética – não o induzindo, mas deixando aberta a sua possibilidade –, nos apegamos à paz armada ínsita no poder de uma subjetividade em constatar e atribuir culpabilidade a outrem desde alguns pressupostos intelectuais, sentença de morte de um sentido humano ético, dando contornos de solução a um conflito que nem sequer existiu, pois a nós não é possível apreendermos sua verdadeira natureza. Forjamos culpados porque é em atribuir culpabilidade que a racionalidade hegemônica, seus sistemas e o seu Sistema Penal se especializaram. “A culpa é sempre indubitável”⁷⁷, diria Kafka, até mesmo quando o Sistema Penal profere um juízo absolutório. Neste mundo de cartas marcadas, pelo qual desde o nascimento estamos contratados (senão pelo registro geral,

⁷⁵ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 81-82.

⁷⁶ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 82.

⁷⁷ KAFKA, F. “Na Colônia Penal”, p. 41.

pelo certificado de pessoa física), por contrato tácito, porém com conseqüências bastante explícitas, inclusive na carne, geralmente dos menos favorecidos, não necessariamente em nível econômico-financeiro, a questão está pré-dada. Mas desfavorecidos na economia do Ser, origem da(s) desigualdade(s), economia da violência capaz de banalizá-la na dor do Outro. Relegamos a humanidade ao intervalo, Intervalo entre temporalidades que teimam em se fechar em si ou estão dispersas e sem rumo no rumo do projeto, encerrados no mundo confundido com o da teoria. A antropologia se dá nos intervalos⁷⁸: no escape entre realidade e teoria. Entre-lugares, lugares sem dimensões espaciais, nos quais o encontro se realiza e o tempo do Outro irrompe o tempo do mesmo, sem deixar-se sincronizar, o real resiste frente ao maciço opaco de uma realidade desprovida de vitalidade e abre a dimensão do eminentemente novo e da responsabilidade por este novo, Outro, agora também em mim enquanto despertar para nossa existência relacional com o próximo no tempo, responsabilidade pelo múltiplo de origem.

Encerramos o “diálogo” com o autor sobre este tema, trazendo uma passagem que se encontra no Posfácio a esta edição da obra e que engloba o essencial da opinião dele sobre o assunto:

...a justiça criminal é o ato de construir (ou de reconstruir) a realidade de maneira bem específica. Constrói uma realidade ao focalizar um incidente, perfeitamente definido no tempo e no espaço, congelando a ação e buscando, a respeito daquele incidente, uma pessoa, um indivíduo, a quem a instrumentalidade (causalidade) e a culpa possam ser atribuídas. O resultado é que o indivíduo se torna segregado. Ele é, em certos aspectos importantes, isolado, por causa do incidente, do seu meio, de seus amigos, de sua família, da essência de seu mundo. Ele é também afastado das pessoas que se sentem vitimadas numa situação que possa ser atribuída à sua ação. Aquelas “vítimas” são igualmente separadas. Sendo assim, a organização cultural de referência separa artificialmente certos indivíduos de sua ambiência particular e isola pessoas que se sentem vitimadas das pessoas que são consideradas, neste cenário específico, como “agressores”. Neste sentido, a organização cultural da justiça criminal cria “indivíduos fictícios”, e uma interação “fictícia” entre eles.⁷⁹

⁷⁸ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*, pp. 105-152.

⁷⁹ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 153.

* * *

Nosso próximo passo consiste em resgatar e analisar alguns trechos da parte final da obra em que o autor explora as conseqüências de sua crítica criminológica, evidentemente, aqueles que nos permitem maior aproximação com os propósitos deste trabalho. Estaremos, tomando como referência os escaninhos das Ciências Criminais, próximo da seara da política criminal, especificamente, no desenvolvimento de alguns dos elementos da perspectiva abolicionista de Hulsman.

Explorando sua crítica à categoria crime que reproduzimos em parte aqui, Hulsman se posiciona:

Chamar um fato de “crime” significa excluir de antemão todas estas outras linhas; significa se limitar ao estilo *punitivo* – e ao estilo punitivo *da linha sócio-estatal*, ou seja, um estilo punitivo dominado pelo pensamento jurídico, exercido com uma distância enorme da realidade por uma rígida estrutura burocrática. Chamar um fato de “crime” significa se fechar de antemão nesta posição infecunda.

Para mim, não existem nem crimes nem delitos, mas apenas *situações problemáticas*. (...)

O que é possível no âmbito da liberdade deixa de sê-lo no interior do campo penal. Se estivermos no sistema penal, já não podemos mudar de reação. E o discurso penal está *agarrado* à idéia de gravidade. *Acredita-se que nos casos “graves” não se pode prescindir do campo penal*. Não penso assim.⁸⁰

Abrir mão da categoria crime significa, numa dimensão de sentido, preservar realidades frente às manifestações do processo de totalização em curso por uma racionalidade hegemônica, da qual o sistema penal é expressão. “Situações problemáticas”, particularizadas em cada situação problemática para os humanos reais envolvidos, suavizam, na agudeza de sua precariedade intelectual, a violência totalizante, resistem a ela, somente se permanecerem inscritos na ordem temporal da realidade. Assim, “situações problemáticas” para

⁸⁰ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 100-101.

Hulsman não é gênero de uma espécie, mas uma maneira despreocupada de apresentar seu compromisso com o real. Parece preciosismo de nossa parte levantar tal aspecto, mas é justamente no desdizer de nossa linguagem *exposta* a fixação no dito que ela se manifesta em sua singularidade essencial – afinal, ainda que escrita, foi escrita por alguém, ou seja, sempre guarda em si uma dimensão de particularidade que não pode ser indiferenciada, nem relegada ao ser do não-ser.

Retornamos ao aspecto central do pensamento do autor e ao ponto para onde parecem convergir nossas perspectivas necessariamente. O que Hulsman entende como primordial para a resolução dos conflitos inter-humanos, tal qual como, devolvê-los aos envolvidos e estimular o encontro cara-a-cara, guardam, implicitamente ou explicitamente, os elementos que para nós condicionam toda a possibilidade de conhecimento, inclusive, e especialmente, o científico, sob análise neste trabalho sobre a forma específica da Criminologia, ou melhor, uma de suas vertentes possíveis: o resgate da temporalidade e a dimensão ética do agir humano que este resgate suscita. Sobre esta questão, selecionamos o seguinte excerto:

Em qualquer caso, seria preciso devolver às pessoas envolvidas o domínio sobre seus conflitos. A análise que elas fazem do ato indesejável e de seus verdadeiros interesses deveria ser o ponto de partida necessário para a solução a ser procurada. O encontro cara-a-cara deveria ser sempre possível, pois as explicações mútuas, a troca das experiências vividas e, eventualmente, a presença ativa de pessoas psicologicamente próximas, podem conduzir, num encontro desta natureza, a soluções realistas para o futuro. Ninguém pode dizer de antemão qual é a linha mais adequada para resolver uma situação conflituosa. Assim, a lei deveria se abster de impor uma linha de reação uniforme, como também de definir as situações a que tais ou quais linhas seriam automaticamente aplicáveis.⁸¹

O encontro cara-a-cara é mais que a possibilidade de resolução de um conflito inter-humano. Ele é a chance, renovada a cada novo instante, instante de

⁸¹ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, pp. 102-103.

decisão⁸², de desestabilizar a lógica que funda, por exemplo, o Sistema Penal e faz dele uma artificialidade real capaz de reproduzir violência. Definitivamente é alguém que pensa. Imerso em temporalidade, minha condição existencial inalienável por poder intelectual algum, sou constantemente visitado pela insuficiência de minha tentativa racional de dar conta da realidade da presença incômoda do olhar do Outro. Visita esta que interdita minha suposta liberdade frente a tudo e a todos – trauma, pois desarticula meu mundo de compreensão, obrigando-o a reconfigurar-se em sentido absoluto; an-arquia, pois esta desarticulação implica para a reconfiguração a impossibilidade de manter-se neutro em relação ao Outro, ou seja, em responsabilidade por aquilo que não sou eu. Viver no tempo, como já vimos, significa ser constituído pelo Outro, significa que minha liberdade não começa onde termina a liberdade do Outro, afinal cabe a quem dizer onde começa e onde termina (?), mas – no dizer de Levinas – *que minha liberdade começa onde inicia a do Outro* e, neste sentido, sou livre para assumir minha responsabilidade por outrem. A fenomenologia do encontro significa para aquele que pensa: a assunção de sua responsabilidade pela manutenção dos múltiplos sentidos que a realidade como temporalidade desde sempre comporta. Nas palavras de Ricardo Timm de Souza:

...a origem múltipla do “sentido” da realidade sugere o retorno ao incontrolável-imponderável da diferença real, escândalo do pensamento identificante. O sentido da realidade se consubstanciaria, se assim se pode dizer, exatamente na *multiplicidade de sentidos* que a realidade desde sempre comporta; pensar seria: manter tal multiplicidade de sentidos à vista – e viver seria levar tal multiplicidade de sentidos efetivamente a sério.⁸³

É nestes termos que a ética (agir responsável pelo Outro que não pode ser separado do pensamento que o pensa), na obra de Levinas, é filosofia primeira, ou seja, é condição de possibilidade de todo o conhecimento. Este é o fundamento

⁸² SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

⁸³ SOUZA, Ricardo Timm de. “Fenomenologia e Metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” do pensamento ético de Levinas”, p. 412.

de uma racionalidade ética, de modo a relegitimar o estatuto da racionalidade no re-enraizamento do pensar nos tecidos da realidade temporal. Esta intuição que revolucionou a forma de pensar no Ocidente, entendemos, deve ressoar no campo das Ciências Criminais *por uma Criminologia do Encontro*. Este é o tema da próxima seção do presente trabalho.

Despedimo-nos do diálogo com Hulsman trazendo aquilo que para nós ilustra a importância do encontro cara-a-cara para a obra do autor para além da sua perspectiva abolicionista, mas também para ela:

Toda vida em sociedade supõe o choque de mentalidades, de interesses, de pontos de vista diversos – e divergentes. Ninguém se parece com ninguém. Nenhuma situação é idêntica a outra. Um acordo é sempre fruto do reconhecimento e da aceitação mútua de diferenças. E o acordo deixa subsistirem as tensões. É inevitável. E fecundo... As tensões obrigam ao encontro, à confrontação, ao diálogo e estimulam, em cada um, a descoberta de sua própria identidade. A unanimidade não é mais do que uma aparência e, geralmente, é produto de ações totalitárias. Não vamos procurar suprimir as tensões, reduzir indevidamente as diferenças. Vamos, ao contrário, aprender a vivê-las e a viver com elas. Para o poder político, isto significa: vamos descriminalizar; vamos nos organizar para tornar suportáveis os conflitos latentes, mas sem acreditar que conseguiremos evitar todos os acontecimentos dolorosos ou todos os enfrentamentos desagradáveis. Comparado com o sistema penal estatal, que não controla qualquer situação, tal enfoque certamente tem melhores chances.⁸⁴

⁸⁴ HULSMAN - CELIS. *Penas perdidas*, p. 104.

b) Por uma Criminologia do Encontro

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 determinado das coisas, o dinamismo, a duração, a transcendência ou a liberdade. 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 em geral) só pode ser numa relação que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.

Emmanuel Levinas (A ontologia é fundamental?)

O dizer original é não apenas a quebra do círculo tautológico potencial ou real no qual pode mergulhar a linguagem reduzida a seus elementos imediatamente percebidos, a seus conceitos e entrelaçamentos, mas é igualmente impossibilidade de conceber esta configuração totalizante, pela percepção de que *a própria linguagem nunca diz nada apenas para si mesma, ou seja, só fala, a rigor, a um Outro.*

Ricardo Timm de Souza (Kafka, a Justiça, o Veredito e a Colônia Penal)

Chegamos ao momento derradeiro deste trabalho e, para ele, pedimos atenção para uma única sentença: *por uma criminologia do encontro*. Tudo seria uma questão de linguagem? Talvez. Se me fosse possível dizer uma única frase em nome deste trabalho, diria esta. Por se tratar de linguagem – seja escrita, falada, um gesto, um olhar, etc. – foi elaborada por alguém e dirigida a outrem, ainda que outrem seja o Outro em mim que costumo encontrar em minhas próprias palavras e que não se confunde com nenhum *alter ego*. Elaborada por alguém e dirigida a outrem implica para a linguagem, portar o sentido humano do qual provem e para o qual se dirige, sentido inscrito no tempo em que se dá, afinal aí está, tempo que é sempre tempo de encontro com o Outro, tempo de encontro entre tempos outros, ou seja, de desencontro consigo mesma, linguagem que significa sempre uma nova significância, pois é constituída pela diferença, diferente de si – linguagem é, também, neste sentido, responsabilidade pela pluralidade,

impossibilidade de ser indiferente ao Outro que a revela ao escapar-lhe e ao fazer-se presença nela enquanto vestígio de sua “outridade”.

Mas, se tudo é também uma questão de linguagem, talvez aquilo que se queira dizer sobre Criminologia já esteja contido nos elementos desta sentença erigida agora como objeto de nossa atenção, elementos que mantêm uma dimensão de para-além de si, em consonância com uma linguagem que não pretende travar uma luta contra o seu próprio tempo. Senão, vejamos: *por uma criminologia do encontro*. A partícula “por” remete a uma tomada de partido. Ao dialogarmos com Hulsman, sugerimos que, desde a perspectiva adotada por este ensaio, não há sentido afastar a dimensão criminológica do discurso de sua dimensão político-criminal, pois uma não pode ser concebida separada da outra. Por isso, e não somente por isso, aquilo que temos denominado de *criminologia do encontro*, diante de toda a exposição aos escaninhos das Ciências Criminais, só pode ser chamada de Criminologia, na medida em que se propõe estudar a inter-relação entre logos e crime, e somente nesta medida. Para nós, o vocábulo Criminologia remete ao dever de analisar filosoficamente a racionalidade que está por detrás, ou seja, é fundamento para os discursos criminológicos correntes, estrutura na qual são gestados os conteúdos destes discursos. Deste modo, nos referimos à análise desta racionalidade naquilo que implica o estudo dos conteúdos que foram desenvolvidos em torno da problemática crime como criminologia e a especificidade de cada discurso, ainda que muitos prestem contas de forma comprometedora a esta racionalidade, como discursos criminológicos. O “por”, ainda, revela outra face de qualquer racionalidade e, conseqüentemente, de qualquer ordem do conhecimento: sua impossibilidade de ser neutro frente ao real em sua pretensão de interpretá-lo. Assim, em nossa abordagem específica, a partícula “por” carrega consigo a dimensão da responsabilidade, responsabilidade *por* interpretar a Criminologia, diante das muitas interpretações possíveis, que tenha como fundamento o agir ético mantenedor da multiplicidade de origem. Fundamento ético do agir este que exige do discurso suas razões, ou seja, lugar

onde há reciprocidade entre discurso e suas razões, pois prestam contas a esta dimensão ética que lhe é anterior, sinônimo de uma racionalidade outra.

No tocante à estratégia intelectual de separar o discurso de suas razões e no sentido bem específico em que o compreendemos, recebemos com maus olhos o argumento de David Garland em seu diagnóstico, desde sua perspectiva de campo do controle do crime e da justiça criminal, na sua obra *Cultura do controle*⁸⁵, ao atribuir implicitamente à crítica ao paradigma denominado por ele de correccionalismo penal realizada pelas vertentes criminológicas normalmente identificadas como críticas, a responsabilização enquanto subsídio teórico para políticas que levaram ao paradigma que o autor veio a chamar de gerencialismo penal. Entendemos esta questão menos como responsabilidade da crítica proveniente daqueles discursos e, mais, como expressão de um movimento da racionalidade hegemônica capaz de cooptar discursos vulneráveis e colocá-los à mercê de poderes difusos, não tão difusos assim, pelos motivos que desenvolvemos ao longo do ensaio.

Seguindo em nossa análise da sentença, a partícula “uma” significa que o que denominamos *criminologia do encontro* é apenas uma forma de conceber Criminologia e, por isso, guarda para além de si a possibilidade sempre vivificada da Criminologia ser outra coisa que ela mesma.

A partícula “criminologia” na frase apresenta o tema geral deste trabalho e o modo como o lemos: combinação entre Crime e Racionalidade (logos) e suas implicações. Isto justifica o porquê nosso referencial de base questiona a racionalidade hegemônica que se expressa na categoria crime e, da mesma maneira, o porquê demos ênfase, no diálogo com Hulsman, à sua desconstrução desta categoria.

⁸⁵ Cf. GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Trad. André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

O elemento “do” consiste numa ponte para a qualificação desta Criminologia, ponte que depois de ser construída não pode ser desconsiderada, pois a partícula a qual serve de ponte e que encerra a frase, “encontro”, é a qualidade, para além da idéia de quantidade, que faz da criminologia, feita desde sempre linguagem, aberta para a pluralidade de dimensões possíveis desde que pautadas pelo sentido ético primeiro, ou seja, não permite apenas que a Criminologia seja mais que as formas em que ela se manifesta e se manifestará ao longo de sua história, mas que a Criminologia seja qualquer coisa, nesta inter-relação entre logos e crime, desde que se mantenha responsável pela alteridade real ao servir, enquanto expressão de uma outra racionalidade, ética por excelência, para construir ou manter viva a possibilidade de que encontros entre humanos aconteçam.

Esta inscrição do real no seio do saber criminológico como expressão de uma racionalidade ética, implica para este pelo menos uma conseqüência cabal que se desdobra em muitas outras. Esta consiste na impossibilidade de uma teoria criminológica pretender dar conta do fenómeno violência – levando em consideração, neste momento, a difícil tarefa de apontar um objeto de estudo comum para a Criminologia (afinal, tratam-se de criminologias), com tudo que a objetificação da realidade operada pela Ciência significa para esta realidade, a partir da insuficiência da categoria crime que demonstramos anteriormente, bem como a ampliação do olhar criminológico através da virada criminológica⁸⁶ operada pela perspectiva do *labelling approach* para a reação social frente ao desvio, e através de outras perspectivas criminológicas que consideram outras manifestações e representações da violência como objeto de estudo de sua perspectiva criminológica⁸⁷. Isto por que, como temos destacado ao longo do trabalho, a realidade enquanto temporalidade sempre escapa a pretensão totalizante de um pensamento que se expressa em uma teoria que se requer

⁸⁶ Cf., entre outros, BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. Trad. Juarez Cirino dos Santos. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002, p.86.

⁸⁷ Cf., por exemplo, a perspectiva da Criminologia Cultural (CARVALHO, Salo de. “Criminologia Cultural, complexidade e as fronteiras de pesquisa nas Ciências Criminais” In Revista Brasileira de Ciências Criminais, vol. 81, São Paulo: Revistas dos Tribunais, 2009, pp. 294-338).

suficiente – que pretende resolver a realidade através de uma linguagem que se desdobra em encadeamentos lógico-conceituais pouco afeitos aquilo que os transborda. Neste sentido, toda a teoria com pretensão de totalidade, ao substituir o real por aquilo que ele não é, um conjunto de categorias auto-referentes, por exemplo, abre uma dimensão de exposição deste real, ou seja, para trazermos novamente Agamben, abandono da vida nua – o capturar fora – à incidência do poder soberano, possibilidade da biopolítica e das suas mais terríveis conseqüências.

Para reler esta tendência a contrapelo, o discurso que se pretende uma perspectiva criminológica deve se submeter à reescrita ética, sob pena de negar o sentido humano que o habita, sua razão de ser. Em termos gerais, o fulcro de uma linguagem que não se auto-oblitera enquanto linguagem é a manutenção daquilo que ela não comporta em sua tarefa de dar significado àquilo que, de algum modo, significa por si. Se o olhar do Outro homem significa em si, sendo desde sempre linguagem, a escrita que narra o acontecimento do Outro homem, ou seja, “dialoga” com este Outro homem ao partilhar com ele uma vivência narrável, deve preservar o sentido múltiplo que este Outro, por ser inapreensível a uma única dimensão de sentido, corporifica. Deste modo, o dizer, a temporalização do verbo, permanece vivo no seio do dito, desdizendo-o na medida em que a essência do Outro é incapitulável a uma linguagem, provendo-a de tempo. O dizer que se manifesta através do dito, significa para linguagem a possibilidade do encontro entre tempos outros que não são passíveis de sincronização, pois narrar significa experienciar, assim como falar é perder-se de seu próprio pensamento na urgência da resposta ao questionamento que a presença do Outro significa. Entretanto, a linguagem escrita guarda uma dimensão de controle pelo pensamento que a pensa que torna o esforço em preservar o sentido humano da linguagem, do qual provem e para o qual se dirige, ainda maior, embora toda a escrita seja reescrita no momento de leitura pelo Outro homem que vem de outro tempo.

Assim, o resgate da capacidade de experienciar a realidade, bem como a faculdade de saber intercambiar estas experiências para que não percam sua qualidade de unicidade irrevogável – experiência como linguagem – encontram na obra de Walter Benjamin, através de sua concepção de narrativa, aliás derivadas da ideia de “sistema narrativo” de Franz Rosenzweig –, um modo de fazer repercutir todas estas dimensões da linguagem através, inclusive, da linguagem escrita: “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores”⁸⁸.

Conforme Benjamin, a natureza da verdadeira narrativa comporta uma dimensão utilitária latente. Esta pode consistir numa sugestão prática, uma lei de vida, um ensinamento moral, etc. “O narrador é um homem que sabe dar conselhos”. Aconselhar não significa responder uma pergunta, mas sugerir sobre a continuidade da história que está sendo narrada. “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria”⁸⁹. A tecitura de uma narrativa está comprometida com aquilo que narra, é não-indiferente para com realidade e o Outro e, por isso, responsável por eles. O modo como o narrador lida com o intercambio de experiências, sinaliza Benjamin, deriva da tradição oral da qual a narrativa procede: “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”⁹⁰. A linguagem que se produz na narrativa, como indicamos acima, vai ao encontro do Outro por que dele, também, provém.

Uma importante característica da narrativa em Benjamin pode ser apreendida através da diferenciação que o autor faz desta com relação à informação:

⁸⁸ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p.198.

⁸⁹ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, ambas p. 200.

⁹⁰ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p. 201.

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. Nisso Leskov é magistral... O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação.⁹¹

A narrativa, desta forma, contém no seu âmago uma dimensão de responsabilidade pela pluralidade de sentidos que a alteridade real simboliza, não deixando de expressar o olhar do narrador sobre a realidade, mas, do mesmo modo, mantendo, no corpo deste olhar que se expressa através da escrita, deste olhar como corpo imerso em realidade, reservas de sentido possíveis para que a alteridade possa permanecer outra na e da escrita que narra (“Ela [a narrativa, G. E. L.] não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso”⁹²). Tal aspecto permite que cada leitor possa interpretar a narrativa de forma diferente, ou seja, possibilita uma nova experiência para este leitor através da linguagem, mas impede que a realidade possa ser fechada numa única dimensão de sentido, inviabilizando a instrumentalização da linguagem em termos de negação da alteridade. Em uma das passagens em que Benjamin distingue a narrativa do romance, referindo-se ao romance intitulado *A educação sentimental* de Gustave Flaubert, traduz esta idéia de outro modo:

As últimas palavras deste romance mostram como o sentido do período burguês no início do seu declínio se depositou como um sedimento no copo da vida. Frédéric e Desaulniers, amigos de juventude, recordam-se de sua mocidade e lembram um pequeno episódio: uma vez, entraram no bordel de sua cidade natal, furtiva e timidamente, e limitaram-se a oferecer à dona da casa um ramo de flores, que tinham colhido no jardim. “Falava-se ainda dessa história três anos depois. Eles a contaram prolixamente, um completando as lembranças do outro, e quando

⁹¹ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p. 203.

⁹² BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p. 205.

terminaram Frédéric exclamou: – Foi o que nos aconteceu de melhor! – Sim, talvez. Foi o que nos aconteceu de melhor! disse Desaulniers”. Com essa descoberta, o romance chega a seu fim, e este é mais rigoroso que em qualquer narrativa. Com efeito, numa narrativa a pergunta – e o que aconteceu depois? – é plenamente justificada. O romance, ao contrário, não pode dar um único passo além daquele limite em que, escrevendo na parte inferior da página a palavra *fim*, convida o leitor a refletir sobre o sentido de uma vida.⁹³

Se a narrativa é um escrita despreocupada com o labor da teoria, pois a principal ocupação daquele que narra é experienciar o real narrando-o, dá-se a chance da própria narrativa poder expressar nuances do trauma que o verdadeiro encontro com o Outro significa para o narrador, ou seja, a irrupção do novo no mundo de sentido deste narrador. A alteridade permanece refratária a minha possibilidade de expressá-la totalmente, mas de modo nenhum impede que eu expresse minha experiência para com ela, pois algo de novo surgiu, outra dimensão de sentido me ocorreu, fez-se narrativa. A pluralidade de interpretações possíveis a esta experiência reafirmam a realidade enquanto reserva de sentido que requer de mim responsabilidade por sua manutenção como múltipla. Neste sentido, a forma de olhar daquele que narra é eminentemente criativa, capaz de ir mais a fundo nas camadas do real (“a pedra é o estrato mais ínfimo da criatura. Mas para o narrador ela está imediatamente ligada ao estrato mais alto. Ele consegue vislumbrar nessa pedra semipreciosa, o piropo, uma profecia natural do mundo mineral e inanimado dirigida ao mundo histórico, na qual ele próprio vive”⁹⁴). Sua narrativa que dá contornos sutis a realidade não a encobre, mas a desvela em si, de certa forma, ao preservar totalmente a exterioridade dela – ao se aproximar a medida que dela se distancia. Benjamin, ao nosso encontro, aproxima a figura do narrador com do artesão:

A antiga coordenação da alma, do olhar e da mão, que transparece nas palavras de Valéry, é típica do artesão, e é ela que encontramos sempre, onde quer que a arte de narrar seja praticada. Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria – a vida humana – não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa

⁹³ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, pp. 212-213.

⁹⁴ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p. 219.

trabalhar a matéria-prima da experiência – a sua e dos outros – transformando-a num produto sólido, útil e único?⁹⁵

E encerra seu artigo com a intrigante frase: “O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo”⁹⁶. Sem quereremos esgotar o sentido da frase de Benjamim, o narrador é justo por sua postura de agir eticamente frente à realidade. A riqueza de um pensamento não está em esgotar uma realidade, mas em mantê-la viva. A experiência de narrar é uma de suas possibilidades.

No tocante aos discursos criminológicos, entendemos que o trabalho etnográfico *Cabeça de Porco*⁹⁷, de Luiz Eduardo Soares, Mv Bill e Celso Athayde compartilha esta intuição. O estudo é composto por uma série de narrativas de acontecimentos experienciados pelos autores, em sua grande maioria e sem querer desprezar o vasto leque de temas narrados, envolvendo a realidade das pessoas que circundam o fenômeno criminal e a violência nas grandes cidades do país, bem como reflexões sobre este mosaico de realidades que vai sendo tecido. A grande virtude deste trabalho é narrar cada acontecimento, particularizá-lo, expressando o sentido que cada um teve para o pesquisador, ou para cada um dos pesquisadores (alguns relatos trazem o olhar de mais de um dos pesquisadores, inclusive dando a oportunidade para que cada um narre através de sua própria escrita). Cada contato humano faz-se narrativa por tratar-se de um contato humano, transbordando do relato que expressa a visão do pesquisador, a alteridade do Outro que não é objeto, mas interlocutor. Talvez o que se está querendo destacar fique ainda mais claro se trouxermos, a título de comparação, outro estudo etnográfico que possui proposta distinta: o já referido *Outsiders*⁹⁸ de Howard Becker. Este realiza uma pesquisa de campo (observação participante com usuários de maconha e músicos de Jazz) e, a partir deste estudo, constrói uma teoria sobre o desvio. Embora, como já destacado, esta teoria tenha enorme

⁹⁵ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p. 221.

⁹⁶ BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, p. 221.

⁹⁷ ATHAYDE, Celso, MV Bill – SOARES, Luiz Eduardo. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

⁹⁸ Cf. BECKER, H. S. *Outsiders*.

importância para a desnaturalização da categoria crime e para que abordagens criminológicas posteriores pudessem desenvolver críticas fundamentais ao Sistema Penal, assim como, traz relatos de alguns momentos e elementos da experiência do autor em campo – possibilidade do pesquisador desencontrar-se consigo mesmo –, ainda que apenas para embasar uma idéia, a teoria de Becker, como toda a teoria que tenta dar conta de uma realidade, guarda uma dimensão de violência ao possibilitar que a alteridade do Outro seja inofensibilizada na generalização de sua construção intelectual. De forma alguma, estamos valorando o trabalho de Becker como anti-ético, mas, apenas demonstrando a que nível de radicalidade, no sentido de ir até a raiz da questão, as duas ordens de discursos criminológicos podem chegar.

Em efeito, uma *criminologia do encontro* não pretende ser um novo modelo criminológico, mas uma dimensão de tensão que representa para a Criminologia ou criminologias, manter a temporalidade, e aquilo que ela significa para o conhecimento: responsabilidade pelo Outro e pela pluralidade de sentidos que ele comporta, sempre à vista. Desta forma, para suas pretensões, apresenta-se na medida em que se afasta, tentando levar a inter-relação entre racionalidade e crime aos seus limites, deixando aberta a possibilidade de uma reconfiguração desde o fundamento da ética da alteridade.

Observações conclusivas

Diante do olhar misterioso do Outro não existem observações conclusivas, ele não chega até mim através de uma idéia – idéia que é sempre correlata a uma estrutura de pensamento e, por isso, de fechamento do sentido numa única dimensão –, mas me invoca, exige resposta, responsabilidade.

Desde o primeiro parágrafo de nossa introdução, conduzimos o olhar direcionado à criminologia para sua curiosa articulação entre crime e logos (racionalidade), obviamente, o crime como expressão da racionalidade que o pensa. Estrutturamos o trabalho a partir destas duas dimensões articuladas no vocábulo criminologia. Na primeira parte sugerimos, a nosso modo, como Levinas critica a forma hegemônica de se conceber o pensamento no Ocidente, forjando uma nova racionalidade enraizada nos tecidos temporais e, na segunda, através do diálogo com Hulsman, demonstramos como, através desta nova racionalidade ética, é possível desconstruir a categoria crime, não só em termos jurídicos ou categoria sociológica de análise, mas como verdadeiro campo de forças, que se vale destas dimensões de análise para cooptar a realidade.

Levinas conduz até o limite a racionalidade, pois demonstra através dela mesma que os seus limites são dados por algo exterior a ela, o Outro homem ou a morte, por exemplo. Isto implica para a racionalidade, deixar de atribuir seu próprio limite, ou seja, de não ter mais limites no jogo ontológico do ser, do não-ser que presta contas ao ser, sem o qual não pode ser mensurado como pensamento. Assim, o pensamento deve comportar aquilo que não é ele sem poder resolvê-lo em termos intelectuais sob pena de morte – morte do sentido de realidade que seria substituído pelo do pensamento, colonização e obliteração do tempo, eterno retorno do mesmo.

Desta forma, um pensamento ou uma teoria deixada a si, ganha pretensões de totalidade. Nenhum pensamento acompanha a temporalidade - ser desprovido de temporalidade não é atributo somente de uma teoria proveniente de uma metafísica clássica qualquer capaz de prever um mundo das idéias pelo qual o aqui embaixo deva se submeter. A compreensão, ao se referir ao ente na abertura do ser, confere sentido a partir do ser – sentença condenatória para o Outro homem diante do Mesmo, ainda que não comporte necessariamente o peso da eternidade, já é capaz de encerrá-lo em uma única dimensão de sentido num determinado instante, ou seja, fechamento do sentido que possibilita destacar o Outro de sua temporalidade.

Com isso, não estamos militando por um divórcio ingênuo em relação a razão, mas, seguindo os passos de Levinas, cabe questionar e, através deste questionamento, procurar o lugar onde o Ser deixe de nos concernir. A dimensão da temporalidade implica para aquele que pensa ser constantemente visitado pelo Outro - temporalidade para Levinas é o encontro cara-a-cara. Aquilo do Outro que não consigo resolver em bons termos através de minha estrutura intelectual, obriga a me reconfigurar não somente em termos intelectuais (efeito congênito do trauma que o encontro significa), mas também nestes termos, para recepcionar a presença incômoda do Outro, verdadeira irrupção do novo, e exige uma atitude não-indiferente frente a ele, no sentido de preservá-lo em sua alteridade inalienável (responsabilidade, ética).

Se o Outro significa por si, é já linguagem e, do mesmo modo, a linguagem enquanto construção humana deve, necessariamente, portar o sentido humano que a habita. O sentido humano, precário suficientemente em termos intelectuais para não ser cooptado por uma subjetividade poderosa, deve ser concebido como uma reserva de sentido frente a um modelo de racionalidade hegemônico acostumado a ser a referência do sentido, reserva de sentido que significa a multiplicidade de sentidos na origem de todas as coisas. Desta forma, o sentido humano que habita a linguagem manifesta-se enquanto responsabilidade pela

alteridade da realidade a qual esta linguagem experiencia e comporta, sem despossuí-la de sua significância própria. A ética é filosofia primeira, ou seja, é anterior ao conhecimento e, por isso, deve pautá-lo.

A idéia de uma *criminologia do encontro* gostaria de transpor este horizonte das idéias de Levinas para o âmbito criminológico. Neste sentido, não se trata de um modelo criminológico, mas uma dimensão de tensão que exige do discurso que se pretenda criminológico, recuperar a dimensão ética que deve necessariamente motivá-lo.

Todo pensamento é pensado por alguém e dirigido a outrem, assim como a linguagem. Um discurso encerrado num conjunto de encadeamentos lógico-conceituais com pretensões de totalidade, desprende-se da realidade daquele que o pensa, daquele para o qual se dirige e da realidade que pretende abordar, ganhando contornos de realidade, passível de fazer-se real ao substituir a realidade por ele mesmo. Passível de reproduzir violência ao tentar extirpá-la, como a história do pensamento criminológico está aí para ilustrar.

Deste modo, pensamos que uma criminologia do encontro deveria, primordialmente, explorar a questão da linguagem, central ou inseparável da questão do conhecimento. Sugerimos, através do Levinas, a dimensão do dizer que deve estar presente em todo dito, ao ponto de desdizê-lo a todo instante para que permaneça em consonância com a temporalidade e não perca sua dimensão de alteridade, assim como, fomos buscar em Rosenzweig e Benjamin a experiência da narrativa, como possibilidade de um discurso eminentemente ético, no sentido específico deste trabalho, que já pode ser ilustrado, como entendemos, pela obra *Cabeça de Porco* em termos de criminologia.

A *criminologia do encontro* é aquela que obriga o conhecimento criminológico a ser pautado por sua dimensão ética e mais, instrumentaliza este conhecimento através de sua dimensão ética no sentido de viabilizar encontros

reais entre humanos, única possibilidade de justiça, loucura por justiça, justiça que é sempre instaurativa, pois se dá no tempo e é sempre singular. Neste sentido, não existe observações conclusivas sobre este tema, mas apenas abertura para o eminentemente novo e responsabilidade por ele como uma questão de justiça.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Mínima moralia – reflexões desde a vida danificada*, São Paulo: Ática, 1993.

_____, “Ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. Trad. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2008.

ADORNO, Theodor W. - HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

_____, *Estado de Exceção*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ATHAYDE, Celso, MV Bill – SOARES, Luiz Eduardo. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. Trad. Juarez Cirino dos Santos. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Trad. Maria Luiza X. de Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7º ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CARVALHO, Salo de. *Antimanual de Criminologia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, “Criminologia Cultural, complexidade e as fronteiras de pesquisa nas Ciências Criminais”. In: *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, vol. 81, São Paulo: Revistas dos Tribunais, 2009.

CASTRO, Lola Aniyar de. *Criminologia da reação social*. Trad. Ester Kosovski. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

DERRIDA, Jacques. “Do Direito à Justiça”. In *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. Márcia Bandeira de Melo Leite. 4ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____, *Manicômios, prisões e conventos*. Trad. Dante Moreira Leite. 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Trad. André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

HULSMAN, Louk – CELIS, Jacqueline B. de. *Penas perdidas – o sistema penal em questão*, Niterói: Luam Editora, 1993.

KAFKA, Franz. *O processo*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____, *O veredito & Na colônia penal*. Trad. Modesto Carone. 3º Ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

KONZEN, Afonso Armando. *Justiça restaurativa e ato infracional – desvelando sentidos no itinerário da Alteridade*, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

LARRAURI, Elena. *La herencia de la criminología crítica*. 3ª Ed. Madrid: Siglo Veintiuno Ediciones, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____, *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993.

_____, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 3º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

_____, *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____, *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). 2º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____, *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MENEZES, Magali Mendes de. “Um dizer feminino: a maternidade como expressão da subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas”. In TIBURI, Márcia - VALLE, Bárbara Valle (Orgs). *Mulheres, filosofia ou coisas do gênero*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2008

ROSENZWEIG, Franz. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.

SEBBAH, François-David. *Levinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à diferença: Aventuras da Alteridade da Complexidade da Cultura Contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

_____, “Fenomenologia e Metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” do pensamento ético de Levinas”. In: SOUZA, Ricardo Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____, “Hegel e o Infinito: alguns aspectos da questão”. In *Veritas*, vol. 50, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, pp. 155-174.

_____, “Levinas”. In PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos - clássicos da filosofia*. Vol. III. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____, “O Nervo Exposto: Por uma crítica da idéia de razão desde a racionalidade ética”. In: Ruth Maria Chittó Gauer (Org.). *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*. Dados eletrônicos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, pp. 107-118. Modo de Acesso: <http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs/>.

_____, *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____, *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____, *Kafka, a Justiça, o Veredicto e a Colônia Penal: um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, no prelo.

_____, *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____, *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século xx: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

_____, *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____, *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS: 1999.

_____, *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. *En busca de las penas perdidas: deslegitimación y dogmática jurídico-penal*. Buenos Aires: EDIAR, 1998.

SOZZO, Máximo. *Reconstroyendo las criminologias críticas*. Buenos Aires: Ad-hoc, 2006.