

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

LUÍS CARLOS DALLA ROSA

EDUCAR PARA A SABEDORIA DO AMOR: A EPIFANIA DO ROSTO DO OUTRO
COMO UMA PEDAGOGIA DO ÊXODO

São Leopoldo

2010

LUÍS CARLOS DALLA ROSA

EDUCAR PARA A SABEDORIA DO AMOR: A EPIFANIA DO ROSTO DO OUTRO
COMO UMA PEDAGOGIA DO ÊXODO

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós- Graduação
Área: Religião e Educação

Orientador: Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D144e Dalla Rosa, Luís Carlos

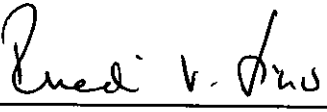
Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo / Luís Carlos Dalla Rosa ; orientador Rudolf Von Sinner. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010.

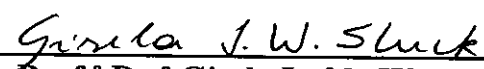
344 f.

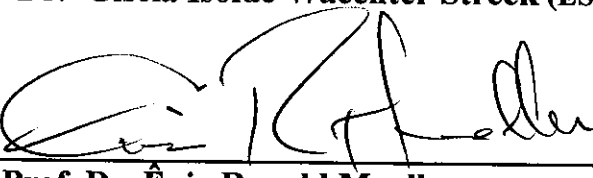
Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2010.


1. Levinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Educação – Filosofia. 3. Educação – Aspectos morais e éticos. 4. Ética. 5. Outro (Filosofia). 6. Êxodo (Evento bíblico) – Tipologia. I. Sinner, Rudolf Eduard von. II. Título.


BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
Prof. Dr. Rudolf von Sinner (Presidente)

2º Examinador: 
Prof.ª Dr.ª Gisela Isolde Waechter Streck (EST - PPG)

3º Examinador: 
Prof. Dr. Ênio Ronald Mueller (EST - PPG)

4º Examinador: 
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC/RS)

5º Examinador: 
Prof. Dr. Ricardo Tamm de Souza (PUC/RS)

Para Egídio e Inês, meus pais, Sandra, minha mana,
que me ensinaram, pelo testemunho, o significado da
sabedoria do amor!

AGRADECIMENTOS

Este estudo é o resultando de um caminho permeado de encontros e vivências que dão o sabor da alegria, da esperança, da utopia, da opção pela educação e pela juventude! Graças dou por todas as pessoas que se tornaram próximas deste caminhar que ainda segue sua tessitura. Caminho que é travessia do dom da vida que comunica o enigma do “Sem-Fim”. É com essa motivação que agradeço, primeiramente, aos meus pais, Egídio e Inês, e à minha mana, Sandra, que me possibilitaram um caminho de peregrino; aos meus coirmãos de congregação, os lassalistas, que me oportunizaram a formação continuada; aos jovens estudantes e assessores da Pastoral da Juventude Estudantil, que comigo compartilham a utopia da *Civilização do Amor*, como modelo de igreja e sociedade; aos colegas educadores que acreditam e apostam na educação libertadora como possibilidade de *um outro mundo possível*; aos que sofreram pelo meu distanciamento durante este período de estudos, os amigos de coração, familiares, irmãos; ao Programa de Pós-Graduação da EST e seus professores, pela acolhida e contribuição à minha formação acadêmica; aos professores que aceitaram o convite para compor a Banca de Defesa Final de Tese; por fim, de modo especial, ao meu orientador, professor Rudolf von Sinner, pela sua atenção dispensada no decorrer da pesquisa.

Mandamento na nudez e miséria do outro que ordena a responsabilidade pelo outro: além da ontologia. Palavra de Deus. Teologia que não deriva de especulação alguma sobre o além-mundo, de saber algum que transcende o saber. Fenomenologia do rosto: remonta necessário a Deus, que permitirá reconhecer ou recusar a voz que, na religiões positivas, fala às crianças ou à infância de cada um dentre nós, já leitores do Livro e intérpretes da Escritura.

(LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 284).

RESUMO

A partir de uma perspectiva teológica, esta tese aborda o conceito de alteridade de Emmanuel Lévinas, filósofo judeu francês-lituano, delineando decorrências para a reflexão e prática educativa libertadora. Trata-se de um encontro com a Ética da Alteridade que se pronuncia pelo viés do *amor à sabedoria* dos gregos, mas tem seu sentido fecundado e nutrido pela *sabedoria do amor* dos profetas. A contribuição que este estudo pretende oferecer, revelando uma possível originalidade, pode ser anunciada nestes termos: a alteridade exprime uma sabedoria pertinente para a consecução de uma educação ética, em que o sujeito é interpelado para o êxodo, um sair de si mesmo ao encontro do outro. Daí o significado de uma educação para a *sabedoria do amor* que colma o sentido da própria liberdade. A pesquisa dá atenção à Palavra que ecoa o clamor do outro que solicita hospitalidade. *Totalidade e infinito*, uma das obras-mestra do autor em pauta, mesmo que de forma não exclusiva, será a referência do estudo que assume a fenomenologia hermenêutica como caminho descritivo e interpretativo, tendo claro, entretanto, que a anterioridade ética levinasiana transborda os contornos de qual seja a metodologia perquirida. A tese tem seis momentos. Primeiramente, o conceito de alteridade é descrito na sua correlação com o “rosto” do outro. Em Lévinas, realiza-se uma torção, um trauma, em que a razão da maiêutica, do cogito, da ontologia, da totalidade, do primado do eu é profundamente questionada pelo rosto que se faz proximidade e anuncia o *logos* do Infinito, da ética, da fecundidade, da hospitalidade. Denota-se, assim, o significado do êxodo que tem seu desdobramento perscrutado, no segundo capítulo. Para além do poder da violência, da guerra, da exclusão, enfim, do barbarismo que nega o outro, a ética exprime a inaudita interpelação: “ouvi o clamor do meu povo” (Ex 3.7). No terceiro capítulo, a alteridade é confrontada com a perspectiva histórico-cultural do Ocidente, salientando-se a constante interdição do outro, sobretudo em relação ao rosto do estrangeiro, da mulher, da criança, do jovem. Pois, é para o rosto do jovem que se volta o quarto capítulo, dando conta, nesse recorte, que, na atual cultura capitalista de consumo, há um gritante descarte do humano. Diante desse contexto, a partir do quinto capítulo, a educação é introduzida como possibilidade em fomentar a sensibilidade ética na dinâmica de vida das pessoas. Encontrar o outro é encontrar um mestre que interpela pela minha condição de sujeito, viabilizando o ensino ético. Finalmente, o último capítulo, além de levar adiante a ideia de uma pedagogia do êxodo, oferece um encontro da ética levinasiana com a pedagogia de Paulo Freire. A Ética da Alteridade encontra, em Freire, uma educação que se desenvolve no horizonte da acolhida, da hospitalidade, da não indiferença, enfim, da subjetividade fermentada pelo estatuto da alteridade.

Palavras-chave: alteridade, ética, êxodo, educação

ABSTRACT

Starting from a theological perspective, this dissertation explores the concept of alterity or otherness, as developed by Emmanuel Lévinas, a French-Lithuanian Jewish philosopher, outlining consequences for both an educative liberating reflection and praxis. It is an encounter with the Ethics of Alterity as expressed by the *love of wisdom* of the Greeks, but which has its meaning fertilized and nourished by the *wisdom of love* of the prophets. The contribution this study intends to offer, possibly revealing something original, may be thus announced: alterity states a pertinent wisdom aiming at the fruition of an ethical education, in which the subject is called to an exodus, a coming out of oneself toward another. Hence the sense of an education to the *wisdom of love* that covers the meaning of one's own freedom. This research paid attention to the *Word* that resounds the clamor of the *other* who asks for hospitality. *Totality and Infinite*, one of the masterpieces of the above named author, although not exclusively, shall be the reference to the study which assumes hermeneutic phenomenology as both its descriptive and interpretative path. However, it goes without saying that the ethical levinasian priority overflows the boundaries of what the research methodology may be. The thesis is made up of six chapters. The first deals with the concept of alterity the way it is described in its correlation with the "face" of the other. In Lévinas' writings, there is a kind of twisting, a trauma, in which the reason of maieutics, of *cogito*, of ontology, of totality, of the primacy of the *ego* are deeply questioned by the face that makes itself proximity and announces the *logos* of the Infinite, ethics, fertility, hospitality. Thus we can perceive the meaning of the *exodus* that has its development scrutinized within the second chapter. Over and above the power of violence, war, exclusion, in short, of barbarism that denies the other, Ethics sets forth the unheard of interpellation: "I have witnessed the affliction of my people" (Ex 3.7). In the third chapter, alterity is confronted with the western historical-cultural perspective, emphasizing the permanent interdiction of the other, especially as relating to the face of the foreigner, the woman, the child, the young. Then, it is with the face of the young that the fourth chapter deals, in this section being up to the current capitalist culture of consumption, where there exists an appalling discarding of the human. Within this context, starting in the fifth chapter, education is introduced as a possibility to incite the ethical sensibility within the life dynamics of the human being. To meet the other is to meet a master who questions my condition as subject, making an ethical teaching possible. Finally, the last chapter, besides promoting the idea of an exodus pedagogy, presents an encounter of the levinasian ethics with Paulo Freire's pedagogy. The Ethics of alterity meets in Freire with an education that develops in the horizon of welcoming, hospitality, non-indifference, in short, of subjectivity leavened by the norms of alterity.

KEY WORDS: alterity, ethics, exodus, education

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Lévinas: um filósofo de nosso tempo	13
Projeto filosófico levinasiano: a Ética da Alteridade	18
O encontro com o pensamento de Lévinas	28
A temática e o enredo	29
Delineamento metodológico	33
1 A ALTERIDADE COMO PERSPECTIVA DO HUMANO	37
1.1 A condição humana no horizonte do pensamento levinasiano	39
1.2 O infinito ético e totalidade ontológica	45
1.3 Tempo ético	50
1.4 A sensibilidade como subjetividade ética pré-originária	56
1.5 O prazer de viver	60
1.6 A interioridade, o eu em sua casa	64
1.7 O outro feminino	67
1.8 A sexualidade e a filialidade	73
1.9 A epifania do rosto e o desejo que se faz encontro na palavra que acolhe	77
1.10 Rosto e Justiça	82
1.11 O eu reivindicado no rosto do próximo: o desejo de Deus em mim	85
1.12 Criação <i>ex nihilo</i> e ateísmo	90
1.13 Conclusão	93
2 A EPIFANIA DO ROSTO COMO INTERPELAÇÃO AO ÊXODO ÉTICO	94
2.1 O palpitar do teológico em Lévinas	95
2.2 Eis-me aqui: testemunho e alteridade	100
2.3 O êxodo como anúncio do tempo ético	104
2.4 ‘Shemá Israel’: a interpelação que se faz êxodo	107

2.5 O êxodo ético e as exigências da travessia	110
2.6 O tempo da esperança que se faz travessia	114
2.7 Terra prometida não é terra permitida	117
2.8 Peregrinos e inquilinos na sabedoria do amor	121
2.9 O Deus do êxodo: a opção pelo outro injustiçado	124
2.10 O prelúdio do êxodo levinasiano	128
2.11 Na ética, o caminho do êxodo levinasiano	131
2.12 Conclusão	137
3 TOTALIDADE E INFINITO: RAZÕES CULTURAIS CONTRASTANTES	138
3.1 A questão cultural e a ética	142
3.2 A cultura como criação humana	147
3.3 A sabedoria do amor para uma cultura ética	151
3.4 Pelo caminho da razão semita	155
3.5 O encontro de judeus e cristãos na ética	159
3.6 O <i>ethos</i> semita como fomentação de uma antropologia da alteridade	164
3.7 A cultura da totalidade como modelo de Ocidente	168
3.8 O ‘anjo da razão’: tentação da tentação	172
3.9 No amor ao próximo, a manifestação da verdade – razão ética	176
3.10 Na relação ética, a liberdade em questão	179
3.11 Conclusão	183
4 O DIZER ÉTICO DO ROSTO DOS JOVENS NA ERA DO DESCARTÁVEL	184
4.1 O dizer da linguagem ética	185
4.2 O dizer do humano estampado no rosto da juventude	188
4.3 A interdição da alteridade na sociedade de consumo	194
4.4 A ‘descartabilidade’ da dignidade humana	198
4.5 O rosto da juventude	203
4.6 A cultura da sedução e o ofuscamento do rosto da juventude	206
4.7 A juventude na onda do descartável	210
4.8 O mal-estar da juventude em face da cultura de consumo	212
4.9 O holocausto da juventude ao ‘deus’ mercado	215
4.10 Teimosias juvenis: dizeres de esperança	219
4.11 Conclusão	225

5 O ROSTO DO OUTRO COMO INTERPELAÇÃO EDUCATIVA	226
5.1 A educação a partir da sabedoria bíblica	227
5.2 O educador Lévinas	231
5.3 A educação como expressão do encontro inter-humano	235
5.4 Educar para a relação face a face	238
5.5 Educar para a vida a serviço do outro	241
5.6 Educar para a espiritualidade ética.....	244
5.7 Educar para a razão (sensibilidade) ética	249
5.8 No rosto do outro, a humana docência se encontra com a divina docência	253
5.9 A linguagem do rosto: palavra que ensina	256
5.10 A maiêutica e a educação centrada no eu	260
5.11 O outro como meu mestre	265
5.12 Conclusão	270
6 ÉTICA E EDUCAÇÃO	271
6.1 Por uma pedagogia do êxodo	275
6.2 A escola e a educação para a alteridade	279
6.3 A escola como fragmento de uma sociedade ética	284
6.4 Acenos para uma educação ética em Paulo Freire	289
6.5 A ética do ‘aprender a dizer sua palavra’	293
6.6 A educação bancária: uma ‘escola’ da interdição do outro	298
6.7 A dialogicidade e o aprender ético	303
6.8 A ética como sentido da práxis educativa	309
6.9 A sabedoria do amor: ‘ <i>o face a face pedagógico</i> ’	314
6.10 Educar para o desejo ético – a <i>civilização do amor</i> como esperança	319
6.11 Conclusão	324
CONCLUSÃO	325
REFERÊNCIAS	332

INTRODUÇÃO

Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo é o título desta tese que procura articular o conceito de alteridade de *Emmanuel Lévinas*¹ com a educação libertadora, a partir de uma perspectiva teológica. Trata-se de um estudo que tem como pano de fundo a obra que passou para a história do pensamento como *Ética da Alteridade*. O pensamento de Lévinas transmite uma inquietação educativa, assim expressa: “a voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensino significa todo o infinito da exterioridade [...]. O ensinamento primeiro ensina essa mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética”.² É para o significado deste ensino, como interpelação ética e como abertura à *transcendência*,³ que, nesta tese, darei atenção, procurando assumir o caminho levinasiano como uma possibilidade de sentido educativo.

Antes de adentrar a particularidade da temática desta tese, bem como nas questões metodológicas, apresento alguns aspectos do itinerário intelectual de Lévinas. Não se trata tanto de desenvolver uma biografia do autor, mas esboçar o contexto e o processo de elaboração de sua obra, ressaltando informações relevantes para introduzir a proposta desta tese. Do mesmo modo, objetivando contextualizar o porquê da opção por Lévinas e explicitar

¹ Em diversas traduções de suas obras, bem como em alguns de seus estudiosos, o nome ‘Lévinas’ é apresentado com acento agudo (cf. versão francesa). Em outros textos, aparece sem acentuação. Assim, para efeitos de unificação gráfica, exceto em citações diretas, optei, para este trabalho, em escrever o nome ‘Lévinas’ na primeira forma. Do mesmo modo, observo que ao grafar *Ética da Alteridade* com as iniciais maiúsculas, refiro-me especificamente à obra levinasiana em seu conjunto. Observo também que, nas citações diretas, somente mencionarei a origem dos grifos (destaques) quando eles forem introduzidos por mim. Caso contrário, quando mantidos, entende-se que os destaques são dos próprios autores. Por fim, a redação segue as regras firmadas pelo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, o qual está em processo de implantação.

² LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000b, p. 153. As principais obras de Lévinas estão traduzidas para a língua portuguesa ou espanhola. Para as citações e referências de rodapé, entende-se que as respectivas traduções serão normalmente utilizadas. Sempre que necessário, os textos originais (francês) serão consultados.

³ A transcendência será, aqui, pensada enquanto perspectiva do sujeito que se abre à dimensão relacional. Cf. BERGO, Bettina. Emmanuel Levinas. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, mar. 2007. Documento disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/levinas>>; acesso em: 3 jan. 2010, para quem a transcendência expressa o movimento do sujeito que sai de si mesmo, do seu ser. É saída para ‘algo diferente de nós mesmos’. Em outras palavras, é o movimento do sujeito que se abre para a vida, para o encontro inter-humano e, em última instância, para o sentido que irrompe como traço de Deus.

as motivações que ensejam a temática do estudo a ser empreendido, dedico alguns parágrafos para expor o itinerário de vida que me possibilitou fazer tais escolhas.

Lévinas: um filósofo de nosso tempo

De origem judaica, Lévinas nasceu em Kovno, cidade interiorana da Lituânia, em 12 de janeiro de 1906. Faleceu em Paris, no Natal de 1995, aos 89 anos de idade, deixando como marca de seu pensamento a *Ética da Alteridade*.⁴ Portanto, trata-se de um pensador que viveu o século caracterizado por Hobsbawm de *Era dos Extremos*.⁵ Sem delongas, com as palavras de Chalier, diante de “um século longamente marcado pelo ódio para com o outro homem, o desprezo demasiado quotidiano para com ele e a surdez para com o seu queixume, a todos submete à tentação do niilismo [...]”,⁶ anuncia-se o pensamento levinasiano como uma consistente possibilidade de resposta, ao mesmo tempo, crítica e propositiva. Para além do século XX, trata-se de uma resposta que ressoa no contexto desse novo milênio já em curso.

No horizonte reflexivo levinasiano, estão as misérias de um século, há pouco findo, que conheceu duas grandes guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, o nazi-fascismo, as bombas sobre Hiroshima e Nagasaki que assassinaram mais de 200 mil pessoas, a fome que avassala a dignidade de tantos rostos nos chamados países do Terceiro Mundo. Tais barbaridades ofuscaram a confiança no modelo de racionalidade que teve a pretensão da lucidez de uma humanidade evoluída, autônoma, livre, emancipada, enfim, de uma humanidade proclamada moderna, capaz de proporcionar o ‘*happy day*’ de um ‘*admirável mundo novo*’.⁷ As crueldades, que foram postas em prática pelo próprio ser humano, dilaceraram ou tornaram ilusória a pretensão humana de alçar a um lugar privilegiado no cosmos. Privilégio este que seria assegurado pela racionalidade científica ou técnica, mas que, na lógica dos totalitarismos, tal racionalidade resultou em “uma espécie de neocientismo e neopositivismo [que] domina o pensamento ocidental”.⁸

Em Lévinas, repercute um sentido do humano que difere radicalmente da concepção antropológica ocidental forjada a partir da razão ontológica. A grande questão humana não é o ‘esquecimento do ser’, como fora em Heidegger (1889-1976),⁹ mas a questão do outro. A

⁴ Para uma aproximação da vida e da obra de Lévinas, destaco sua entrevista concedida e publicada em POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

⁵ Cf. HOBBSAWM, Eric J. **A era dos extremos: o breve Século XX**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 598 p.

⁶ CHALIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 09.

⁷ Cf. HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. 11. ed. Rio de Janeiro: Hemus, 1969.

⁸ LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002a, p. 23.

⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988, v. 1, p. 27.

ontologia, a qual pode ser definida como o estudo do ser do *ente*,¹⁰ constituiu-se no discurso filosófico de uma racionalidade que pretendeu esgotar o sentido do humano. Contrapondo-se a essa racionalidade, segundo Pivatto, “Lévinas não elabora um novo humanismo, mas um ‘humanismo do outro homem’, cuja originalidade consiste precisamente na Ética, anterior à Ontologia e a qualquer Antropologia”.¹¹

A adequação da vida humana ao primado do ser se traduziu no paradigma de um eu solipsista, solitário, fechado para o outro. “Mantendo-se na abertura do ser [...] o homem diz o ser. Na abertura, mas também no esquecimento! No ‘esquecimento do ser’, o homem enclausura-se como uma mônada; ele se faz alma, consciência, vida psíquica”.¹² Na ontologia, até mesmo Deus deve ser abarcado. “O discurso filosófico deve, portanto, poder abranger Deus – de que fala a Bíblia – se Deus tem um sentido. Mas, pensado, Deus se situa imediatamente no interior da ‘gesta de ser’. Situa-se como ente por excelência.”¹³ Daí que a teologia, quando assume o discurso da racionalidade ontológica, deverá ser questionada.¹⁴

Somos partícipes de uma cultura que assumiu a ontologia e a imanência como óptica racional.¹⁵ Isso quer dizer que nessa ênfase ao ontológico, fomos educados a partir do *eu penso*, do sistema, da suficiência a si. “Como saber, o pensamento refere-se ao pensável, ao pensável chamado. [...] A exterioridade ou a alteridade do si é retomada na imanência”.¹⁶ Em nome da afirmação do eu, produziu-se o discurso de uma razão que, muitas vezes, em sua insensibilidade, foi “capaz de pensar como ordem um mundo onde se vende o ‘pobre por um par de sandálias’ [cf. Amós 2.6]”.¹⁷ A questão do outro, mesmo que absolutamente não ausente, não foi uma preocupação central no processo civilizatório do Ocidente.¹⁸ Sobretudo a

¹⁰ LOBO, Rafael Haddock. **Da existência ao infinito**: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006, p. 33: “O ente é *aquilo que existe*, ou seja, todos os objetos, as pessoas e até Deus, ao passo que o ser [...] nada mais é do que *o fato* de todos esses objetos, pessoas e Deus existirem.” Em LÉVINAS, 2000b, p. 104, com efeito, “o ente por excelência é o homem”.

¹¹ PIVATTO, Pergentino S. A ética de Lévinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, n. 147, set. 1992, p. 335.

¹² LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1993b, p. 96.

¹³ LÉVINAS, 2002a, p. 87.

¹⁴ Cf. LÉVINAS, 2002a, p. 87.

¹⁵ Cf. LÉVINAS, 2002a, p. 88.

¹⁶ LÉVINAS, 2002a, p. 186. Ainda LÉVINAS, 2002a, p. 188: “a atividade do pensamento *consegue justificar* toda alteridade e é nisto, no fim das contas, que reside sua própria racionalidade. [...] A unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber”.

¹⁷ LÉVINAS, 2002a, p. 20.

¹⁸ Cf. RUIZ, Castor B. Emmanuel Levinas, Alteridade & alteridades. In: FABRI, Marcelo; FARIAS, André Brayer; SOUZA, Ricardo Timm (orgs.). **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 118: “temos que reconhecer que o outro nunca esteve totalmente ausente do pensamento ocidental, contudo as múltiplas abordagens da alteridade humana na história da filosofia, consideraram em geral a alteridade como uma categoria filosófica secundária, residual ou no máximo complementar dentro de cada um dos sistemas filosóficos.”

partir da modernidade, a preocupação do eu pelo seu ser, acabou coincidindo com a vontade de poder. É nesse processo que se insere a filosofia hegeliana, denunciada por Lévinas:

O pensamento absoluto seria a coincidência da vontade e do entendimento na Razão. O próprio fato de que essa excelência requer tempo [...] instaura, em Hegel, a vontade na potência. O processo da história significa um processo de integração da totalidade do dado ao Infinito da Ideia. A partir de então, o homem se une à divindade que, desde os gregos, se descreve por essa coincidência da vontade e do saber, unidos no pensamento do pensamento por essa necessidade inteligível.¹⁹

A crítica levinasiana à ontologia, que se estende principalmente à vertente heideggeriana, demonstra que a compreensão racional do ser não deu conta da amplitude do humano, sobretudo no horizonte da relação com o outro.²⁰ Conforme apurou Lévinas, “Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se o destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu”.²¹ Portanto, trata-se de uma filosofia alinhada à dinâmica do poder, o qual desembocou no totalitarismo, no imperialismo, na inumanidade do eu em relação ao outro.

A relação com outrem certamente consiste também em querer compreendê-lo. Porém, como dirá Lévinas, “esta relação excede a compreensão”.²² A razão, enquanto pretensão meramente cognoscente, significou a redução do outro a um objeto. Na prática, sinaliza-se ali a dinâmica da violência, da guerra, da conquista, da totalidade. Segundo o filósofo em pauta, “a compreensão, ao se reportar ao ente [o humano] na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação”.²³ Daí, então, o porquê da crítica levinasiana, a qual pode ser resumida nesses termos, dirigidos à filosofia idealizada desde Sócrates: “o ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia.”²⁴

Mas, em Lévinas, não há apenas a crítica. Em seu pensamento, irrompe “a ética como a racionalidade primeira”.²⁵ Assim, vê-se que a crítica levinasiana não se traduz numa mera

¹⁹ LÉVINAS, 2002a, p. 73.

²⁰ Cf. RUIZ, 2008, p. 119: “A presença periférica do outro no pensamento ocidental fez, em geral, que a alteridade fosse significada como um componente acessório e instrumental dos sistemas. A referência à alteridade de modo secundário e instrumental no conjunto dos diversos sistemas filosóficos, exceto honrosas exceções, levou a considerar o outro como um mero apêndice do eu ou do sistema.”

²¹ LÉVINAS, 2000b, p. 33.

²² LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 26.

²³ LÉVINAS, 1997, p. 31.

²⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 31.

²⁵ SOUZA, Ricardo Timm. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética nos século XX. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 167.

postura de negação ou dissolução do racional. Em última instância, diante de uma “inteligência moderna que, em Auschwitz, viu o resultado da lei e da obediência – decorrente do ato heróico – nos totalitarismos, fascistas e não fascistas, do século XX”,²⁶ o pensador francês-lituano propõe que o sentido do humano se expressa no horizonte da *razão ética*. Trata-se de uma racionalidade que tem seu significado implicado na relação com o rosto do outro. No dizer do autor, “à compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos o significado do rosto”.²⁷

Ao mesmo tempo em que a ética levinasiana surge como uma contraposição ao primado ontológico, ela comunica, propositivamente, o sentido do humano que irrompe a partir do estatuto da alteridade. Diante de expressões desumanas em que o outro é desprezado, Lévinas ousa questionar o individualismo da sociedade ocidental. Seu questionamento, longe de ser um niilismo, tão presente em muitas correntes críticas, desperta a esperança e a busca pela construção de um mundo pautado pela ética. Ao defrontar a ‘razão ética’ com a ‘razão ontológica’, de acordo com Souza, Lévinas implica o conceito de alteridade:

A categoria fundamental do pensamento levinasiano, em uma abordagem que pretenda levar em consideração seus elementos constitutivos mais fundamentais e definidores, é ‘Alteridade’; não se compreende o pensamento de Levinas sem a presença constante, explícita ou implícita, dessa categoria no conjunto de sua vasta obra, não apenas filosófica.²⁸

Denota-se que o conceito de alteridade não é apenas mais uma categoria filosófica dentre outras, mas é uma perspectiva que aponta o sentido do humano que se abre a partir do rosto do outro. Testemunhando os horrores dos campos de concentração nazistas, Lévinas assume a tarefa de compreender a humanidade na perspectiva do outro.²⁹ Neste filósofo, como indica Fabri, há a preocupação que consiste “[...] em descrever a relação com o outro como

²⁶ LÉVINAS, 2002a, p. 77.

²⁷ LÉVINAS, 1997, p. 33.

²⁸ SOUZA, 2004, p. 168.

²⁹ A preocupação levinasiana pela questão do outro denota proximidade ao pensamento de Adorno (1903-1969), filósofo ligado à Escola de Frankfurt. Conforme demonstra MUELLER, Enio R. **Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno**. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 09, Adorno refletiu a condição humana contemporânea sob “a sombra projetada por Auschwitz”. Afirma ainda MUELLER, 2009, p. 137-138, “um contato amplo com os textos de Adorno revela um ser humano dotado de uma sensível percepção de ‘positividade’. Mas justamente por isso é que ele insiste em não passar por cima da realidade da negatividade e em toda a sua extensão. Que também por isso ele parece ser um dos que melhor percebe. Reflexões sobre isso encontram-se espalhadas por toda a sua obra. A positividade só pode ser ‘conceituada’ como constelação cambiante e indeterminada, na tentativa de evitar sua cooptação conceitual. É o não-idêntico, o singular, o humano, o Outro, sempre descritos em circunvoluções que não prendam à malha dos conceitos. [...] O Outro não deve ser ‘bagatelizado’, vendido em liquidação. Essa frase exprime um dos motivos mais fundamentais do pensamento de Adorno”. Por conseguinte, essa forma de considerar o outro denota uma intersecção entre Adorno e Lévinas.

ensino, isto é, a partir de um acolhimento que não se encontra à medida do eu”.³⁰ Assim sendo, a partir da Ética da Alteridade, há um caminho que se abre também para o âmbito educativo.³¹ Essa é, com efeito, uma das apostas desta tese. E um ponto de vista que antecipo, o qual será aprofundado ao longo deste trabalho, consiste na percepção de que, enquanto humanos, somos sujeitos aprendentes.

A aposta que “um outro mundo é possível”, como anuncia a *Carta de princípios* do Fórum Social Mundial,³² tem a ver com a educabilidade humana. É claro que desde já cabe a pergunta, a qual também deverá ser esclarecida no decorrer da caminhada: qual educação? Entretanto, educar para ‘um outro mundo possível’, é uma aposta que deve ser assumida como condição do humano que se abre para a esperança. E ensinar as pessoas nessa esperança, implica, como diria Assmann (1933-2008), na tarefa de “reencantar a educação” e, “hoje, educar significa defender vidas”.³³ É compartilhando dessa tarefa e esperança, que o encontro com a obra de Lévinas resulta na possibilidade de articular a urgência ética no âmbito educativo, numa perspectiva teológica.

Para Lévinas, a relação com o Transcendente não está desconectada à relação inter-humana. Ao contrário, a fé no Deus bíblico implica a insubstituível responsabilidade pelo outro. E o que isso tem a ver com a educação? É o próprio Lévinas que nos dá a dica: “[...] que a educação deve manter esta sociedade entre o ser humano e Deus, instituída em função de sua semelhança; e que [...] a finalidade da educação é essa sociedade e quem sabe a definição do próprio ser humano” (tradução própria).³⁴ Essas palavras, pronunciadas durante uma conferência, intitulada *Uma religião para adultos*, na Abadia de Tioumliline (Marrocos), durante uma jornada de estudos sobre educação, são inspiradoras para esta tese, na qual, proponho uma interface do pensamento levinasiano com a dimensão educativa.

³⁰ FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007, p. 74.

³¹ Mesmo que isso não indique exclusividade, para este trabalho, penso a educação no horizonte da escola. Para um aprofundamento da escola enquanto tempo-lugar educativo para a alteridade, nesta tese, cf. 6.2 e 6.3.

³² FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. **Carta de princípios**. Disponível em: <http://fsm10.procempa.com.br/wordpress/?page_id=30>; Acesso em: 08 fev. 2010.

³³ ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 22.

³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté**: essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1976, p. 24: “[...] que l’éducation doit maintenir cette société entre l’homme et Dieu instituée par leur ressemblance et que [...] l’éducation a pour but cette société et est peut-être la définition même de l’homme.”

Projeto filosófico levinasiano: a Ética da Alteridade

Lévinas foi educado no seio de uma família judia. Desde cedo, a Bíblia Hebraica e o Talmude se constituíram em fontes de inspiração para seu pensamento. As leituras de Dostoievski (1821-1881) e Tolstói (1828-1910), entre outros autores russos, também o inquietaram. Sua infância e adolescência, devido às tribulações advindas da Grande Guerra, em 1914, e da Revolução Russa, em 1917, foram marcadas por constantes emigrações de sua família pelo território russo. Em 1923, transferiu-se para Estrasburgo, França, onde se formou em Filosofia. Nos anos de 1928 e 1929, o encontramos em Friburgo, Alemanha, onde segue curso com Husserl (1859-1938), fundador da escola fenomenológica.

Em 1930, Lévinas publicou sua tese de doutorado: *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*. A influência de Husserl, ao lado de Heidegger, será marcante em Lévinas. Questões como da fenomenologia, da intencionalidade e da intersubjetividade constituir-se-ão em importantes raízes epistemológicas. “Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr risco de avançar por intuições caóticas”.³⁵ Ainda em Friburgo, além de Husserl, nosso autor conheceu Heidegger. Influenciado pelos dois mestres, sobretudo por *Ser e tempo* de Heidegger – considerada principal obra heideggeriana –, Lévinas terá na ontologia um ponto de partida intelectual. Nas próprias palavras de Lévinas, há o reconhecimento de que “as noções heideggerianas da finitude, do estar-aí, do ser-para-a-morte, etc., permanecem fundamentais”.³⁶

Na primeira fase de seu pensamento, conhecida como *ontológica*, Lévinas não tematiza a questão da ética de forma explícita. De acordo com a observação de Costa, “o tema da ética só apareceu em forma de ligeiras insinuações em relação aos limites da ontologia”.³⁷ Entretanto, paulatinamente, Lévinas assumirá uma postura crítica e divergente em relação tanto a Husserl como a Heidegger. Nunca deixando de reconhecer a influência dos dois mestres, na solidificação de sua proposta filosófica, Lévinas foi abrindo seu próprio caminho.

³⁵ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000a, p. 22. Cf. FABRI, 2007, p. 27: “A crise contemporânea do humanismo é um tema que determinou, em grande medida, a orientação e a evolução dos pensamentos de Edmund Husserl e Emmanuel Lévinas. [...] Husserl morreu em 1938, Levinas em 1995. Apesar desse espaço de tempo, que os coloca em momentos específicos da cultura europeia do século passado, pode-se dizer que, do ponto de vista filosófico, é comum a ambos a preocupação com as relações entre ética e subjetividade, entre cultura e humanismo, e, sobretudo, entre filosofia e responsabilidade, num contexto histórico caracterizado pelo fim da metafísica e pelo predomínio de estruturas impessoais, que põem em jogo toda tentativa de afirmar a liberdade humana no curso da história.”

³⁶ LÉVINAS, 2000a, p. 33.

³⁷ COSTA, Márcio Luiz. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 69.

Os primeiros passos de ruptura com a ontologia começa a aparecer, de modo significativo, no escrito *De L'évasion (Sobre a Evasão)*, onde Lévinas questiona a ideia do primado do ser. Neste texto, escrito em 1935, nas vésperas dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, há um rompimento do filósofo francês-lituano com a concepção de um ser autossuficiente, aprisionado em si mesmo. A afirmação do ser não é apenas uma expressão banal. Diz Lévinas: “este termo que tomamos emprestado da linguagem da crítica literária contemporânea, não é apenas uma palavra da moda; é o mal do século. Não é fácil montar a lista de todas as situações da vida moderna em que ele se manifesta” (tradução própria).³⁸

Numa época em que a racionalidade se colocava como imperativo, em que nada podia ficar de fora, Lévinas intuía que era preciso ‘sair do ser’. A realidade da guerra e a pós-guerra permitiu conhecer a brutalidade do ser. Daí que não se trata apenas de um jogo de palavras, mas de uma situação que dizia respeito à realidade humana. “A necessidade de evasão – plena de esperanças, se são quimeras ou não, pouco importa – nos conduz ao coração da filosofia, permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (tradução própria).³⁹

Nas vésperas dos grandes massacres da Segunda Guerra Mundial que marcariam a história da humanidade, o pensador francês-lituano aponta para uma perda intelectual de sentido da relação humana com ideia do ‘ser em si’. Nesse singelo texto – *De l'évasion* –, em que o autor vislumbra a necessidade de sair da dinâmica do ser, há o prelúdio de que era preciso abandonar o primado da ontologia. O aprisionamento do humano no ser, na auto-afirmação do si mesmo, é descrito por Lévinas como um estado de mal-estar, em que há algo que resiste em permanecer no corpo e precisa ser expelido. Ou seja, diante do ‘ser em si’, há um estado nauseante, em que o eu está como que encurralado em si próprio. A ‘experiência do ser puro’ se revela numa perspectiva sufocante. Daí o sentido da *evasão*.⁴⁰

Em 1939, quando iniciou a Segunda Guerra Mundial, Lévinas, que se havia naturalizado francês (1931), foi convocado para o serviço militar, assumindo o posto de intérprete das línguas russa e alemã. Logo foi feito prisioneiro na Alemanha. Pela condição de

³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Montpellier : Fata Morgana, 1982, p. 94: “Ce terme que nous empruntons au langage de la critique littéraire contemporaine n'est pas seulement un mot à la mode; c'est un mal du siècle. Il n'est pas aisé de dresser la liste de toutes les situations de la vie moderne où il se manifeste.”

³⁹ LÉVINAS, 1982, p. 99: “Par là le besoin de l'évasion – plein d'espoirs chimériques ou non, peu importe – nous conduit au coeur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant que'être.”

⁴⁰ Cf. LÉVINAS, 1982, p. 116. Para PIVATTO, Pergentino. Ética e alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (org.). *Correntes da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 87, “os primeiros ensaios levinasianos fenomenologizam um eu enclausurado no círculo do ser e da identidade. As tentativas empreendidas para forçar as portas de sua prisão e o fracasso dos esforços mostram um eu que esbarra por todos os lados com o puro existir e com sua identidade. A alternativa da evasão afigura-se inviável, pois a consciência intencional percebe-se adequada a tudo, nada lhe é ‘exterior’ nem conduz para além dos horizontes do ser.”

ser soldado francês, acabou recebendo um tratamento diferenciado dos demais judeus e não foi enviado a um campo de concentração, mas para uma prisão militar (Hannover, Alemanha), onde foi obrigado a realizar trabalhos forçados. Boa parte de sua família, que se encontrava nesse período na Lituânia, foi massacrada. Sua esposa e filha, escondidas num mosteiro, conseguiram escapar da morte. Recebeu soltura somente no final da guerra, em 1945.

Alguns meses após o seu retorno do cativo, Lévinas foi nomeado diretor da École Normale Israelite Orientale (ENIO), cargo que exerceu até 1961, quando foi designado professor da Universidade de Poitiers. A ENIO foi uma escola ligada à Aliança Israelita Universal (AIU).⁴¹ Na década de 30, Lévinas já havia trabalhado como funcionário administrativo pedagógico da Aliança. Ao lado da função diretiva, também foi professor de filosofia. Goldstein, que trabalhou como assistente de Lévinas, na ENIO, testemunha que a escola foi o cenário ideal para que Lévinas pudesse levar adiante seus ensinamentos éticos.⁴² Recebendo tanto meninos como meninas, provenientes de diversas partes da região mediterrânea, essa instituição educativa funcionava em regime de internato.

Em prol do desenvolvimento das crianças e dos jovens que eram acolhidos pela escola, Lévinas buscou formar uma equipe de educadores e funcionários capazes de responder com competência e espírito de desprendimento. Seja como professor de filosofia, seja como diretor, nosso pensador procurou imprimir um ambiente de estudo que estimulasse o desejo dos alunos pela aprendizagem. Preocupava-se com cada detalhe da vida escolar e, em relação aos funcionários e professores, sua atenção ia além do local de trabalho. Em palavras de Goldstein, quando um funcionário lhe agradecia pela oportunidade de ser ouvido em suas dificuldades, Lévinas lhe respondia: “obrigado por me permitir ajudá-lo”.⁴³ Encontram-se aí, portanto, os indicativos do Lévinas ‘educador’, que procurou assumir, na prática, uma postura coerente com a reflexão que vinha desenvolvendo.

⁴¹ Cf. CRITCHELEY, Simon. Emmanuel Lévinas: un inventario dispar. In: CHICO, David Pérez; RAMOS, Moisés B. (orgs.). **Un libro de huellas**. aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas. Madrid: Trotta, 2004, p. 318. Cf. LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 71, “tratava-se de emancipar os israelitas nos próprios países onde residiam sem serem reconhecidos como cidadãos. [...] Muito rapidamente essa atividade se tornou obra escolar”. Ativa até os dias de hoje, a AIU buscou promover a tradição judaica de forma tolerante e aberta ao mundo moderno. De acordo com seu *website*, disponível em: <<http://www.aiu.org>>; acesso em: 09 jan. 2010, a Aliança é uma organização de abrangência internacional. Sua forma de atuação se dá sobretudo nos campos educativo e cultural. Os direitos humanos e o diálogo inter-religioso são bandeiras defendidas por essa organização judaica.

⁴² Cf. GOLDSTEIN, Thérèse apud HANSEL, Georges. Le témoignage de Thérèse Goldstein. Assistente d’Emmanuel Levinas. **Colloque un siècle avec Levinas**: Un humanisme pour l’avenir, Centre Communautaire de Paris, jan. 2006. Disponível em: <http://ghansel.free.fr/Therese_Goldstein.html>; acesso em: 09 jan. 2010.

⁴³ Cf. GOLDSTEIN apud HANSEL, 2006.

Nos anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial, encontraremos Lévinas aprofundando seus estudos do Talmude (Talmud),⁴⁴ em suas línguas originais (hebraico e aramaico). No aprofundamento do viés mosaico-profético, está a importante influência de Franz Rosenzweig (1886-1929), filósofo e teólogo judeu nascido na Alemanha, com cujo pensamento Lévinas havia começado a tomar contato em 1935. A compreensão levinasiana da filosofia como religião ou ética, sem que isto constitua uma filosofia religiosa, ou mesmo uma filosofia da religião, tem origem nesse autor. O mesmo acontece com a noção hegeliana de totalidade, à qual Lévinas se opõe: “no que me diz respeito, foi na filosofia de Franz Rosenzweig, que é essencialmente uma discussão de Hegel, que encontrei pela primeira vez uma crítica radical da totalidade”.⁴⁵

A Ética da Alteridade é a convergência de um pensador que foi sensível aos ensinamentos contidos nos textos da Escritura hebraica. Como indica Bucks, “a mensagem de Israel não é alheia ao coração humano que, de certa forma, já espera por ela. Toda filosofia de Levinas procura explicitar as condições prévias para entender a Escritura”.⁴⁶ Como resultado de suas reflexões talmúdicas e de sua preocupação com temas judaicos, diversos trabalhos de cunho confessional foram publicados, dentre os quais destaco: *Difficile liberté: essai sur le judaïsme* (1963/1976), *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L’au-delà du verset: lectures et discours talmudiques* (1982).

Se por um lado as incursões levinasianas pela tradição judaica devem ser compreendidas no âmbito que se pode dizer religioso, isso não quer dizer que elas estejam desconectadas com o projeto filosófico. Lévinas, conforme observa Costa, “considera que o crente que adota uma determinada razão religiosa pode investigar uma razão mais originária que a religiosa e comunicá-la filosoficamente”. Ou seja, “ele se aproxima do versículo para investigar a antiga sabedoria e para ilustrar o fenomenologicamente investigado e posto a descoberto. Em nenhum momento pretende usá-lo para provar algo com ele”.⁴⁷

Lévinas não foi um autor meramente criticista. Ele não compactua com posicionamentos do tipo niilista. As experiências da infância, as leituras da juventude, a vivência da tradição judaica, conjugadas com os estudos filosóficos e talmúdicos, mantêm seu

⁴⁴ Cf. BUCKS, René. **A Bíblia e a ética**: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 1997, p. 41-42, “houve nessa época uma verdadeira renascença do judaísmo, consistindo numa volta às próprias fontes, à literatura rabínica do Talmude, como acesso autenticamente judaico às Escrituras Sagradas. Essa ‘conjunção insólita de textos e homens’ é essencial, segundo Levinas, nesse processo de recuperação da identidade judaica. Sobretudo na França foram surgindo já desde 1933 escolas judaicas, casas de estudos talmúdicos como havia na Europa oriental.”

⁴⁵ LÉVINAS, 2000a, p. 67.

⁴⁶ BUCKS, 1997, p. 43.

⁴⁷ COSTA, 2000, p. 47.

pensamento instigado pela questão da vida, numa direção propositiva e esperançosa. Não obstante a profunda influência de filósofos como Husserl e Heidegger, o seu *insight* concernente ao primado da ética enquanto filosofia primeira procede de outra fonte, Com efeito, fiel às suas raízes judaicas, Lévinas formula uma proposta filosófica inspirado na tradição mosaico-profética.⁴⁸

O tema da ética, que nos primeiros escritos aparecia de forma tangencial, passa a adquirir *status* de uma filosofia que se diferenciaria da ontologia. Nas obras *De le'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre*, ambas publicadas em 1947, nosso autor reflete a questão da ética, articulando-a com a temática da alteridade. Nesses textos começam a se inserir temáticas como da temporalidade, da feminilidade, da erótica, da fecundidade. Mas, a obra que demarcará a maturidade intelectual levinasiana, quando o autor já tinha 55 anos de idade, será *Totalité et infini, essai sur l'exteriorité* (1961), que é a tese de doutorado em letras. Essa obra filosófica, escrita no mesmo período que Lévinas foi nomeado professor da Universidade de Poitiers, é considerada como uma das mais importantes do século XX. E um desses reconhecimentos vem de Derrida (1930-2004), para o qual, *Totalidade e infinito* marca um ensinamento de hospitalidade e acolhida.⁴⁹

A partir de *Totalidade e infinito*, o conjunto da obra levinasiana pode ser definitivamente reconhecido como Ética da Alteridade. O rosto de outrem toma um sentido que toca ao eu de forma incontornável. Por um lado, a ética conduz Lévinas a uma crítica frontal à ideia de *totalidade*, na qual a filosofia ocidental encontrou guarida em favor de seu culto ao *mesmo*.⁵⁰ A totalidade é o discurso e a prática de uma cultura do domínio do eu sobre o outro, do saber tomado como absoluto. Por outro lado, a ética compõe o horizonte, a partir do qual, Lévinas aponta para o rosto do outro como sentido de uma fissura na ordem da totalidade. Em sua nudez, o rosto do outro se apresenta como uma interpelação a mim dirigida, abrindo-me para a exterioridade, à transcendência, numa palavra, ao *infinito*.

⁴⁸ Cf. MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 21: “Não poucas vezes, Levinas encontra sua inspiração além da filosofia para explicitar a ética da alteridade. A tradição bíblico-talmúdica foi uma dessas fontes inspiradoras (Thorá e Profetas). O outro levinasiano é, em primeiro lugar, o mais desrespeitado: o órfão, o estrangeiro e a viúva (Ex 22.20-22; 23.9; Dt 24.17-18; Is 1.17; 10.1-2; Am 5.24), é aquele que suplica por um naco do meu pão (Is 58.7).”

⁴⁹ Cf. DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 35.

⁵⁰ A categoria ‘*mesmo*’, importante em Lévinas, remete ao *Timeu* de Platão. Segundo LÉVINAS, 2002a, p. 155, “o círculo do *mesmo* engloba ou compreende o círculo do *outro*”. Na afirmação do *mesmo*, denota-se o movimento do eu que tende integrar ou reduzir o outro à imanência. Nesse eu, encontra-se também o *mesmo* de uma cultura, de uma instituição, de um Estado, assim por diante, que se alimentam da lógica imperialista, seja ela explícita ou não. Entretanto, Lévinas, ao salientar essa tensão entre o *mesmo* e o *outro*, não propõe uma dicotomia do tipo bem contra o mal. A partir da ética, a relação inter-humana pressupõe o encontro face a face, em que há o *eu* e o *outro*. Em sua singularidade, o *mesmo* é interpelado para abrir-se ao *outro*, numa relação de hospitalidade, sem indiferença. Ainda sobre essa questão do *mesmo*, remeto-me a LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 15.

Em 1964, Derrida apresenta o ensaio *Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*. Derrida foi um dos primeiros pensadores a se debruçar sobre a obra de Lévinas. Além de propor reflexões, as análises derridarianas teceram algumas interrogações. Basicamente, Derrida compreendeu que Lévinas, não obstante ter aberto passagem para além da ontologia – “é a essa profundidade que o pensamento de Emmanuel Lévinas nos faria tremer. No fundo da secura, no deserto que cresce, esse pensamento que não quer mais o ser, por fundação, faz-nos sonhar com uma desmotivação e com uma desposseção inauditas”⁵¹ –, enredou-se numa linguagem filosófica ainda sob os auspícios do ser.⁵² Mas, vale aqui a observação de Souza:

A insuficiência de uma palavra ou o modelo discursivo não conduz necessariamente, porém, à insuficiência do *desdobrar* de uma intuição [...]. Apenas quando se mantém à vista a concepção linguística ampla de Levinas, é que se torna possível perceber como se podem utilizar termos ‘ontológicos’ no discurso ético.⁵³

Em todo caso, as observações derridarianas foram levadas a sério por Lévinas. Tanto é que, a partir de sua segunda obra-mestra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Lévinas reinvidica uma linguagem ‘de outro modo que ser’.⁵⁴ Desde então, o ser humano é assim apresentado: “ser humano significa: ‘viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num ‘de outro modo que ser’.”⁵⁵ O intrigante título ‘*Outramente*’ indica uma linguagem que aponta para a irreduzibilidade do humano à lógica essencialista. Tal mudança foi reconhecida pelo próprio autor francês-lituano, quando, no prefácio da edição alemã de *Totalidade e infinito*, declara:

Autrement qu'être or au-delà de l'essence já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética [teoria das essências] – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer, para evitar que sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia. [...] Por outro lado [...], a noção ética geral de justiça é evocada nas duas situações indiferentemente.⁵⁶

Servindo-se de metáforas e hipérboles, os temas abordados anteriormente são recolocados numa linguagem peculiar, em que a ética é definitivamente assumida como

⁵¹ DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 116.

⁵² Cf. DERRIDA, 2009, p. 155.

⁵³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 92 (n. 147).

⁵⁴ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser**: o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme, 2003a.

⁵⁵ LÉVINAS, 2000a, p. 92.

⁵⁶ LEVINAS, 1997, p. 281-282. No dizer de COSTA, 2000, p. 145, as pretensões levinasiananas, em *Outramente que ser*, podem ser resumidas nessas quatro proposições: “a) a subjetividade é a via de escape da ontologia; b) a identidade do sujeito abre espaço para a substituição do um-pelo-outro; c) o sujeito está sempre suscetível e exposto ao traumatismo da substituição como passividade originária; d) é preciso fundar a práxis e o saber interior ao mundo, nesta suscetibilidade”.

condição de sua reflexão filosófica. *Essência e desinteresse, dito e dizer, sensibilidade e proximidade, subjetividade e substituição, testemunho e profetismo*, dentre outros, são os temas abordados por Lévinas ao longo de *Outramente que ser*. Nas palavras de Costa, pode-se dizer que “Lévinas se revela como um mago da ‘escritura’: anuncia, enunciando numa ‘linguagem do inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito’”.⁵⁷

Como assinalado acima, uma característica da obra levinasiana é a frequente utilização de metáforas e hipérboles. Longe de ser um mero recurso retórico, como parece entender Hutchens, quando censura que “[...] Lévinas entrega-se a tempestades de hipérboles”,⁵⁸ o autor propõe uma forma de desenvolver os conceitos, a partir da perspectiva da alteridade. Lembrando Ricoeur, “a metáfora não é um ornamento do discurso. A metáfora tem mais do que um valor emocional. Comporta uma *informação nova*. [...], a metáfora diz algo de novo sobre a realidade”.⁵⁹ Por esse viés, como se pode inferir, o discurso que se desenrola como *Ética da Alteridade* soa de forma dissonante ao saber tradicional.

A intuição original de que era preciso sair do clima ontológico ou sair do *em si mesmo*, implicará numa permanente travessia. As alterações operadas por Lévinas e que se farão presentes na sua segunda obra-mestra, concernem mais a forma de pronunciar seu pensamento e, por isso, não suprimem o sentido do caminho realizado desde seus primeiros trabalhos, na década de 30. *Outramente que ser* demarca uma radicalização da *Ética da Alteridade* que em *Totalidade e infinito* e, inclusive, em trabalhos anteriores, é apresentada e articulada. Daí, por exemplo, o sentido do advérbio *outramente*, em que o autor indica a radicalidade do conceito de alteridade.

Boa parte dos livros de Lévinas, com exceção de *Totalidade e infinito*, constitui-se em compilação de artigos, ensaios e estudos desenvolvidos separadamente.⁶⁰ Daí que sua obra não pode ser caracterizada conforme o esquema tradicional do tipo linear-dialético, em que se poderia determinar, de forma progressiva, um começo, meio e fim. De acordo com Ribeiro Júnior, “[...] a filosofia, para Levinas, é considerada o exercício de uma constante interrupção

⁵⁷ COSTA, 2000, p. 145.

⁵⁸ HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 13.

⁵⁹ RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 172. Ainda RICOEUR, 2006, p. 197, sobre o aspecto da hipérbole: “A hipérbole é outra forma de intensificação: ‘amai vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam’. Como o paradoxo, a hipérbole é concebida ‘para ejetar o ouvinte para fora do projeto de fazer uma continuidade de sua vida’. Mas enquanto o humor e o desprendimento podem afastar-nos totalmente da realidade, a hipérbole nos reconduz ao coração da existência. O desafio da sabedoria convencional é, ao mesmo tempo, uma ‘maneira de viver’. Essa intensificação pelo paradoxo e pela hipérbole nos fornecerá uma chave importante para a interpretação das parábolas como poemas da fé.”

⁶⁰ Além das obras já destacadas, as quais sinalizam os diferentes momentos do processo de maturação do pensamento levinasiano, cito ainda os seguintes trabalhos: *Humanisme de l'autre homme* (1972), *De Dieu qui vient à l'Idée* (1982), *Ethique et infini* (1982), *Hors sujet* (1987), *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (1991), *Dieu, la mort et le temps* (1993), *Les imprévus de l'histoire* (1994).

do discurso enquanto ela é definida como um ‘diálogo de muitas personagens a serviço da transcendência’⁶¹. Seguindo com Ribeiro Júnior, o pensamento levinasiano se desenvolveu em três perspectivas: escritos sobre os filósofos, escritos sobre o judaísmo e lições talmúdicas, escritos filosóficos pessoais. A obra levinasiana pode ser compreendida como sendo uma intriga entre esses três tipos de escritos, que se manifesta como uma espiral. Por conseguinte,

Levinas dá um passo enunciando certos aspectos de seu pensamento ético-teológico e depois volta ao ponto de partida, embora jamais ao mesmo nível no que havia iniciado sua investigação. Essa característica é fundamental para compreender por que uma leitura meramente temática ou sincrônica da obra do autor corre o risco de reduzir seu pensamento a uma repetição sem fim das mesmas ideias.⁶²

Lévinas, ao longo de sua caminhada acadêmica, estabeleceu intermitentes diálogos. Sua obra testemunha o encontro com diversas perspectivas do pensamento ocidental.⁶³ Desde já, entendo que uma crítica como a de Hutchens, dando conta que “Lévinas escreveu muitos livros repetitivos”⁶⁴, é difícil de ser sustentada. Com efeito, é mais pertinente afirmar, com Poirié, que a obra levinasiana foi gestada com paciência, prudência e persistência:

Em cinquenta anos de reflexão e de leituras, Lévinas produziu uma quinzena de obras. Pensador paciente, prudente porém obstinado, prefere tratar totalmente – infinitamente – de alguns temas que lhe são caros, mais do que abelhar aqui e acolá e falar sobre tudo e nada. De livro em livro, de texto em texto, interroga o ser, o rosto, Deus, o homem, o outro, a morte e o amor, edificando uma moral que é, assim como ele mesmo escreve, ‘como a sabedoria do amor’.⁶⁵

Seguindo a sugestão de Ribeiro Júnior, é possível identificar três momentos significativos no processo de maturação da obra levinasiana. O primeiro, que se refere aos escritos de 1929 a 1951, é o *período ontológico*; o segundo é o *metafísico*, que corresponde aos escritos de 1952 a 1964; por fim, de 1964 a 1995, o terceiro período chamado *ético*. Essa periodização proposta por Ribeiro Júnior não segue tanto uma ordem cronológica, mas o itinerário da temática e problemática filosóficas trabalhadas por Lévinas e que, nesse processo, o próprio sentido do teológico se foi fazendo presente. Resumidamente, Ribeiro Júnior caracteriza assim esses três períodos:

⁶¹ RIBEIRO JÚNIOR, Nilo Ribeiro. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005, p. 131.

⁶² RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 22.

⁶³ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 126: “Fora dos mestres da fenomenologia [Husserl, Heidegger, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty], eu li sobretudo os textos nos quais M. Chouchani [textos talmúdicos], isto me parecia muito mais importante. Há lembranças de Leon Brunschvicg, mas houve e há Blanchot, Jean Wahl, Ricoeur, Derrida e também Vassili Groddman e o romancista israelense Agnon.”

⁶⁴ HUTCHENS, 2007, p. 13.

⁶⁵ POIRIÉ, 2007, p. 13.

O *período ontológico* caracteriza-se pela tentativa de procurar realizar a ‘evasão do ser’. Quase no fim desse período [...], a ética é apenas nomeada como a situação ética do face-a-face com o outro. [...] A teologia assume o caráter de um ‘silêncio sobre Deus’ até que a antropologia do autor tenha sido articulada em intrínseca relação com a situação ética do encontro com o Rosto do Outro.

O *período metafísico* corresponde já à maneira como se dá a ruptura com a ontologia através da relação ética com o Rosto do Outro, batizada como metafísica. [...] Levinas aprofunda sua antropologia criacional precisando-a em termos da *criação-revelação* no contato e na proximidade com a palavra do Outro. [...] Teologicamente falando, esse período corresponde ao discurso ‘com’ Deus, uma vez que Deus emerge no contato/proximidade com o Rosto do Outro.

O *período ético* se identifica com o abandono da linguagem ainda ontológica do segundo período. A relação com o Outro conduz o filósofo a radicalizar sua antropologia como redenção. O Rosto que era Outro é agora o Outro como linguagem. O Outro é o próximo, e que, de tão próximo, conduz a um desinteressamento radical do sujeito egolátrico, submetido a uma espécie de contágio patológico do ‘eu’ pelo Outro. A situação ética é a situação da *proximidade*, da *responsabilidade*, que desemboca na *substituição* pelo outro. [...] o discurso sobre Deus é uma palavra profética do homem exposto, obcecado, refém do Outro e que diz ‘Eis-me aqui’. Falar sobre Deus é testemunhá-lo na substituição pelo Outro.⁶⁶

Independentemente das nuances que os três períodos levinasianos assumem, há um fio condutor ou um núcleo comum, a partir do qual Lévinas desenvolve suas ideias, que é a questão do outro. Desde seus primeiros escritos, Lévinas buscou conduzir sua reflexão em torno do tema da alteridade, que aos poucos se foi revelando como horizonte ético. No entender de Costa, a leitura progressiva das principais obras de Lévinas permite perceber que “na arquitetura de seu pensamento a ética surge progressivamente como tema central, até ser definitivamente estabelecida como filosofia primeira”.⁶⁷ Desde já, é importante considerar que a ética levinasiana não se subordina ao teórico, nem se reduz a uma reflexão sobre o sentido da vida. No dizer de Sebbah, “ao designar a ética como ‘filosofia primeira’, Lévinas não utiliza o sentido tradicional atribuído à filosofia que incide sobre o fundamento, mas pretende traduzir o seguinte: é somente a partir da atitude ética que o aparecer [de outrem] significa”.⁶⁸

A ética como filosofia primeira anuncia um novo paradigma cultural. Se na tradição filosófica e cultural do Ocidente o amor à sabedoria – o ‘conhece-te a ti mesmo’ délfico – foi celebrado como ideal de vida a ser perseguido, em contrapartida, a partir de Lévinas, outra sabedoria é auscultada e apresentada como sentido primordial do humano: ‘ama o próximo como a ti mesmo’. Trata-se da ‘sabedoria do amor a serviço amor’,⁶⁹ em que o sentido do

⁶⁶ RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 22-23.

⁶⁷ COSTA, 2000, p. 19.

⁶⁸ SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 78.

⁶⁹ Cf. LÉVINAS, 2003a, p. 243. De acordo com Ribeiro Júnior, a categoria do amor, na perspectiva propriamente ética, desdobra-se a partir do terceiro período da obra levinasiana. Ou seja, cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 325, “a nova semântica da palavra ética é determinada pela subjetividade como amor responsável ou linguagem pré-original do ‘Eis-me’ diante do outro. Assiste-se, portanto, à transformação semântica da palavra amor a ponto de a ética

humano é significado na insubstituível responsabilidade ética do eu para com o outro. A ética não é apenas uma extensão do ser, mas uma óptica a partir da qual a vida é existenciada. Para além de uma totalidade oxidante, o rosto do outro aponta para a perspectiva do Infinito.

A Ética da Alteridade foi elaborada em íntima conexão com o ethos da cultura judaica. Ao propor um “humanismo” aberto ao Infinito, responsável pelo outro humano, a condição filosófica de Lévinas transborda seus contornos, implicando outras dimensões do conhecimento que perfazem nossa cultura, como a teologia, a educação, a psicologia, a antropologia.⁷⁰ No contexto latino-americano, a Ética da Alteridade foi importante para a ‘hermenêutica da libertação’, fazendo-se presente em pensadores como Enrique Dussel.⁷¹ Também no Brasil, o pensamento levinasiano vem inspirando importantes estudos, graças às contribuições pioneiras de Pergentino Pivatto, na perspectiva filosófica, com a tese *La relation à la transcendance dans l’oeuvre d’Emmanuel Lévinas* (1980), e de Luiz Carlos Susin, no campo teológico, autor de *O homem messiânico: introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas* (1984).⁷²

Se, por um lado, Lévinas tem influenciado diversas áreas do conhecimento, por outro lado, é importante considerar que ainda prepondera, em termos de volume de pesquisas e publicações, pelo menos na realidade brasileira, a perspectiva filosófica. No âmbito da teologia, também se encontram diversos estudos de envergadura. Entretanto, quando se olha para o campo da educação, a Ética da Alteridade é um tema restrito a algumas iniciativas,⁷³ indicando que há ali ainda um significativo caminho a ser percorrido.

levinasiana poder ser identificada à ética como amor. Abandona-se a concepção do amor da filosofia ocidental associada ao saber, à erótica ou à caridade. Na ética do dom ao rosto humano, o amor deixa de estar referido ao auto-erotismo, à auto-afecção e ao compadecimento do sujeito por sua causa.”

⁷⁰ É o que se constata, por exemplo, na internet, onde se encontram diversos *sites* dedicados ao pensamento levinasiano, em diversas áreas do conhecimento, contendo amplas bases de pesquisas, tais como: a) INSTITUT D’ETUDES LEVINASSIENNES. Disponível em: <<http://levinas.fr>>; acesso em: 08 dez. 2009; b) SCHAEFER, Gerard (org.). **Espacethique**: Emmanuel Levinas. Disponível em: <<http://espacethique.free.fr>>; acesso em: 08 dez. 2009; c) ATTERTON, Peter (org.). **The Emmanuel Levinas Web Page**. Disponível em: <<http://www.levinas.sdsu.edu/index.htm>>; acesso em: 08 dez. 2009. Como um importante centro de irradiação do pensamento levinasiano, encontra-se o Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de Emmanuel Lévinas (CEBEL), o qual tem sua sede na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS – Porto Alegre). Dentre os integrantes do CEBEL, além de Pergentino Pivatto e Luiz Carlos Susin, que foram responsáveis por introduzir o pensamento de Lévinas em solo brasileiro, destaque também Bucks, Cintra, Costa, Fabri, Kuiava, Lobo, Melo, Menezes, Pelizzoli, Ribeiro Júnior, Ruiz, Sidekum, Souza. O CEBEL conta com um sítio na internet, disponível em: <<http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/>>; acesso em 08 dez. 2009.

⁷¹ Cf. DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995, p. 17-18.

⁷² Além de *O homem messiânico* de Susin, para a reflexão teológica, levando em conta suas publicações, estão os trabalhos de Bucks, *A bíblia e a ética* (1997), e Ribeiro Junior, *Sabedoria da paz* (2005) e *Sabedoria de amar* (2008).

⁷³ Reunindo textos que foram apresentados no II Seminário Internacional Lévinas e Educação, ocorrido em Passo Fundo (2007), destaque CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; DALMAS, Giovana. **Ética, educação e direitos humanos**: estudo em Emmanuel Levinas. Passo Fundo: IFIBE, 2008. Outra publicação que

O encontro com o pensamento de Lévinas

Como diz o poeta sevilhano António Machado, que recorro de memória, ‘para o caminhante, não há caminho. Faz-se caminho ao andar’. Acredito que a vida é um caminho a ser construído passo a passo, em constante aprendizagem que é oportunizada pelas diferentes interações que vamos estabelecendo cotidianamente. O meu encontro com pensamento de Lévinas não foi fruto de um mero acaso ou de uma escolha aleatória. A partir de uma perspectiva bem levinasiana, dou-me conta de que, em cada passo desse processo, em que o itinerário da vida se faz no próprio ato de caminhar, há a diversidade de cada rosto que se fez singelamente próximo e me possibilitou o aprender com o outro.

Sou membro do Instituto dos Irmãos das Escolas Cristãs⁷⁴. Esta instituição foi fundada por São João Batista de La Salle, na França, em 1680, e tem por carisma oferecer educação humana e cristã especialmente a jovens e crianças que vivem em contextos de pobreza. Da França, a obra lassalista se expandiu para outros países (hoje, em torno de 80), inclusive para o Brasil (1907). As formas de atuação educativa também se ampliaram: escolas de ensino básico, ensino superior, educação popular, pastoral da juventude, formação de professores e lideranças comunitárias, ensino profissionalizante, e assim por diante.

Minha história com os lassalistas tem início em 1988, quando ingressei no Juvenato La Salle de Carazinho (casa de formação lassalista). Em 1993, no Centro Educacional La Salle de Canoas, concluí o curso de Magistério e desde então venho exercendo o ministério de educador e de assessor da Pastoral da Juventude Estudantil. Como educador, tive a oportunidade de trabalhar em diversas escolas lassalistas nos estados do Rio Grande do Sul (Esteio, Caxias do Sul, Pelotas e Porto Alegre), de Santa Catarina (São Miguel d’Oeste) e no Distrito Federal (Núcleo Bandeirante). O fato de ter atuado em diversos lugares oportunizou-me conhecer variadas culturas, experiência esta bastante enriquecedora. O exercício do magistério, a animação pastoral e a direção são as três principais atuações que assumi nas diferentes comunidades educativas para as quais fui designado.

pode ser salientada, em que o autor, à luz do pensamento levinasiano, discute a obra freireana, é CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Paulo Freire entre o grego e o semita: educação: filosofia e comunhão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. Ainda no campo da educação, em nível de doutorado, destaco os seguintes estudos: MIRANDA, José V. A. **Ética da alteridade e educação**. 2008, 188 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2008; GUEDES, Edson C. **Alteridade e diálogo: uma meta-arqueologia da educação a partir de Emmanuel Lévinas e Paulo Freire**. 2007, 210 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pósgraduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

⁷⁴ Nome oficial do Instituto no Brasil. Os Irmãos são mais conhecidos como lassalistas, ou Irmãos de La Salle. Atuam em obras educativas nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Pará, Maranhão, Amazonas, São Paulo, Rio de Janeiro, Tocantins, Paraná, Mato Grosso e no Distrito Federal.

Aspecto importante a ser destacado é minha atuação, desde 1994, na área pastoral, particularmente com a Pastoral da Juventude Estudantil (PJE). É uma pastoral ligada à Igreja Católica e tem raízes na antiga Juventude Estudantil Católica (JEC), fruto da Ação Católica. Interessante registrar que a PJE é uma organização protagonizada pelos próprios jovens e que os educadores exercem a missão de assessoria. Em seu Marco Referencial, os jovens expressam que “a PJE acredita que o estudante é o sujeito dessa Pastoral. Existem diversos tipos de protagonismo, inclusive do assessor, mas não existe PJE autêntica se o estudante nela engajado não assume sua responsabilidade pela PJE”.⁷⁵

Da trajetória acadêmica realço os seguintes momentos: Curso de Pastoral Catequética (1995 – Unilasalle); Licenciatura em Filosofia (2003 – UCS); Pós-Graduação *Lato Sensu* em Formadores para Vida Religiosa e Sacerdotal (2005 – Unilasalle). O conceito de alteridade como horizonte de reflexão e pesquisa no âmbito da práxis educativa, preocupação desta tese, corresponde ao próprio itinerário de vida construído enquanto educador e estudante. Adorno, Marcuse e Dussel na perspectiva filosófica, Freire na educação, L. Boff na Teologia, entre outros pensadores da perspectiva humanista libertadora, ajudaram-me a adquirir uma postura mais crítica diante da realidade e da própria prática enquanto educador. No entanto, foi o pensamento de Lévinas, com o qual comecei a tomar contato durante a graduação em Filosofia, que despertou um interesse especial.

A leitura dos textos levinasianos despertou-me para a questão da alteridade. O questionamento pelo lugar do outro nos processos educativos começou a ser uma pergunta a instigar-me. Afinal, como o rosto do outro humano que se encarna no educando e no educador é acolhido na realidade educativa? Assim, a possibilidade de pensar o conceito da alteridade no âmbito educativo, em que a solidariedade, a justiça, a acolhida ao outro sejam assumidos como parte do processo de humanização, tornou-se uma temática a ser aprofundada.

A temática e o enredo

Retomando a temática desta tese, o meu interesse é pelo conceito de alteridade em Lévinas e suas possíveis decorrências para uma proposta educativa libertadora. De forma mais precisa, a problemática que orienta esta pesquisa consiste em perguntar: qual é o conceito de alteridade em Lévinas e qual seu alcance para a práxis educativa libertadora?

⁷⁵ PASTORAL DA JUVENTUDE ESTUDANTIL (PJE): **Marco referencial da Pastoral da Juventude Estudantil**: nossa vida, nossos sonhos. [S.I.: s.n.], 2005, p. 98.

Quando me refiro à educação libertadora, tenho em vista o significado de libertação presente em Freire (1921-1997): “a libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis, que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo.”⁷⁶ Outrossim, pelo viés levinasiano, pretendo explicitar que o conceito de alteridade implica uma proximidade com a experiência do êxodo bíblico. Experiência essa que foi fundamental para a formação do povo israelita. Mas, para além das circunstâncias culturais e históricas, o êxodo condiz com uma experiência antropológica de humanização. O êxodo demanda a condição ética, em que o sujeito se encontra interpelado pelo rosto do outro – daí o sentido educativo – para um sair de si mesmo. É o eu para o outro, como sensibilidade hospitaleira. É abertura, acolhida, não indiferença para com o outro. Eis o sentido do êxodo ético que ressoa a sabedoria do amor – sabedoria a serviço do outro –, assim anunciado pela tradição bíblica: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19.18). É nesse sentido que, à luz do conceito de alteridade, proponho uma reflexão ética que diga respeito à educação libertadora.

A contribuição que pretendo oferecer, mediante esta pesquisa, consiste em abordar o conceito de alteridade levinasiano, apontando a possibilidade de uma ética educacional, em que os sujeitos implicados são interpelados a um movimento de êxodo, um sair de si para o outro. Em outras palavras, enquanto tese, proponho que o conceito de alteridade levinasiano, na medida em que seu sentido é irrigado pela sabedoria bíblico-talmúdica, tem uma demanda ética, perpassada pela *sabedoria do amor*, que diz respeito à educação.

A expectativa é a de que o esclarecimento do conceito de alteridade levinasiano permitirá refletir a educação a partir de um horizonte teológico. Mas, para isso, além de aprofundar o próprio conceito de alteridade, será preciso indagar pelo significado do teológico. Por isso, o esforço dessa investigação consiste também em mostrar que o teológico está implicado na condição ética. Do mesmo modo, permeando pelas dimensões da filosofia, da educação e da teologia, a abordagem do conceito de alteridade, nesta tese, oferece um enfoque *transdisciplinar*, no sentido que foi definido por Assmann:

Enfoque científico e pedagógico que torna explícito o problema de que um diálogo entre diversas disciplinas e áreas científicas implica necessariamente uma questão epistemológica. A transdisciplinariedade não pretende, de forma alguma, desvalorizar as competências disciplinares específicas. Ao contrário, pretende elevá-las a um patamar de conhecimentos melhorados nas áreas disciplinares, já que todas elas devem embeber-se uma nova consciência epistemológica, admitindo que é

⁷⁶ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 41. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005, p. 77.

importante que determinados conceitos fundantes possam transmigrar através (*trans*) das fronteiras disciplinares.⁷⁷

Desenvolvo a tese em seis capítulos, assim dispostos:

No primeiro capítulo – *a alteridade como perspectiva do humano* –, discorro sobre o conceito de alteridade, que Lévinas articula sobremaneira em sua obra-mestra *Totalidade e infinito*. O esforço consiste em esclarecer e anunciar a Ética da Alteridade levinasiana como uma perspectiva de resposta propositiva para os anseios da humanidade atual. No encontro com o rosto do outro, cada ser humano é interpelado em sua condição ética, isto é, em sua condição de responsabilidade pelo próximo que se apresenta. Em suma, trata-se de externar o conceito de alteridade como perspectiva humanizante.

Na segunda etapa – *a epifania do rosto como interpelação ao êxodo ético* –, a questão teológica será a preocupação. A intenção consiste em refletir pelo lugar do teológico na obra levinasiana e, ao mesmo tempo, explicitar o conteúdo antropológico contido na experiência do êxodo. A manifestação do outro, assim como na epifania bíblica da *sarça ardente*, interpela o sujeito (eu) para um sair de si mesmo, como possibilidade de ir ao encontro do outro, numa perspectiva ética. E isso implicará, conforme será desdobrado nos últimos capítulos, pensar a educação como possibilidade de fomentar uma sensibilidade ética do encontro inter-humano.

No terceiro movimento, intitulado *totalidade e infinito: razões culturais contrastantes*, o exercício consiste em estudar o contexto cultural, evidenciando que uma cultura ética, hospitaleira ao outro, ou uma cultura da totalidade, em que predomina a negação da alteridade, são dinâmicas que se inserem num processo de aprendizagem. Trata-se de explicitar o processo de formação cultural greco-ocidental em contraste com o *ethos* presente na cultura semita, mostrando que a sensibilidade ética ou a sua ausência implicam, no fundo, processos educativos. Um autor que estudou a fundo a formação cultural tanto hebraica (semita) como greco-ocidental (indo-europeia) é Dussel. Nascido na Argentina (1934), Dussel desenvolveu a Ética da Libertação a partir da realidade latino-americana, tendo em Lévinas

⁷⁷ ASSMANN, 2007, p. 182. Atente-se que a transdisciplinariedade não se confunde com os significados de interdisciplinaridade ou de multidisciplinaridade. Cf. ASSMANN, 2007, p. 162, segundo quem a interdisciplinaridade configura um “enfoque científico e pedagógico que se caracteriza por buscar algo mais do que mera justaposição das contribuições de diversas disciplinas sobre o mesmo assunto, e se esforça por estabelecer um diálogo enriquecedor entre especialistas de diversas áreas científicas sobre uma determinada temática. Aplica-se a problemas, atividades e projetos que ultrapassam a capacidade de uma só área disciplinar. O conceito expressa a consciência dessa limitação das disciplinas específicas, mas não transforma isso necessariamente num questionamento epistemológico mais radical, como o faz a transdisciplinaridade.” E a multidisciplinaridade (pluridisciplinaridade), ainda ASSMANN, 2007, p. 166, define-se pela “caracterização do enfoque científico e pedagógico aplicado a atividades e projetos que prevêm a participação de especialistas de várias disciplinas, permanecendo praticamente cada qual com a visão mais ou menos restrita da sua área.”

um de seus principais suportes teóricos. Para esta tese, a contribuição dusseliana será importante para situar os paradoxos culturais que implicam a perspectiva da alteridade.

O quarto capítulo – *o dizer ético do rosto dos jovens na era do descartável* – consiste numa análise crítica sobre a atual sociedade capitalista de consumo, em que procuro ressaltar a descartabilidade como expressão de interdição da dimensão da alteridade. Para isso, tomo como referência a realidade dos jovens em face da era do descartável. A partir desse recorte, pretendo explicitar que, no atual momento histórico e cultural, a negação do outro é uma realidade gritante. Daí a questão subjacente que orientará o estudo: a partir de um olhar sobre o rosto da juventude (das juventudes), qual é o lugar do outro ou do dizer ético no atual contexto cultural, em que se sobressai a dinâmica do descartável?

Introduzindo o tema da educação de forma mais explícita, no quinto capítulo – *o rosto do outro como interpelação educativa* –, a reflexão se organiza ao redor de questões presentes no pensamento de Lévinas e que tocam de forma direta a educação. Assim, qual a relação entre ética e educação? Como a educação pode contribuir para avivar a sensibilidade ética, diante de uma sociedade do descartável? O que significa assumir uma educação ética, a partir da sabedoria bíblica? Qual a importância de uma educação ética para a própria teologia? O que significa pensar a educação a partir do outro que me visita? O exercício consiste em externar o sentido de alteridade como significado de uma epistemologia ética – *sabedoria do amor* – que, para além da maiêutica socrática, implica a educação de forma incondicional.

No último capítulo – *ética e educação* –, ainda levando adiante as decorrências emergentes do conceito de alteridade e que implicam a educação, retomo a noção de êxodo para explicitar que há ali um conteúdo pedagógico e que, inclusive, implica a escola, enquanto tempo-lugar de educação para a alteridade. Além disso, proponho-me tecer interfaces com outros autores que, pelo viés educativo, aproximam-se da Ética da Alteridade. A percepção da ética enquanto expressão de uma sabedoria e prática de vida nutre-se, principalmente, através da educação. É nesse sentido que vislumbro a possibilidade de estabelecer uma ponte com a pedagogia de Freire, apontando pontos de intersecção e questões intervenientes.

No decorrer do trabalho, além das interfaces já anunciadas (Dussel e Freire), aponto e reflito algumas dificuldades que se fazem presente no pensamento levinasiano, a partir de considerações feitas por Ricoeur e Derrida, tentando mostrar sua procedência ou não. Por outro lado, o jeito de Lévinas conduzir sua reflexão, numa perspectiva aberta e crítica, mantendo um intenso diálogo com diversos autores, implica, para esse estudo, uma atitude de atenção para outras possibilidades que se abrem a partir da Ética da Alteridade. Por isso, ao

longo dessa tese, além de mergulhar no conceito de alteridade levinasiano, sinalizarei para outras perspectivas convergentes e que possam contribuir na reflexão aqui pretendida.

Delineamento metodológico

A partir da ética levinasiana, se pode dizer que seja qual for a metodologia, a alteridade esboça o sentido de todo encontro, inclusive como no caso desta tese. A exemplo do relato bíblico em que Moisés, ao aproximar-se da sarça ardente, precisou tirar as sandálias, Lévinas nos apresenta o desafio de buscar um caminho que nos permita movimentar pela sua obra sem enquadrá-la nas malhas do *cartesianismo*,⁷⁸ em que a alteridade é encerrada na perspectiva do mesmo. Tarefa essa que não é tão simples de ser realizada. Assim, procurando fazer emergir da obra levinasiana o conceito de alteridade por um viés que não o instrumentalize, opto pelo caminho da hermenêutica fenomenológica.⁷⁹ Essa opção tem inspiração no próprio autor francês-lituano, quando escreve que “a fenomenologia é método de uma forma eminente, pois ela é essencialmente aberta”.⁸⁰ O *espírito fenomenológico* tem a preocupação em narrar as coisas, as vivências, como elas são concretamente experimentadas por nós. Ainda conforme Lévinas, a fenomenologia consiste:

Evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que o seu exercício efetivo houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade.⁸¹

De acordo com Souza, “a fenomenologia não se esgota em um determinado procedimento ou em uma de suas teses clássicas. Ela é principalmente a abertura a um novo espectro de perspectivas da realidade [...]”.⁸² Por conseguinte, para este trabalho, entendi que a fenomenologia é o caminho que permitirá mergulhar na obra levinasiana, possibilitando explicitar o conceito de alteridade no horizonte da educação. Mas, como nos alerta o próprio Lévinas, por si mesma, a fenomenologia não designa o rosto do outro enquanto sentido ético.

⁷⁸ Cf. PELIZZOLI, Marcelo. A bioética como novo paradigma: crítica ao cartesianismo. In: PELIZZOLI, Marcelo (org.). **Bioética como novo paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2007a, 128, “*cartesianismo* não é apenas mau emprego de ‘cartesiano’ – filosofia de Descartes, um dos pais da ciência moderna junto com Galileu –, mas, antes, é um modelo de produzir conhecimento válido, imposto a partir da Revolução Científica, com posturas reducionistas muito problemáticas para a consideração e inserção vital do homem no mundo [...]”.

⁷⁹ A relação entre fenomenologia e hermenêutica remete, respectivamente, à relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger. Ambas perspectivas podem ser encontradas articuladas nos artigos publicados em LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998b.

⁸⁰ LÉVINAS, 1998b, p. 135.

⁸¹ LÉVINAS 2000a, p. 23.

⁸² SOUZA, 1999, p. 44.

Na fenomenologia, há o “privilégio do teórico, privilégio da representação, do saber, e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser”.⁸³ Ora, a manifestação do outro transvasa a cada instante o invólucro da tematização, do teórico. Para além do ser, “manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente [...]”.⁸⁴

A partir do horizonte da alteridade, desdobra-se um sentido ético que transborda os contornos da própria fenomenologia. O rosto do outro anuncia um transbordamento que toca à minha porta, fissurando minhas estruturas, abrindo-me para o Infinito. Em última instância, a alteridade é o critério hermenêutico que sinaliza o sentido do encontro com a própria obra levinasiana. Como diz Lévinas,

A compreensão de Outrem é assim uma hermenêutica e uma exegese. [...] Mas a manifestação de Outrem comporta um significado próprio independente desse significado recebido do mundo. Outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, significa por si mesmo. [...] A sua presença consiste em vir até nós, em fazer uma entrada. O que pode enunciar-se assim: o fenômeno que o aparecimento de Outrem constitui é também rosto; [...] a manifestação do rosto é visitação.⁸⁵

Ora, para o contexto desta tese, o outro que visita é a própria obra levinasiana, a qual surge como um convite para avivar a sensibilidade para a singularidade do outro. É um convite para soprar na ‘brasa’ de uma sabedoria que tem muito a dizer sobre as relações inter-humanas. No dizer de Chaliier, “o espírito, concentrado na letra, aguarda a solicitação de cada pessoa que tenha inteligência e o coração alerta, uma vez que é animado pelo desejo de ‘fazer sair um pouco de água’ de textos que se tornaram desérticos aos olhos de muitos”.⁸⁶ É com essa motivação que pretendo aproximar-me da obra levinasiana.

Sobre a hermenêutica, convém esclarecer, nas palavras de Hermann, que ela “provém de uma longa tradição humanística, relacionada à interpretação dos textos bíblicos, à jurisprudência e à filosofia clássica”.⁸⁷ Entretanto, “embora as origens da hermenêutica sejam

⁸³ LÉVINAS, 1997, p. 166.

⁸⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 178. Enquanto fenomenólogo, Lévinas é herdeiro do pensamento husserliano. Porém, de acordo com PELIZZOLI, Marcelo L. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 49, “o pensamento de E. Levinas pode ser encarado como um momento de desenvolvimento ou ainda de ultrapassamento em relação ao pensamento de Husserl, mais propriamente na questão da intersubjetividade; como tal, requer uma linguagem fenomenológica e um estilo filosófico ainda mais inquietante e interrogante que o de seu mestre [Husserl].”

⁸⁵ LÉVINAS, 1998b, p. 235. De acordo com FABRI, Marcelo. Distância e proximidade: Levinas e a hermenêutica. **Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, 1. sem. 2000, p. 54, “na perspectiva levinasiana, pensar *a* proximidade não é o mesmo que pensar *na* proximidade. Se o diálogo entre mundos distantes faz parte de toda hermenêutica, a leitura de Levinas é desconcertante a esse respeito, pois antes da compreensão do outro e de toda reciprocidade possível, há, para este filósofo, a Questão do Outro.”

⁸⁶ CHALIER, 1999, p. 31.

⁸⁷ HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 15.

bastante recuadas no tempo, trata-se de um modo de filosofar típico do século XX, que tematiza a compreensão da experiência humana no mundo, que desde já se dá interpretado”.⁸⁸ Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur e o próprio Lévinas podem ser destacados como pensadores contemporâneos que contribuíram para a perspectiva hermenêutica.

Do grego “hermēneuein” (*hermeneia*), o termo hermenêutica tem o significado de ‘declarar’, ‘anunciar’, ‘esclarecer’, ‘traduzir’.⁸⁹ Enquanto método interpretativo, a hermenêutica recebeu importante impulso a partir do século XVIII, particularmente no ambiente teológico protestante. Schleiermacher (1768-1834) e Dilthey (1833-1911)⁹⁰ podem ser destacados como importantes pensadores que contribuíram para que a hermenêutica se firmasse como teoria de interpretação. Inicialmente, restrita ao âmbito exegético bíblico, aos poucos, sobretudo a partir de Dilthey, a hermenêutica se foi estendendo para outras expressões do pensamento humano. Isso, conforme Grondin, “porque a compreensão, na realidade, não é apenas o procedimento específico das ciências do espírito, porém sempre igualmente uma característica básica da existência histórica do ser humano”.⁹¹ A hermenêutica, mais do que uma metodologia interpretativa, diz respeito à vivência humana.

Em relação à hermenêutica, pode-se indicar que o pensamento levinasiano realiza um movimento paradoxal. De acordo com Fabri, Lévinas “se aproxima e se distancia da hermenêutica, a uma só vez. Por quê? Porque ele quer superar a anfibologia do Ser e do ente. Tudo se passa como se ele tentasse despertar a ontologia do ‘encantamento’ de que ela vive”.⁹² Com efeito, o pensador francês-lituano se aproxima da tradição hermenêutica tendo na questão do outro enquanto horizonte que antecede ao próprio ato interpretativo. Então, “Levinas realiza um contramovimento que pode significar o seguinte: a ruptura ética da ontologia condiciona a interpretação. A interpretação não é um ouvir, mas um permanente responder”.⁹³

A questão do outro se apresenta numa relação que se recusa à assimilação. Com efeito, “relação que se delinea na questão como na sua modalidade, modalidade não qualquer mas originária. Relação ao Outro, o qual precisamente por sua diferença irreduzível, se recusa

⁸⁸ HERMANN, 2002, p. 16.

⁸⁹ Referindo-se a Heidegger, FABRI, 2000, p. 55, comenta que “[...] em grego, o verbo interpretar mantém um vínculo com o nome de Hermes, o mensageiro dos deuses. Hermes anuncia o destino. Interpretar traz conhecimento porque o intérprete é aquele que ouve um anúncio e o transmite. Hermes é o deus mensageiro. Ele faz a mediação entre dois mundos diferentes. Eis porque o homem encontra-se na relação (*Bezug*) hermenêutica.”

⁹⁰ Cf. RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 26-36.

⁹¹ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 154.

⁹² FABRI, 2000, p. 60.

⁹³ FABRI, 2000, p. 64.

ao saber tematizante e, assim, sempre assimilador”.⁹⁴ A hermenêutica não se faz correlação, no sentido de que o outro seria assimilado ao eu. A vinda do outro anuncia uma novidade, em que o eu é desperto para a proximidade. “A proximidade do próximo, em lugar de passar por uma limitação do Eu por outrem, ou por uma aspiração à unidade ainda a fazer, se faz desejo que se alimenta de suas fomes, ou, para usar uma palavra gasta, amor, mais precioso à alma que a plena posse de si por si.”⁹⁵

Em Lévinas, a hermenêutica indica o desabrochar do humano que se deixa tocar pelo outro, abrindo o horizonte ético. E o que é o horizonte? Com as palavras de Gadamer, pode-se dizer que “o horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move”.⁹⁶ Pois, ao interrogar os textos levinasianos, tendo como fio condutor o conceito de alteridade, expresso o desejo de comunicar o sentido de uma educação eivada pela sensibilidade ética, uma educação movida pelo horizonte da esperança intermitentemente feita relação inter-humana. Processo educativo comunicando o horizonte da fé, da confiança – “fé ou confiança, que não significa aqui uma segunda fonte de conhecimentos [...]”⁹⁷ – no outro que se faz presença a mim como rosto. Mestre que ensina, é rosto que “[...] se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito”.⁹⁸

Por fim, discutir o tema da alteridade no contexto educativo é, de certa forma, contrastar com uma sociedade que teima tolher a palavra do outro. Acredito que é na autenticidade do encontro com o outro e a outra que os seres humanos se vão constituindo sujeitos da própria história. E autenticidade, no contexto da alteridade, significa hospitalidade e não-indiferença para com o próximo. No encontro face a face, a humanidade constrói o caminho da libertação (êxodo), que é a própria abertura do eu ao outro, sinalizando ali a passagem do Inaudito.

⁹⁴ LÉVINAS, 2002a, p. 149.

⁹⁵ LÉVINAS, 2002a, p. 148. De acordo com FABRI, 1999, p. 64, “interpretar é sair de si mesmo, não para recobrar uma unidade, não para voltar a si de modo triunfal, e nem mesmo para que o Ser possa revelar-se. Trata-se de uma saída de si que é sempre *acolhimento do* outro. Na proximidade do outro, surge a Questão. Mas a resposta não tem a primazia sobre a Questão”.

⁹⁶ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, v. 1, p. 455. Para Gadamer, cf. FABRI, 2007, p. 87, “nós sempre nos movemos num determinado horizonte. Este, por sua vez, move-se conosco. Do ponto de vista filosófico, isto significa que o diálogo é a capacidade de nos transportarmos para o lugar de onde o outro fala. [...] E esta é uma situação ética por excelência.”

⁹⁷ LÉVINAS, 1997, p. 58.

⁹⁸ LÉVINAS, 1997, p. 59.

1 A ALTERIDADE COMO PERSPECTIVA DO HUMANO

A obra pensada radicalmente é, com efeito, um movimento do Mesmo em direção ao Outro, que nunca volta ao mesmo. Ao mito de Ulisses que regressa a Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida.⁹⁹

A relação com o outro é uma relação que inaugura uma caminhada sem retorno. Diferentemente do “eu ulissiano”, que deseja retornar à terra natal, Lévinas anuncia o sentido de um “eu abraâmico”, o qual responde à convocação para sair de si mesmo e ir ao encontro do outro. Abraão personifica o sujeito que “deixa a sua casa, o seu país e vai enigmáticamente e heteronomamente ao novo, sem nunca mais retornar. Abraão é a história do *dês-interessamento*, da inspiração pelo bem, da bondade que vai em direção ao outro”.¹⁰⁰ Outrossim, se o itinerário abraâmico se constitui na metáfora que caracteriza o sujeito ético de Lévinas, por outro lado, Ulisses, o personagem central da Odisseia de Homero, é o modelo por excelência do pensamento cristalizado no mundo ocidental. A ânsia pela conquista, dominação, heroicidade movem Ulisses para singrar os mares. “A sua meta é retornar para a sua pátria, reencontrar a si mesmo, sua família, seu reino. Seu supremo desejo é realizado com a sua volta”.¹⁰¹ Daí que, no dizer de Pivatto, “Lévinas vê a filosofia ocidental atingida por uma como *alergia* que tem *horror* do outro, que reduz o outro ao ser, e vê nisto a estrutura antropológica e gnoseológica fundamental. O caminho não é exodal mas imanente [...]”.¹⁰²

Conforme lembra Pivatto, “Ulisses, após anos de viagens e ações, retorna à sua ilha, à sua cultura, ao seu: esposa, família e reino, vitorioso e triunfante”.¹⁰³ Pois, é nesse sentido que Lévinas descreve o movimento de Ulisses, o herói grego, enquanto expressão da totalidade. Em Ulisses, encontra-se a personificação de um sujeito fechado, dominador, absoluto, conquistador, narcísico. No fundo, trata-se do eu narcísico que, bem instalado e

⁹⁹ LÉVINAS, 1998b, p. 232.

¹⁰⁰ PIVATTO, 1992, p. 356.

¹⁰¹ MELO, 2003, p. 57.

¹⁰² PIVATTO, 1992, p. 337.

¹⁰³ PIVATTO, 1992, p. 357.

satisfeito com a vida que leva, tem dificuldade em acolher o rosto do outro em sua dignidade. O outro é visto a partir do *eu*¹⁰⁴ e não a partir de sua absoluta alteridade.

Assim como Abraão, o pensamento levinasiano instiga para uma caminhada sem retorno. E nessa perspectiva, adentrarei algumas nuances que perfazem a proposta do pensador francês-lituano e que possam esclarecer sua pertinência para o contexto educativo, o qual será explicitado mais adiante. Por ora, basta sinalizar, com Pivatto, que a ética levinasiana surge como uma contundente crítica que “[...] se dirige aos burgueses, aos europeus, aos bem pensantes, aos satisfeitos, aos filhos de papai, a toda a instalação da filosofia ocidental – todos estão no ser, na Ontologia, na satisfação da autonomia”¹⁰⁵.

O busfalis do conceito de alteridade remete à manifestação do rosto do outro. No fundo, a pergunta pelo conceito de alteridade evoca o rosto do outro enquanto resposta. Mas, como veremos ao longo da exposição, não se trata de uma simples e acabada resposta, a qual se coagularia num dito ou num ponto final. Perguntar-se pelo conceito de alteridade, significa deparar-se com o inusitado. Afinal, na relação com outrem, desbordam-se as tentativas de respostas que queiram ser definitivas. O outro está sempre além das minhas possibilidades. A abertura e a acolhida ao outro testemunham a sabedoria do infinito como interpelação ética.

Ao referir-se ao tema da alteridade, Lévinas não o faz de forma genérica e abstrata, mas, é no rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão que a categoria do outro se manifesta de forma explícita. O mandato bíblico de não explorar ou oprimir o estrangeiro, nem maltratar a viúva e o órfão (Ex 22.20-21), exprime o sentido de uma alteridade que diz respeito a mim. A preocupação pelo outro é o tema da reflexão levinasiana que se torna explícito a partir de escritos como *Da existência ao existente* e *O tempo e o outro*, ambos publicados em 1947. Mas a obra que demarca a alteridade, enquanto questão central da obra levinasiana, é *Totalidade e infinito* (1961), a qual “avançará distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito e afirmando o primado da ideia do infinito. Vai descrever como o infinito se produz na relação do Mesmo com o Outro [...]”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Cf. PELIZZOLI, Marcelo. O sujeito: paixão e *páthos* – quando o excesso de alteridade habita o sujeito. In: FABRI et al. (orgs.). **Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 337: “O termo ‘*eu*’ (de *ego*), da primeira pessoa, como pronome pessoal, é uma designação corrente e forte do sujeito da ação. ‘Eu sou isto’. ‘Eu faço aquilo’. Ele evoca o verbo (ação) e o predicado; o sujeito é predicante; a ele tudo se dobra como predicado. A ênfase neste pequeno termo representa um milagre na história da humanidade: estudos antropológicos, etnológicos e similares apontam que na maior parte da história passada as comunidades humanas viviam o ‘sujeito coletivo’ e pouco o particular, sem a noção propriamente de *indivíduo*. [...] Representa o resultado de um longo percurso quando, na modernidade, com a crise do teocentrismo e da metafísica clássica e dos modos de vida mais coletivados, um pensador/matemático pode alardear o *ego*, junto ao poder da razão, como centro: *ego cogito*, e tudo daí deduzido.”

¹⁰⁵ PIVATTO, 1992, p. 358.

¹⁰⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 14.

Foi Derrida, discípulo de Lévinas, quem expressou que “*Totalidade e Infinito* nos lega um imenso tratado sobre a *hospitalidade*”.¹⁰⁷ Com efeito, hospitalidade significa dar boa acolhida ao forasteiro que bate à minha porta. “A porta aberta, maneira de falar, designa a abertura de uma exterioridade ou de uma transcendência da ideia de infinito. Essa nos chega por uma porta, e esta porta atravessada não é outra que a razão no ensinamento.”¹⁰⁸ Como quem pede hospedagem, a obra de Lévinas é uma alteridade que me desassossega e me solicita, de forma incondicional, uma atitude de hospitalidade. Em última instância, como diz Lévinas, na acolhida a outrem, abre-se a possibilidade de uma relação educativa, de ensino:

Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu: o que significa exatamente: ter a ideia do Infinito. Mas isso também significa ser ensinado. A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas um discurso acolhido é um ensinamento.¹⁰⁹

A alteridade é o critério a partir do qual Lévinas faz sua leitura antropológica. À medida que o ser humano se abre para o outro e busca, diante desse outro, assumir uma atitude de acolhida e bondade, a vida vai como se revelando em mais vida. Assim, interpõe-se o desafio de assumir uma atitude de abertura à alteridade que emana do discurso que Lévinas pronuncia ao longo de sua obra. Trata-se, portanto, de pôr-se num movimento de escuta e acolhimento ao que Lévinas tem para ensinar sobre o sentido das relações inter-humanas.

1.1 A condição humana no horizonte do pensamento levinasiano

Nesta seção, desenvolvo, em linhas gerais, alguns traços da condição humana contemporânea, procurando salientar o contexto em que a obra levinasiana se insere e se apresenta como possibilidade de resposta. Em seguida, voltar-me-ei de forma mais direta para as questões que implicam a compreensão do conceito de alteridade.

Na frase “Deus quer a vida daqueles que ama”,¹¹⁰ de Gutiérrez, expressa-se o significado de uma experiência de fé inspirada na história hebraica. De fato, a espiritualidade vivida pelo povo israelita tem seu significado no Deus da vida. E esse fundamento se foi constituindo ao longo da caminhada de um povo que buscou assumir o mandato de Deus, conforme está expresso no livro do Êxodo: “Escolha [...] a vida para que você e seus descendentes possam viver” (Ex 30.19).

¹⁰⁷ DERRIDA, 2004, p. 39.

¹⁰⁸ DERRIDA, 2004, p. 44.

¹⁰⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 38.

¹¹⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 41.

No entanto, não poucas vezes, ao longo da história, a humanidade viveu a experiência de optar por situações de não vida, negando o processo de abertura e preferindo viver uma dinâmica de fechamento. Desde a Grécia antiga – berço da cultura greco-ocidental –,¹¹¹ parece que a humanidade escolheu viver conforme o deus Moloc (cf. Lv 20.1-7) – o deus que exige sacrifícios humanos, o deus do mercado, do dinheiro, do egoísmo, do poder. Ora, foi Bartolomé de Las Casas que, no cenário do século XVI, testemunhou as palavras do cacique Harthuey, diante da invasão espanhola à ilha de Cuda: “Sabeis vós que os espanhóis vêm por aqui e de maneira trataram a tais e tais tribos e por que assim o fazem? [...] E olhando junto de si um cofre cheio de ouro e jóias, lhes disse: ‘Eis aqui o Deus dos espanhóis [...]’”.¹¹²

Parafraseando Paulo Freire, na condição humana desponta a ‘boniteza’ da criação.¹¹³ De fato, nas invenções e descobertas protagonizadas pelo ser humano, ao longo da história, há a efervescência da genialidade humana. Sobretudo nos últimos quatro séculos, a história humana se desenvolveu de tal forma que, hodiernamente, ressoa a sensação de vivermos a ‘plenitude humana’. É difícil não aceitar que o ser humano contemporâneo vive um momento ímpar de sua história. No entanto, há o paradoxo. A humanidade também é responsável por peripécias que nem sempre a dignificam. No decorrer de sua história, ela protagonizou incontáveis situações catastróficas que geraram dor e sofrimento ao próprio ser humano. E a civilização contemporânea, construída a partir dos ideais modernos, é responsável por cenários desoladores, que sinalizam a derrocada de um modelo racional. Nas palavras de Melo, esse paradoxo pode ser assim explicitado:

A razão humana construiu palácios, fortalezas, cidadelas, repúblicas e paraísos que nenhuma pessoa jamais habitou. Quantos belos sistemas filosóficos e quantas belas estruturas foram arquitetados com capricho e arte! A razão humana é, em si mesma, a sua majestade e a sua miséria. O pensamento humano forjou tantas belezas, mas foi responsável por tantas destruições e mortes!¹¹⁴

¹¹¹ Penso a cultura greco-ocidental ou europeia no sentido fornecido por Husserl, em suas considerações sobre a *crise da humanidade europeia*. Com efeito, HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 65, ao colocar a questão “o que caracteriza a estrutura espiritual (*geistige Gestalt*) da Europa?”, implica “[...] não a Europa compreendida geográfica ou cartograficamente como se pretendesse delimitar o círculo dos homens que vivem juntos sobre o mesmo território como sendo a humanidade europeia. Em sentido espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os EE.UU., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços, as obras feitas como uma intenção, as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos, dentro de sociedades múltiplas de diferentes graus de complexidade, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar no interior e espiritualmente vinculados uns aos outros [...]”.

¹¹² LAS CASAS, Bartolomé de. **O paraíso destruído**: a sangrenta história da conquista da América espanhola. 3. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 40.

¹¹³ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000a, p. 67.

¹¹⁴ MELO, 2003, p. 27.

De certa forma, o super-homem anunciado na boca de Zaratustra, por Nietzsche, no final do século XIX, encontrou eco nas loucuras nazi-fascistas. Talvez, ao apresentar que “o Super-homem é o sentido da terra”,¹¹⁵ sem que tivesse consciência disso, Nietzsche estava como que captando o significado da tragédia humana, já em curso no final do século XIX e que viria desaguar nos terríveis acontecimentos do século passado. Século em que a *civilização*,¹¹⁶ construída sob as bases do iluminismo-europeu, foi responsável, dentre outros fatos, pelas duas grandes guerras mundiais, pelo extermínio de judeus, pelas bombas jogadas sobre Hiroshima e Nagasaki, pela fome e miséria que ainda dizimam povos dos países mais pobres. Em suma, conforme Lévinas, “trata-se do fim do mundo do qual os arsenais nucleares revelam o aspecto popular e angustiante. O fiasco do humano talvez caminhe para isso”.¹¹⁷

Ainda no início do século XX, Kafka (1883-1924), em *A metamorfose*, apresenta um ‘estranho’ personagem – Gregor Samsa – que, numa manhã qualquer, ao acordar, viu-se metamorfoseado num inseto monstruoso.¹¹⁸ Kafka descreve, de forma trágico-cômica, ainda que a partir de um fato inverossímil, a condição humana daquele tempo. Ou seja, tal como o personagem de Kafka, a humanidade parecia vagar em rumos esvaziados de sentido. A promessa de uma razão esclarecida, que proporcionaria ao ser humano viver emancipado, porque, enfim, Deus estava morto, não se cumpriu.

A pergunta do enigmático personagem Gregor Samsa: “o que aconteceu comigo?”¹¹⁹ aponta para uma realidade humana que indaga pela sua condição. Afinal de contas, o que teria acontecido com a humanidade saída do ideário burguês que, já nos limiares do século XX, encontrava-se em bancarrota. Diante das inúmeras catástrofes provocadas pelo próprio ser humano, a pergunta pelo que aconteceu ou vem acontecendo com o *homo sapiens* é uma indagação que não coaduna com perspectivas de inércia ou insensibilidade. Aliás, atitudes de indiferença são assumidas por aqueles que compactuam com a barbárie ou dela se beneficiam.

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martins Claret, 2003, p. 25.

¹¹⁶ Cf. BIRMAN, Joel. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 93: “[...] a palavra civilização é relativamente nova no vocabulário do Ocidente, constituindo-se no Renascimento e que se dissimulou na Europa desde os primórdios do século XVII, que forjaram os primeiros jogos de linguagem para o seu uso. No século XVIII, o discurso antropológico, no contexto do Iluminismo, enunciou algumas novas regras para esses jogos de linguagem, opondo então categorias de civilização e barbárie. Essas foram então incorporadas nos discursos filosófico, político e social no século XIX, e constituíram o solo epistemológico para a formulação do paradigma evolucionista da antropologia”.

¹¹⁷ LÉVINAS, 2002a, p. 78. E nesse contexto, em LÉVINAS, 1997, p. 139, ressoa a indagação: “a humanidade que assistia, de Sarajevo ao Cambodja, a tantas crueldades no curso de um século em que sua Europa, em suas ‘ciências humanas’, parecia ir até o fim de seu sujeito, a humanidade que, em todos estes horrores, respirava – já ou ainda – a fumaça dos dos fornos crematórios da ‘solução final’, em que a teodiceia pareceu bruscamente impossível – vai esta humanidade, indiferente, abandonar o mundo ao sofrimento inútil, deixando-o entregue à fatalidade política – ou à deriva – das forças cegas que infligem a desgraça aos fracos e aos vencidos e a poupam aos vencedores, aos quais viriam juntar-se os safados?”

¹¹⁸ KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 07.

¹¹⁹ KAFKA, 2004, p. 07.

Chalier lembra que “a atitude de indiferença e esquecimento face ao mal sofrido por outros é natural àquele cuja preocupação, inteiramente monopolizada pelo desejo de cumprir o seu ser, consiste, antes de mais, em afastar os obstáculos que se ergam no caminho de seu êxito.”¹²⁰

Testemunhando e vivendo na carne, desde cedo, o antissemitismo russo e, depois, o terror da perseguição nazista, Lévinas fez, a seu modo, a pergunta pela condição humana. Porém, o sentido do humano que irrompe a partir das análises levinasianas não se apresenta emaranhado num existencial que se dissipa no vazio. E esse sentido do humano vai encontrar ancoradouro na ética que se expressa na abertura à alteridade. Nas palavras do autor, “a minha tarefa consiste em construir a ética: procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda a filosofia deva ser programática”.¹²¹

De certa forma, concordando com Critchley, o pensador francês-lituano, ao longo de sua caminhada intelectual, não pensou muitas coisas, mas pensou uma ‘grande coisa’. “Esa gran cosa que sabe Levinas se expresa en su tesis de que la ética es la primera filosofía, entendiendo por ‘ética’ una relación de responsabilidad infinita hacia los demás”.¹²² Por conseguinte, estabeleceu-se um horizonte ético que implica pensar o humano a partir do outro. E, mesmo que Lévinas não o tenha explicitado, potencializa-se uma sensibilidade hospitaleira em relação à vida em sua expressão ecológica.¹²³ Por isso, é correta a afirmação de Menezes quando comenta que “Lévinas nos deixou [...] uma dura tarefa, pensar o que ele não pensou e a partir de um pensamento que constantemente exige reinterpretações [...]”.¹²⁴

A pergunta pelo sentido da existência humana perpassa a história da humanidade. Muitas tentativas de respostas foram dadas. E em nome dessas respostas, muitas vezes, impetraram-se dogmatismos opressivos e destrutivos da vida. Daí a importância da crítica e o esforço levinasiano em apresentar o outro humano como uma possibilidade que questiona a dimensão ontológica. No dizer de Fabri, “a alteridade é o que me arranca de mim mesmo e de minha busca apaixonada de adesão ao ser. Ela abre a dimensão temporal como fecundidade e criação”.¹²⁵ Vivendo no seio dos acontecimentos que marcaram a humanidade do século XX,

¹²⁰ CHALIER, 1993, p. 54.

¹²¹ LÉVINAS, 2000a, p. 82.

¹²² CRITCHLEY, Simon. Introducción a Levinas. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 12.

¹²³ Sobre a ecologia, PELIZZOLI, Marcelo. **Correntes da ética ambiental**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007b, p. 112, sinaliza que a ética levinasina “pode nos iluminar do ponto de vista da relação com a natureza enquanto *alteridade*; compõe-se pois como uma crítica bem enraizada, conjugada ao questionamento das consequências éticas das diversas teorias no Ocidente, consubstanciada a partir de uma crítica ético-epistemológica nova e complexa, e que talvez seja uma boa alternativa para a ‘pós-modernidade’ em crise e em vazio ético [...]”.

¹²⁴ MENEZES, Magali Mendes de. A trama do corpo e da palavra em um dizer que se faz feminino. In: FABRI; FARIAS; SOUZA (orgs.), 2008, p. 229.

¹²⁵ FABRI, Marcelo. Levinas e a busca do autêntico. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, jun. 2000b, p. 193.

Lévinas lembra que “os seres humanos não são somente vítimas da injustiça, são também sua causa” (tradução própria).¹²⁶ Com isso, ao destacar a responsabilidade humana pelas situações de injustiça e pela própria condução de sua história, sem que isso signifique um antropocentrismo, um ser humano autossuficiente, Lévinas realça a dignidade humana.

Para Lévinas, “a crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições”.¹²⁷ Porém, essa crítica não descamba para uma crítica unilateral ao humanismo moderno. O autor em tela não adere a perspectivas anti-humanistas ou niilistas. Daí que *slogans* como da ‘morte do homem’ e da ‘morte de Deus’ contrastam com o prisma ético, no qual o humano é recepcionado como sujeito que se faz mais humano à medida que se abre hospitaleiramente ao outro humano. Somos seres relacionais e, nesse sentido, possibilita-se a transformação do mundo e a própria história como criação humana. “Não pensamos relações, somos em relação. Não se trata de meditação, senão de ação. [...] Não existe redenção do mundo, senão transformação do mundo” (tradução própria).¹²⁸

Mesmo em situações deploráveis, o existir humano parece clamar por um sentido que se revela na sensibilidade por outrem. No dizer de Pivatto, “são estes miseráveis que honram a consciência humana e desafiam a sociedade burguesa, quase sempre parasitária, para que se abra às exigências da justiça. Elas são, de alguma forma, a esperança do mundo”.¹²⁹ Ora, ao falarmos no tema da alteridade, salta aos olhos que vivemos hoje uma cultura de negação outro. É Boff que nos lembra que, atualmente,

Há um descuido e um descaso pela vida inocente de crianças usadas como combustível na produção para o mercado mundial [...]. Há um descuido e um descaso manifesto pelo destino dos pobres e marginalizados da humanidade, flagelados pela fome crônica [...]. Há um descuido e um descaso imenso pela sorte dos desempregados e aposentados, sobretudo dos milhões de excluídos do processo de produção, tido como descartáveis e zeros econômicos [...]. Há um descuido e um abandono dos sonhos de generosidade, agravados pela hegemonia do neoliberalismo com o individualismo e a exaltação da propriedade privada que comporta [...].¹³⁰

¹²⁶ LÉVINAS, 2004, p. 321: “*Los hombres no son sólo víctimas de la injusticia, son también su causa.*”

¹²⁷ LÉVINAS, 1993b, p. 71.

¹²⁸ LÉVINAS, 2004, p. 169: “*No pensamos relaciones, somos en relación. No se trata de meditación, sino de acción. [...] No existe redención del mundo, sino transformación del mundo.*”

¹²⁹ PIVATTO, 1992, p. 359.

¹³⁰ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar:** ética do humano – compaixão da Terra. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b, p. 18. Nesse sentido, em outro texto, BOFF, Leonardo. **Crise:** oportunidade de crescimento. Campinas: Verus, 2002a, p. 13, escreve que “a percepção que temos é de que não podemos continuar nesse caminho, pois no levará a um abismo. Fomos tão insensatos nas últimas gerações que construímos o princípio de autodestruição. Não é fantasia hollywoodiana. Temos condições de destruir várias vezes a biosfera e impossibilitar o projeto planetário

Assim como na realidade do povo Israelita, no Antigo Testamento (cf. Ex 22.20-22), são muitos os rostos do *estrangeiro*, da *viúva* e do *órfão* que não são acolhidos pela nossa sociedade, em que predomina o prisma capitalista neoliberal. Sociedade esta que, no dizer de Boff, implica a ideia de *pós-modernidade*: “devemos reconhecer que os representantes da pós-modernidade são os filhos e filhas da modernidade burguesa, da sociedade pós-capitalista-industrial de consumo – numa palavra, da cultura do capital hoje mundialmente integrado”.¹³¹

Sem adentrar os diversos aspectos da discussão que implicaria a ideia de pós-modernidade, destaco apenas que a sociedade contemporânea traz como uma de suas marcas a interdição do outro. Essa interdição se associa ao individualismo de um sujeito que tem dificuldade em incluir na sua agenda questões que envolvem a solidariedade, o respeito, a cidadania, a confiança, enfim, a hospitalidade com as diferentes expressões da vida. No dizer de Bauman, “a nossa era é era do individualismo não-adulterado e busca de boa vida, limitada só pela exigência de tolerância (quando casada com individualismo autocelebrativo e livre de escrúpulos, a tolerância só se pode expressar como indiferença)”.¹³²

Vive-se, no atual momento histórico, uma espécie de celebração “[...] da ‘morte do ético’, da substituição da ética pela estética [...]”.¹³³ E como antídoto a esse contexto que Bauman descreve como ‘vida líquida’¹³⁴, em que se observa a dissolução do ético, cabe apontar a ética levinasiana como uma resposta inserida no seio da própria ‘pós-modernidade’:

Se a pós-modernidade constitui uma retirada das aleias cegas a que tinham levado as ambições radicalmente perseguidas da modernidade, uma ética pós-moderna seria uma ética que readmitisse o Outro como próximo, como alguém muito perto da mão e da mente, no cerne do eu moral, de volta da terra devastada dos interesses calculados à qual ele foi exilado; uma ética que lança novamente o Outro como a figura decisiva no processo pelo qual o eu moral chega ao que é seu [...]. Neste sentido, a ética de Lévinas é ética pós-moderna.¹³⁵

No fundo, em Lévinas, há um pensamento ético que se revela “fecundo para servir de orientação de nosso tempo”¹³⁶, seja esse tempo entendido como moderno ou pós-moderno. Percebe-se que o jeito levinasiano de pensar assume uma filosofia que evita o enraizamento.

humano. Desta vez não haverá uma arca de Noé que salve alguns e deixe perecer os demais. O destino da Terra e da humanidade coincidem: ou nos salvamos juntos, ou sucumbimos juntos.”

¹³¹ BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. 2. ed. Brasília: Letraviva, 2000a, p. 24. Ainda BOFF, 2000a, p. 17, “o termo pós-modernidade surgiu, primeiramente, nos EUA, em função dos protestos políticos e culturais no fim dos anos 60, e teve sua recepção posterior na Europa. Nos EUA, expressou-se principalmente na literatura (L. A. Flieder), na arquitetura (Ch. Jencks) e nas artes. Na Europa, encontrou acolhida no campo filosófico, histórico e cultural (J. F. Lyotard, H. J. Türk, A. Huyssen, P. Feyerabend e, de certa forma, também em A. Glucksmann e em certos aspectos do pensamento de M. Foucault, J. Derrida e J. Baudrillard).”

¹³² BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 07.

¹³³ BAUMAN, 1997, p. 06. Retomarei essa discussão no capítulo 4.

¹³⁴ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 07.

¹³⁵ BAUMAN, 1997, p. 99.

¹³⁶ SEBBAH, 2009, p. 237.

Neste sentido, de acordo com Sebbah, “na filosofia de Lévinas não existe ‘terra prometida’. Mais exatamente, essa filosofia exige, como indispensável, uma ‘terra prometida’, no sentido que incessantemente, de novo, ela recusar-se-á aos enraizamentos no ser [...]”.¹³⁷

Certamente, a percepção crítica da pós-modernidade não esgota suas possibilidades. No seio da pós-modernidade, como sugere Boff, emerge “a esperança de que não precisará haver mais dominação, destruição e exclusão das alteridades e diferenças, como outrora”.¹³⁸ A crítica à sociedade contemporânea, independentemente de sua recepção como pós-moderna ou não, implica na possibilidade de indicar, no seio dessa mesma sociedade, possibilidades de rupturas. E, efetivamente, no caso desta tese, trata-se de apontar a ética levinasiana como uma dessas possibilidades. Contra a resignação e a favor de uma esperança histórica, como nos lembra Boff, faz-se necessário dizer que “estamos em face de um longo caminho civilizatório. Importa trilhá-lo, pois só assim conferimos um rosto humano à nossa história marcada por tantas barbaridades, cujos efeitos nos alcançam até os dias de hoje”.¹³⁹

1.2 O infinito ético e a totalidade ontológica

A transcendência ao infinito a partir da responsabilidade pelo próximo, na proximidade de outrem, aqui reside, à letra, uma significação sem visão e mesmo sem visada. Uma espera sem esperado que traduz ou significa, não um vazio a preencher, mas um pensamento mais pensante do que o conhecer: o modo como o infinito pode significar sem perder o seu sentido transcendente.¹⁴⁰

Diante da pergunta pela condição humana, há uma tensão que conduz à reflexão levinasiana. As expressões ‘totalidade’ e ‘infinito’, muito mais que designarem o nome de uma de suas principais obras, expressam o significado da inquietação que perpassa o pensamento de Lévinas. Tendo como pano de fundo a singular influência de *a Estrela da*

¹³⁷ SEBBAH, 2009, p. 230.

¹³⁸ BOFF, 2000a, p. 30.

¹³⁹ BOFF, 2000a, p. 64.

¹⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Coimbra: ALMEDINA, 2003b, p. 156-157. Sobre essa percepção de transcendência, que comporta a ideia de Deus, é oportuno destacar a proximidade levinasiana com o pensamento de Kierkegaard (1813-1855). Cf. LÉVINAS, 1997, p. 88, “é Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade de Deus comporta”. Ainda segundo LÉVINAS, 1997, p. 110, Kierkegaard “é o primeiro filósofo que pensa Deus sem o pensar a partir do mundo. A proximidade de outrem não é qualquer ‘deslocamento do ser em relação a si’ nem ‘degradação da coincidência’, segundo as fórmulas sartreanas. O desejo, aqui, não é pura privação; a relação social é melhor que o gozo de si. E a proximidade de Deus, devolvida ao homem, é, talvez, um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade”. Com efeito, é notável a presença do pensamento kierkegaardiano na ética levinasiana. Sobre esse aspecto, ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: Uesb, 2009, p. 176, constata que “no pensamento de Kierkegaard e Lévinas a ética constitui o verdadeiro sentido da existência e estas não podem ser concebidas isoladamente. [...] Kierkegaard em *As obras do amor* e no *Diário*, expõe que o verdadeiro amor para com o próximo implica a abnegação do si mesmo; o altruísmo existencial que se concretiza no ‘sacrifício e doação’ de si mesmo. É a partir dessa tese que constatamos a herança Lévinasiana (sic) em relação a ética em Kierkegaard.”

redenção de Rosenzweig,¹⁴¹ o pensador francês-lituano desenvolve uma incisiva crítica ao pensamento ocidental que tem a pretensão de reduzir tudo – não deixar nada de fora – à lógica de uma razão empenhada na afirmação do Mesmo. Trata-se, pois, de uma afirmação de um eu que não acolhe o outro em sua alteridade. É essa a lógica que se mostra, inclusive, na face da violência e da guerra: “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem”.¹⁴²

Propondo um caminho diferente a esse que desemboca na totalidade, Lévinas apresenta a ideia do infinito como experiência que se estabelece na relação face a face. A partir da noção do infinito, o autor explicita que o rosto do outro transcende a qualquer esquema ou conceito que pretenda reduzi-lo à mesmidade. Outrem se apresenta enquanto exterioridade e transcendência. Para além da totalidade, o outro reflete a condição do infinito. “Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito. Tal revelação do infinito não leva à aceitação de nenhum conteúdo dogmático.”¹⁴³

A condição que possibilita a compreensão da relação inter-humana aberta ao infinito, viabiliza-se mediante a ética. Para além do exercício teórico, a relação face a face tem seu significado indicado na subjetividade que acolhe o outro. Assim, a obra *Totalidade e infinito* apresenta-se “como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito”.¹⁴⁴ Prosseguindo, um pouco mais adiante, Lévinas elucida que

¹⁴¹ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 15. Sobre Rosenzweig e obra, SOUZA, Ricardo Timm de. **As fontes do humanismo latino**: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 250, escreve: “Nascido em Kassel em 1886 e falecido em 1929, Franz Rosenzweig [...] assume crescentemente o papel de um dos intelectuais centrais do século XX. Seu pensamento, extremamente vigoroso e sofisticado, antecipa muitas das grandes conquistas do pensamento filosófico do século passado, especialmente da fenomenologia. [...] Seu livro máximo – *A Estrela da Redenção* – significa praticamente o último grande esforço filosófico de pré-guerra na esteira da cultura européia [...]. Rosenzweig propõe um ser humano capaz de requalificar radicalmente suas relações com a realidade, superando as limitações objetivantes de modelos cientificistas e impessoais.”

¹⁴² LÉVINAS, 2000b, p. 10. Cf. PIVATTO, 1992, p. 338, “toda a primeira parte da obra *Totalité et Infini* é um ataque frontal contra essa filosofia sem ética e responsabilidade que, como ele diz, tem por fim a guerra, suspende toda moral e põe a política como centro da razão, desenvolvendo-se esta como arte de pensar e ganhar a guerra por todos meios [...]. É um ataque à ontologia, à filosofia da razão egológica e/ou impessoal, a toda filosofia que reduz a alteridade do outro, de uma ou outra forma, por um outro motivo.”

¹⁴³ LÉVINAS, 2000b, p. 12. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 61. “O Infinito [...] leva de imediato aos seguintes termos: *exterioridade*, indicando a ruptura e os limites da totalização e síntese ontológica; *alteridade* do todo outro; *Rosto*, como revelação do *estranho* e abertura do sentido ético por excelência; *Sinngebung* [dar sentido] como doação de sentido ético; e em especial ao *Desejo*, afecção e amor/bondade onde podemos ver a concretude das experiências éticas propaladas.”

¹⁴⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 13.

“este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consoma a ideia do infinito”.¹⁴⁵ Do mesmo modo:

Totalidade e infinito [...] quer colocar o problema da relação intersubjetiva. [...] É extremamente importante saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é o lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é *para* o homem. O social, com as suas instituições, as suas leis, deriva de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem?¹⁴⁶

Ao redor da noção de totalidade, a crítica levinasiana se estende sobre a ontologia. E essa crítica vai incidir obrigatoriamente no pensamento heideggeriano. Mas, o que se entende por ontologia? Nas proposições, atribuídas ao eleata Parmênides, século V a.C., pode-se indicar a ideia básica que se inaugura na ontologia: “[...] O ser é. [...] Esse ‘ser’ é ‘idêntico’ ao pensamento conceitual. [...] O Mesmo, o Idêntico é o que é simultaneamente ‘ser’ e ‘pensamento’. [...] O Ser é, o Nada não é [...]”.¹⁴⁷ Com efeito, ser e pensamento foram concebidos como parte de uma mesma identidade. A ontologia é o logos ou discurso que comunica o sentido do ser. “A linguagem é a casa do ser. No conhecimento se mostra o ser. O pensamento está no interesse do ser [...]”.¹⁴⁸

Em perspectivas diferentes, a relação do humano com o ser é uma temática recorrente tanto em Heidegger como em Lévinas. Conforme referi na introdução, nota-se o influxo do pensamento heideggeriano no filósofo da Ética da Alteridade. Como observa Bucks, “toda a obra filosófica do autor [Lévinas] pode ser vista como uma tentativa de repensar as ideias básicas de Heidegger”.¹⁴⁹ Adentrando as obras que antecedem *Totalidade e infinito*, é perceptível que Lévinas mantém um estreito diálogo com a ontologia heideggeriana.¹⁵⁰ No entanto, é um diálogo que se demonstra desde cedo dissonante e que, aos poucos, vai tomando rumo divergente.

A compreensão do ser – ontologia – indica que o humano é um constante fazer-se e, ao mesmo tempo, um constante existir. Mesmo em escritos mais maduros, Lévinas recepiona

¹⁴⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 14.

¹⁴⁶ LÉVINAS, 2000a, p. 71-72.

¹⁴⁷ PARMÊNIDES apud LEGRAND, Gerard. **Os pré-socráticos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 86-87.

¹⁴⁸ BUZZI, Arcângelo R. **Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem**. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 15.

¹⁴⁹ BUCKS, 1997, p. 71.

¹⁵⁰ Nos primeiros textos levinasianos, denota-se que há explicitamente uma maior ‘aderência’ ao pensamento de Heidegger. A crítica levinasiana à ontologia heideggeriana será mais contundente nos escritos posteriores a Segunda Guerra Mundial. Dentre os diversos textos de Lévinas, relacionados a Heidegger, destaco os seguintes: *Martin Heidegger e a ontologia*, *A ontologia no temporal*, *Da descrição à existência*. Estes artigos foram incluídos no livro *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1949). *A ontologia é fundamental?*, publicado em 1951 (texto que foi incluído em *Entre nós*), é um dos primeiros artigos em que Lévinas expõe claramente seu posicionamento crítico à filosofia de Heidegger.

esse sentido da existência humana que perpassa o pensamento heideggeriano de *Ser e tempo* como “a grande novidade da ontologia contemporânea”.¹⁵¹ De certa forma, a ontologia heideggeriana, ao compreender o humano como *Dasein*, dignificou a vida humana que se desenrola no cotidiano, com suas respectivas congruências ou incongruências. E isso significa afirmar a ideia de que o sujeito não pode ser anulado ou abarcado por qualquer esquema totalitário. O ser sujeito indica a concretude da existência de um eu que se abre para o outro.¹⁵² Para além do ser em si mesmo, vislumbra-se a ética – abertura e acolhida ao outro – como sentido desse ser sujeito. “O eu não é uma formação contingente graças à qual o Mesmo e o Outro [...] podem além disso refletir-se *num pensamento*. É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu”.¹⁵³

A pergunta pelo *que é ser* é a questão da existência humana. E essa existência é fáctica, simplesmente há ser, nua e cruamente. A afirmação de que há ser não se insere na tradicional problemática do ser ou não ser. No dizer de Lévinas, ser é melhor que não ser: “[...] a ex-cendência e a felicidade têm necessariamente raízes no ser e, por isso, ser vale mais do que não ser”.¹⁵⁴ O significado do ser converge com o próprio fato de que ser é existir. Antes de qualquer coisa, há ser. O humano é a explicitação do ser. E o caminho que conduz ao sentido do ser não é o da dialética, em que haveria a tradicional oposição ser ou não ser, mas a relação com o outro.

Não obstante a toda atenção dada ao humano e à vida cotidiana, o principal enfoque da ontologia recaiu sobre a questão do ser. Em diversos momentos, o pensador francês-lituano descreve que o busfalis do problema heideggeriano está na sua compreensão antropológica. “Para Heidegger, o problema da antropologia não é primordial. Heidegger não se interessa pela significação do existir humano por si mesmo. O humano não surge na sua reflexão senão na medida em que o ser está em questão na epopeia do ser”.¹⁵⁵ O humano nada mais é que o lugar – a ‘memória do ser’ –, o guarda, o “pastor do ser”.¹⁵⁶ Em suma, “o ser requer o homem

¹⁵¹ LÉVINAS, 1997, p. 22.

¹⁵² Sem que isso signifique *auto-engendramento*, PIVATTO, Pergentino S. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, jun. 2003a, p. 189, esclarece: “percebe-se em Levinas uma concepção firme e bem elaborada de sujeito, de constituição do sujeito, expresso geralmente com os termos de Eu ou de Mesmo. Trata-se exclusivamente do sujeito que é cada Eu, e nunca do outro, isto é daquele que é parceiro no diálogo, que Lévinas chama de Outro ou de Outrem. O sujeito que é cada Eu não está constituído de vez, não é concebido estaticamente, como se aparecesse à luz de uma eternidade ôntica; ao contrário, o sujeito está em devir, é contínuo engendramento, de tal forma que fica difícil aplicar-lhe a categoria de ser.”

¹⁵³ LÉVINAS, 2000b, p. 27. Adiante, na quarta seção deste capítulo, retomarei essa questão do sujeito (eu).

¹⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campina: Papyrus, 1998a, p. 09. Quanto ao termo ‘ex-cendência’, ainda LÉVINAS, 1998a, p. 09, indica a saída do ser em direção ao Bem, o Bem além do ser (Platão).

¹⁵⁵ LÉVINAS, 2003b, p. 58.

¹⁵⁶ Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 223.

como uma pátria ou um solo requer seus autóctones”.¹⁵⁷ Semelhante ao personagem de Daniel Defoe, Robinson Crusoe, único sobrevivente de um naufrágio, o qual se encontra isolado e aprisionado numa ilha, o humano, exposto à aventura do ser, é um náufrago de si mesmo.

Para além de uma simples questão teórica, a arte da dominação e assimilação do outro acompanhou o desenvolvimento da civilização ocidental. A pretensa neutralidade, presente na compreensão do ser, encobre e legitima a exaltação da vontade de um poder despótico, determinado em subordinar outrem à supremacia do mesmo.¹⁵⁸ A existência humana no mundo é compreendida como busca incessante pelo pensar e tornar presente o ser. Servindo como cópula ou de síntese entre predicados, o verbo ser passou a exercer uma função nominal e substantiva. Por isso a tese de Lévinas que remonta ao significado do verbo ser para além de um sentido auxiliar. E a ontologia, enquanto manifestação do sentido de ser e expressão conceitual, caracteriza-se justamente na força de dizer que ‘algo é isso ou aquilo’.

No verbo ser – que os gramáticos chamam à ligeira ‘auxiliar’ – ressoa o reinado de um repouso fundamental, e este repouso supõe à [sic] terra. É o anúncio de uma atividade de não anuncia nenhuma mudança, nem de qualidade nem de lugar – mas apenas ser: não-inquietude, repouso, identidade como ato de repouso.¹⁵⁹

Ao anunciar o humano como “pastor do ser”, a ontologia reafirma a cultura da imanência, da mesmidade.¹⁶⁰ Tal como numa tautologia, a pergunta pelo sentido do ser culminou na preocupação pelo *ter-de-ser*. “A maneira como o ser é em relação ao seu próprio nada é o si mesmo. O ‘ter-de’ do ter-de-ser [à-être] é compreendido a partir de seu ser”.¹⁶¹ Impõe-se ao humano a tarefa em *ter-de-ser*. E esse ‘ter’ se reveste de uma determinação tal que nada mais cabe ao humano, exceto, sujeitar-se ao ser. O antropológico e a subjetividade encontram-se incrustados na dinâmica do ser. O ‘ter-de-ser’ revela-se, então, em ‘poder ser’.

A aventura do ser imprime uma dinâmica de opressão e destruição. De certa forma, a ideologia nacional-nazista, da qual Heidegger participou, expressou, na prática, um poder ser que se enraizou no mundo. “Há, em Heidegger, textos sobre o lugar do homem na Europa Central. Para ele é central a Europa e o Ocidente alemão. Há toda uma geopolítica em

¹⁵⁷ LÉVINAS, 1993b, p. 96.

¹⁵⁸ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 34.

¹⁵⁹ LÉVINAS, 2003b, p. 143. Ainda LÉVINAS, 1997, p. 253: “À guisa de *preocupação em ser*, à guisa de *ser-aí*, à guisa de *ser-no-mundo*, à guisa de *ser-com-os-outros*, à guisa de *ir-para-a-morte*, importa no ‘acontecimento’ de ser deste ser mesmo.”

¹⁶⁰ Não foi só Lévinas que viu isso. Também RICOEUR, 2008, p. 44, identifica, na ontologia heideggeriana, a aporia de um movimento que se fecha sobre si mesmo, bloqueando a possibilidade de diálogo: “com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito. Ora, uma filosofia que rompe com o diálogo com as ciências só se dirige a si mesma.”

¹⁶¹ LÉVINAS, 2003b, p. 77.

Heidegger”,¹⁶² denuncia Lévinas. Entende-se, desse modo, o próprio posicionamento levinasiano, que, não obstante a sua acolhida à novidade contida em *Ser e tempo*, intensifica sua crítica a Heidegger e se empenha para propor um caminho alternativo à ontologia:

Em todo o meu esforço, há como que uma desvalorização da noção do ser que, em sua obstinação em perseverar em ser, encobre violência e mal, ego e egoísmo. É a noção do bem que me parece corresponder às minhas análises do para-com-o-outro, conduzidas a partir da fenomenologia do rosto. [...] O bem é esse excedente de importância de outrem sobre mim, cuja possibilidade, na realidade, é a ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo.¹⁶³

A ética evidencia que é na experiência existencial do encontro inter-humano, em que o sujeito se abre hospitaleiramente ao outro – ‘noção do bem’ –, que a vida se revela como significado último. Para além da ontologia, da preocupação pelo ser em si, a ética apresenta o rosto do outro como critério do sentido do humano. Pois é isso que sugere a reflexão levinasiana, mediante as análises processadas ao redor dos conceitos de totalidade e infinito. Se na noção de totalidade resulta o ensimesmamento do eu, no infinito irrompe o estatuto da alteridade como urgência ética, a qual solicita minha responsabilidade por outrem. Para além da preocupação ontológica, o apelo do rosto do próximo me solicita acolhida, impelindo-me para um movimento de saída, sem retorno, inaugurando um ‘tempo’ ético. Mas esse movimento deverá ser ainda esclarecido. É o que me proponho fazer a seguir.

1.3 Tempo ético

De forma mais clara, em *Totalidade e infinito*, a tese da primazia da ética em relação à ontologia foi assim formulada: “ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; no plano da ontologia, o plano ético”.¹⁶⁴ Concretamente, é o encontro com o outro, enquanto relação face a face, que exprime o sentido da ética. Ora, “o rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico”.¹⁶⁵

O pensamento levinasiano, como foi indicado na seção precedente, não nega a ontologia, mas questiona seu *status* de primazia. Ao lado desse questionamento, Lévinas propõe a ética como horizonte de humanização. “Captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se

¹⁶² LÉVINAS, 1997, p. 161.

¹⁶³ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 93.

¹⁶⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 180.

¹⁶⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 181.

torna em face do Outro e ‘contra todo o bom senso’, impossibilidade de assassinio, consideração do Outro ou justiça”.¹⁶⁶ Está aí o esforço levinasiano. Ou seja, anterior à preocupação de um ser empenhado pela sua afirmação, mediante uma verdade racional, Lévinas propõe o rosto do outro humano como sentido ético que interpela a minha condição de sujeito. Assinala-se, como sentido da própria racionalidade, um eu sensível à alteridade. Por conseguinte, “a relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade”.¹⁶⁷

Em *O tempo e o outro* e em *Da existência ao existente*, obras publicadas em 1947, Lévinas apresenta os temas da alteridade e da temporalidade. Tradicionalmente, o tempo foi concebido como sincronia entre os instantes do passado, presente e futuro. Foi justamente essa compreensão de tempo que Lévinas questionou, introduzindo a ideia de que a temporalidade se dá num sentido de *diacronia*. “O tempo não é uma sucessão dos instantes que desfilam diante de um eu, mas a resposta à esperança pelo presente que, no presente, é precisamente expressa pelo ‘eu’ equivalente ao presente”.¹⁶⁸ Não se trata pensar o tempo numa sucessão de instantes sincronizados. “Impossibilidade de coincidir, in-adequação, não são simplesmente noções negativas, mas têm sentido no fenômeno da não-coincidência que se dá na diacronia do tempo” (tradução própria).¹⁶⁹

O tempo também não é entendido enquanto horizonte ontológico, em que a existência humana deslizaria sobre o fluxo do tempo. Tampouco o tempo significa uma degradação da eternidade. Por fim, referir-se ao tempo significa pensá-lo na relação inter-humana.¹⁷⁰ Na relação com o outro, há sempre a possibilidade de um novo tempo. Daí o sentido do tempo diacrônico, que sinaliza uma mudança no modo tradicional de se pensar a questão do tempo. Na interpretação de Bucks, “Levinas procura mostrar como o *tempo diacrônico* [...] possibilita a verdadeira transcendência do ser em relação ao outro e a Deus”.¹⁷¹

Uma questão relacionada ao tempo, que aqui apenas vou tocar por alto, está a temática da morte. Diferentemente de Heidegger, em que a morte é entendida como a angustiante

¹⁶⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 34.

¹⁶⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 34.

¹⁶⁸ LÉVINAS, 1998a, p. 110.

¹⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el otro**. Barcelona: Paidós, 1993a, p. 70: “*Imposibilidad de coincidir, in-adequación, no son simplemente nociones negativas sino que tienen un sentido en el fenómeno de la no-coincidencia que se da en la diacronía del tiempo.*”

¹⁷⁰ Cf. LÉVINAS, 1993a, p. 77.

¹⁷¹ BUCKS, 1997, p. 88.

‘possibilidade da impossibilidade’ do ser,¹⁷² na qual se explicitaria a própria autenticidade humana, Lévinas compreende a realidade da morte num sentido bem inverso. Trata-se da impossibilidade da possibilidade. “A angústia da morte está precisamente na impossibilidade de cessar, na ambiguidade de um tempo que falta e de um tempo misterioso que resta ainda. Morte que, por conseguinte, não se reduz ao fim de um ser.”¹⁷³ Não se trata apenas de um jogo de palavras, mas a explicitação de que a morte é um mistério inexaurível, um totalmente outro. A morte se apresenta como algo que remete para uma radical alteridade.¹⁷⁴ Na morte, há o anúncio de algo que é totalmente outro em relação ao sujeito.

De certa forma, essa radicalidade da morte que se anuncia como alteridade, indica o sentido da própria radicalidade na relação que se estabelece com o outro humano. Entretanto, há uma importante diferença. No horizonte da morte, defronto-me com um acontecimento que foge de minhas possibilidades. “A morte é certa, o que quer dizer que ela é sempre possível, possível em cada instante, mas que por isso o seu ‘quando’ é indeterminado.”¹⁷⁵ Diante da morte há uma situação de extrema passividade, em que, com o seu acontecimento, o mundo e o ser do ente humano se dissolvem. Porém, enquanto esse momento sempre possível não chegar, o sentido do humano não está em ser-para-a-morte, mas ser em relação a cada novo instante que se descortina enquanto tempo. “É por isso que a vida entre o nascimento e a morte não é nem loucura, nem absurdo, nem fuga, nem fraqueza. Flui numa dimensão que lhe é própria e onde pode ter sentido um triunfo sobre a morte”.¹⁷⁶

No dizer de Lévinas, ao invés de um sentido de tempo em que o eu apenas circularia por ele, “colocamos o ‘eu’ como o próprio fermento do tempo no presente, o dinamismo do tempo. [...] O dinamismo do ‘eu’ reside na própria presença do presente, na exigência que

¹⁷² Cf. LÉVINAS, 2003b, p. 89. Para HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, v. 2, p. 30-33, “a morte é uma possibilidade privilegiada da *pre-sença* [*Dasein* – ‘*ser-aí*’]. [...] A morte é uma possibilidade ontológica que a própria *pre-sença* é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a *pre-sença* é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais estar pre-sente. [...] A angústia com a morte é angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável.” Daí que, em Heidegger, o ser autêntico é o ser para a morte. Cf. FABRI, 2000b, p. 186, “a discussão filosófica sobre o autêntico requer, para este filósofo, uma consideração do si-mesmo e, assim, do sentido da presença a si. Toda reflexão implica uma auto-apreensão a partir da qual o *Dasein* se reflete ou se mostra em sua própria presença junto as coisas que fazem parte de seu existir cotidiano.”

¹⁷³ LÉVINAS, 2000b, p. 44.

¹⁷⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984, p. 181: “Na consciência, para o eu e para a interioridade que o eu comporta, a morte não é nunca ‘natural’, não é um simples problema biológico, mas também não é um simples problema da intimidade do *eu* solitário. *Tem a estrutura de uma relação a outro*: chega como outro, um ‘transcendente’ que chega e age ao modo de alguém, como sendo um ‘quis’ [quem] e não um ‘quid’ [quê]. Toca-me como eu e não simplesmente como corpo biológico. A sua ‘hora’ é fixada a partir desta alteridade que eu não posso conhecer. Por isso não conheço a hora mas só a aproximação. E por isso, em última instância, chega como vontade estranha.”

¹⁷⁵ LÉVINAS, 2003b, p. 74.

¹⁷⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 44.

essa presença implica”.¹⁷⁷ Em cada instante, há um novo tempo, uma nova possibilidade, pois, “o ‘eu’ não é o ser que, resíduo de um instante passado, tenta um instante novo. Ele é essa exigência do não-definitivo. A ‘personalidade do ser é a sua própria necessidade do tempo como de uma fecundidade milagrosa no próprio instante pelo qual recomeça como outro.”¹⁷⁸

Entretanto, essa alteridade que se descortina em cada novo instante do tempo, o eu não a encontra em si mesmo. “A alteridade absoluta do outro instante [...] não pode encontrar no sujeito que é definitivamente ele próprio”.¹⁷⁹ Então onde o eu encontra esse outro que possibilita um novo tempo? “Essa alteridade só me vem de outrem. [...] se o tempo é constituído por minha relação com outrem, ele é exterior a meu instante, mas ele é também outra coisa que não um objeto dado à contemplação.”¹⁸⁰ E quem é esse outro? “Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é a viúva e o órfão.”¹⁸¹ Então, é a manifestação do outro, enquanto alteridade absoluta, que anuncia ao eu o movimento do tempo, como tempo ético.

O ‘movimento’ de tempo, entendido como transcendência para o Infinito do ‘completamente Outro’, não se temporaliza de forma linear, não se assemelha à retidão da flecha intencional. Sua forma de significar, marcada pelo *mistério* da morte, se desvia para penetrar na aventura ética da relação com o outro homem.¹⁸²

Enquanto houver tempo, em cada novo instante, em cada amanhecer, a autenticidade do sujeito humano está em viver seu ser no encontro inter-humano, numa relação de acolhida. “A situação do face a face representaria a realização mesma do tempo; a invasão do porvir pelo presente não acontece ao sujeito em solidão, mas na relação intersubjetiva. A condição de tempo é a relação entre seres humanos, a história.”¹⁸³ Portanto, o novo tempo que se anuncia é o tempo da relação ética que se estabelece a partir da manifestação do rosto do outro. A significação ética do rosto assinala que o sentido do humano está na relação face a face, numa relação de hospitalidade do eu para com o outro.

A ética, tema central de *Totalidade e infinito*, é introduzida a partir de um posicionamento crítico em relação à moral acoplada à ontologia. Lévinas questiona se a moral

¹⁷⁷ LÉVINAS, 1998a, p. 110.

¹⁷⁸ LÉVINAS, 1998a, p. 111.

¹⁷⁹ LÉVINAS, 1998a, p. 111.

¹⁸⁰ LÉVINAS, 1998a, p. 111.

¹⁸¹ LÉVINAS, 1998a, p. 113.

¹⁸² LÉVINAS, 1993a, p. 71: “El ‘movimiento’ de tiempo, entendido como transcendencia al Infinito de lo ‘completamente Otro’, no se temporaliza de forma linear, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el misterio de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre”

¹⁸³ LÉVINAS, 1993a, p. 121: “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 de tiempo es la relación entre seres humanos, la historia”.

não é uma ilusão, pois, “facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral”.¹⁸⁴ Suspeita-se que uma moral construída sob a tutela da ontologia não teria força para questionar a política usada como justificativa de um estado de guerra ou de violência. Daí a importância da crítica. A partir do critério ético, a crítica, ao estabelecer uma situação de estranheza, abre uma fissura na realidade estabelecida como dogma. A percepção crítica põe em questão o dogmatismo, “de maneira que a sua intenção crítica a leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a Ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo”.¹⁸⁵ E esse estado de estranheza, em que o mesmo é posto em questão, suscita-se a partir da manifestação de outrem.

Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética.¹⁸⁶

A partir da ética, explicita-se uma proposta de superação da totalidade, enquanto fundamento de uma subjetividade ou de uma objetividade que se traduz numa moral que justifica todo tipo de violência, inclusive a guerra. No contexto da filosofia ocidental, a moral era considerada como uma parte da ontologia. Para o autor francês-lituano, a ética recebeu status de filosofia primeira. A ética não é um discurso formal a partir de onde se estabeleceria uma moral normativa. Aliás, a abordagem levinasiana não distingue moral e ética.¹⁸⁷

Lévinas, ao propor como ponto de partida de seu pensamento a perspectiva da alteridade, vai de encontro ao sistema ocidental que concebe o ser humano e o mundo a partir de um eu narcísico, ensimesmado, totalitário. “A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como ética que cumpre a essência crítica do saber”.¹⁸⁸ Com efeito, “pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto”.¹⁸⁹ Antes, trata-se de estar “[...] em face de um rosto”.¹⁹⁰

¹⁸⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 09.

¹⁸⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 30.

¹⁸⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 30.

¹⁸⁷ Certamente, a proposta de Lévinas vai de encontro a perspectivas como a que se faz presente em VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Civilização Brasileira, 1975, p. 12, para o qual a ética seria “a teoria ou a ciência do comportamento moral dos homens” e moral – ainda VÁZQUEZ, 1975, p. 69 – “um sistema de normas, princípios e valores [...]”.

¹⁸⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 30.

¹⁸⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 36.

¹⁹⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 37.

De certa forma, mediante categorias como da transcendência, metafísica, exterioridade, escatologia, o autor anuncia a novidade – o tempo ético – que se apresenta ‘para além’ da totalidade ontológica. Mas, esse ‘para além’ não deve ser entendido como se fosse algo que devesse acontecer nos fins dos tempos. Na própria compreensão da ‘escatologia profética’ – a ‘escatologia messiânica’¹⁹¹ –, Lévinas articula a ideia de que a transcendência é a ‘provocação’ da ética que transpassa a totalidade e a história.

A escatologia põe em relação com o ser *para além da totalidade e da história*, e não com o ser para além do passado e do presente. Não com o vazio que rodearia a totalidade e onde poderia, arbitrariamente, crer o que se quisesse, e promover assim os direitos de uma subjetividade livre como o vento. É relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um outro conceito – o conceito de *infinito* – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade.¹⁹²

A concepção de escatologia levinasiana comporta a ideia de que, para o além da totalidade ou ainda para além da história e do tempo sincronizado, há como uma excedência ou uma força que não pode ser abarcada pela ontologia. Esse excedente se explicita no conceito de infinito. Em outras palavras, o infinito reflete no interior da própria totalidade uma ideia de transcendência, em que o eu se descobre chamado à responsabilidade ética. “O escatológico, na medida em que é o ‘além’ da história, arrebatava os seres à jurisdição da história e do futuro – suscita-os na sua plena responsabilidade e a ela os chama.”¹⁹³

Nesse ‘para além’ não há a negação da totalidade ou da história, mas há a fissura de visões deterministas. No dizer de Lévinas, “a visão escatológica não opõe à experiência da totalidade o protesto de uma pessoa em nome do seu egoísmo pessoal ou mesmo da sua salvação”.¹⁹⁴ É no interior da história e da totalidade que irrompe o infinito, como manifestação do próprio rosto do outro que me afeta, isto é, solicita-me hospitalidade, acolhida. “A ideia do infinito é o modo de ser – a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua *infinição* produz-se como revelação, como uma colocação em mim de sua ideia.”¹⁹⁵ Paradoxalmente, o eu é como que surpreendido em conter mais do que é possível conter. Com efeito, “conter mais que a sua capacidade é, em cada momento, fazer saltar os quadros de um conteúdo pensado, transpor as barreiras da imanência [...]”.¹⁹⁶

¹⁹¹ Cf. DERRIDA, 2009, p. 117.

¹⁹² LÉVINAS, 2000b, p. 10-11.

¹⁹³ LÉVINAS, 2000b, p. 11.

¹⁹⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 13.

¹⁹⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 14.

¹⁹⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 14. Ainda a respeito do infinito em mim, adiante, cf. 1.11.

A escatologia – o infinito –, ao romper com a totalidade, aponta para uma maneira de compreender o mundo que extrapola a lógica da racionalidade instrumental. Esta óptica é a ética, na qual, no dizer de Lévinas, irrompe a paz como expressão e concretização da palavra. “A paz gera-se como a aptidão para a palavra. A visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios em que não se fala. Não visa ao fim da história no ser compreendido como totalidade – mas põe em relação com o infinito do ser, que ultrapassa a totalidade”.¹⁹⁷ Assinala-se, assim, a ideia da subjetividade humana que acolhe o outro como hospitalidade, indicando o movimento do tempo ético que quebra a lógica da totalidade.

1.4 A sensibilidade como subjetividade ética pré-originária

Conforme destaquei na introdução da tese, Lévinas foi um autor que manteve constante diálogo com diversos pensadores e diferentes concepções. Ao mesmo tempo, são muitos os autores que dialogaram com Lévinas. Em muitos desses diálogos, denotam-se convergências. Porém, vale sublinhar, os paradoxos e as divergências também são constantes. Para Lévinas é essa tensão que permite avançar numa reflexão coerente com a Ética da Alteridade. Fechar-se em seu mundo, em suas ideias, significaria permanecer na modalidade da ontologia, esquecendo-se que o movimento que conduz à aprendizagem consiste nas rupturas provocadas pelas diversos encontros que a vida ocasiona. Numa certa oportunidade, indagado por Philippe Nemo, como se começa a pensar, Lévinas lhe responde:

Isso começa provavelmente com os traumatismos ou tateios a que nem sequer se é capaz de dar uma forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo. É com a leitura de livros – não necessariamente filosóficos – que estes choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão que pensar.¹⁹⁸

Dentre os diversos diálogos estabelecidos por Lévinas ou a partir dele, estão Buber e Ricoeur. Em face da intenção de introduzir e delinear uma das linhas mestras do pensamento levinasiano – a sensibilidade ética inerente à subjetividade humana –, darei realce a esses dois pensadores. Não se trata de escolhas feitas aleatoriamente. Tanto Buber como Ricoeur, assim como Lévinas, cada um a seu modo, trilharam pelos caminhos do pensamento dialógico. De certa forma, as interfaces com Buber e Ricoeur expressam o perfil da intersubjetividade que emerge do pensamento levinasiano.

¹⁹⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 11.

¹⁹⁸ LÉVINAS, 2000a, p. 15-16. De acordo com FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia:** subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 140, “para Lévinas a santidade do texto é essencialmente ética, pois pressupõe o respeito pela vinda do outro no coração da linguagem. O texto funda o social, permite a comunicação dos homens entre si. No pensamento talmúdico a confrontação é fundamental.”

Lévinas se aproxima em muitos aspectos da intersubjetividade de Buber (1878-1965), filósofo judeu nascido na Áustria. O pensador francês-lituano, em diversos momentos de seus escritos, alude à filosofia buberiana como uma proposta que trouxe a questão da alteridade para a reflexão filosófica. Buber, filósofo do diálogo, indicou na dialogicidade *eu e tu* um outro viés, a partir do qual o ser humano pudesse ser concebido.¹⁹⁹ Não obstante os pontos de convergência com sua forma de pensar, Lévinas entende que, em Buber, a relação *eu e tu* se fecha na reciprocidade, na simetria. “Para Buber, a relação entre o Eu e o Tu é de pronto vivenciada como reciprocidade. [...] Eu li, por conseguinte, Buber com muito respeito e atenção; mas me acontece, por vezes, não estar de acordo com ele.”²⁰⁰ Lévinas entende que a alteridade é vivida assimetricamente, no sentido de que o Outro tem prioridade.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.²⁰¹

Ao expor seu entendimento sobre a questão do outro, Lévinas deixa claro que a relação eu e tu não pressupõe conformidade. Na percepção levinasiana, a assimetria indica uma relação diacrônica, em que proximidade e separação se estabelecem como pressupostos da alteridade. Distanciando-se da reciprocidade buberiana, Lévinas indica que seu “ponto de partida está em Dostoiévski e em sua frase [...] ‘cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros’.”²⁰²

Na relação face a face, a alteridade do outro é infinitamente transcendente. O outro, pelo qual sou responsável, se coloca diante de mim de forma assimétrica. Uma leitura não atenta dessa afirmação poderia suscitar o questionamento se Lévinas não estaria assim desprezando a dimensão do eu. No entanto, não é o que ocorre, pois, a “alteridade só é possível a partir de mim”.²⁰³ Ou então, “sou eu próprio, estou aqui, em minha casa, habitação,

¹⁹⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 55: “Buber distinguiu a relação com o Objeto, que seria guiada pela prática, da relação dialogal que atinge o Outro como Tu, como parceiro em amigo. Pretende modestamente ter encontrado em Feuerbach esta ideia, central na obra de Buber. Na realidade, tal ideia só ganha o seu vigor nas análises de Buber e é nelas que se apresenta como um contributo essencial ao pensamento contemporâneo.” Certamente, *Eu e Tu* é uma das principais obras buberianas (BUBER, Martin. **Eu e tu**. 8. ed. São Paulo: Centauro, 2003).

²⁰⁰ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 117.

²⁰¹ LÉVINAS, 2000b, p. 26.

²⁰² LÉVINAS, 2007, p. 117.

²⁰³ LÉVINAS, 2000b, p. 27.

imanência no mundo. A minha sensibilidade está aqui”.²⁰⁴ A singularidade tanto do eu como do outro se constituem em pressupostos para que se estabeleça a relação inter-humana.

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como eu.* Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade do eu como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece.²⁰⁵

Essa maneira levinasiana de perceber a relação inter-humana, responde, como exporei a seguir, às objeções presentes na obra *O si-mesmo como um outro* de Ricoeur. Pelo que se pode notar em diversas obras de Ricoeur e Lévinas, o diálogo entre ambos foi constante e frutuoso.²⁰⁶ Aliás, há uma maior proximidade do que uma dissensão entre ambos. A preocupação pelo tema da alteridade é, certamente, um dos aspectos centrais compartilhados entre Lévinas e Ricoeur. Próximo da intenção de Lévinas, Ricoeur se propõe a desenvolver uma ética da alteridade, tendo como temáticas centrais a ipseidade, a identidade, o eu, o si-mesmo, o outro. Apesar de diversos pontos em comum ao pensador francês-lituano, a ética ricoeurina diverge em seu ponto de partida. Se para Lévinas a alteridade, como fundamento ético, acontece a partir da manifestação do outro, em Ricoeur, a alteridade tem como fundamento o próprio eu, isto é, o si-mesmo.

O si-mesmo como um outro sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra, como diríamos na linguagem hegeliana. Ao ‘como’ gostaríamos de ligar a significação forte, não somente de uma comparação – si-mesmo semelhante a um outro –, mas na verdade de uma implicação: si mesmo considerando... [enquanto] outro.²⁰⁷

Daí a divergência de Ricoeur em relação a Lévinas:

Toda a filosofia de E. Lévinas repousa na iniciativa do outro, na relação intersubjetiva. Para dizer a verdade, essa iniciativa não instaura nenhuma relação

²⁰⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 122.

²⁰⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 24.

²⁰⁶ Dentre as obras que Ricoeur se debruça sobre o pensamento levinasiano, além de *O si-mesmo como um outro* (1990), destaco *Outramente* (1997), *A memória a história, o esquecimento* (2000), *Percurso do reconhecimento* (2004). Outrossim, o diálogo de Lévinas com a obra ricoeuriana, evidencia-se em LÉVINAS, Emmanuel. **Más allá del versículo:** lecturas y discursos talmúdicos. Buenos Aires: Lilmod, 2006b, p. 135-154. Nessas páginas, Lévinas dedica a Ricoeur o comentário talmúdico *Da linguagem religiosa e do temor a Deus*.

²⁰⁷ RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro.** Campinas: Papirus, 1991, p. 14. A esse entendimento de Ricoeur, aproxima-se MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita:** repensar a reforma; reformar o pensamento. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 123, quando escreve que “[...] no ‘Eu sou eu’ já existe uma dualidade implícita – em seu ego, o sujeito é potencialmente outro, sendo, ao mesmo tempo, ele mesmo. É porque o sujeito traz em si mesmo a alteridade que ele pode comunicar-se com outrem.”

intersubjetiva, uma vez que o outro representa a exterioridade absoluta com respeito a um eu definido pela condição e separação. O outro, nesse sentido, absolve-se de toda a relação. Essa não relação define a própria exterioridade.²⁰⁸

Ora, pode-se indagar se Ricoeur não procede a uma leitura apressada do pensamento levinasiano. Nesse sentido, valho-me das observações de Costa, quando observa que, na ética levinasiana, é preciso ter em conta que “a alteridade que aparece no face-a-face tem uma presença forte e ocupa um lugar central fazendo par com o si-mesmo, mas junto com outros pares: totalidade-infinito, interioridade-exterioridade, separação-distância etc”.²⁰⁹ A interpelação se constitui a partir da manifestação de outrem. Porém, o momento originário da ética não dispensa a presença do eu, como entenderia Ricoeur. Ao contrário, supõe a sensibilidade de um eu que se abre para outrem. Trata-se de uma subjetividade pré-originária, assim delineada:

A constituição pré-originária da subjetividade está relacionada com o que se pode chamar de experiências humanas elementares, como, por exemplo: ver, cheirar, ouvir, saborear, tocar, comer, vestir-se, cobrir-se, morar, trabalhar, relacionar-se, hospedar e hospedar-se etc. Dessas muitas experiências ordinárias e comuns, duas Lévinas analisa bastante longamente, a saber: comer e hospedar ou hospedar-se.²¹⁰

Como se pode perceber, não se trata de uma sensibilidade que se apresenta a partir da compreensão racional ou de uma ‘consciência de...’. No dizer de Costa, “o ser humano, no momento em que pensa, já é subjetividade humana, e não precisa do pensamento para sê-lo”. E ainda: “a subjetividade humana é pré-originariamente sensibilidade, isto é, uma subjetividade constituída no modo pré-originário do receber-outro e da passividade absoluta em relação a outro”.²¹¹ Esta forma de conceber a subjetividade, remete à ideia da hospitalidade: “o hóspede chega numa casa porque a hospitalidade já a constitui mesmo antes de sua chegada. Só há hóspede porque previamente há hospitalidade. Na ordem da constituição, a hospitalidade é anterior à aparição ou não de algum hóspede”.²¹² Daí, conforme Costa, a principal decorrência: “[...] a alteridade, ou o Outro quando aparece no face-a-face – relação ética por excelência, em que a cara de um está diante da cara do outro – já encontra aí

²⁰⁸ RICOEUR, 1991, p. 221.

²⁰⁹ COSTA, 2000, p. 209.

²¹⁰ COSTA, 2000, p. 212. Nesse mesmo sentido, PELIZZOLI, Marcelo. Husserl, Heidegger e Levinas: da (im)possibilidade da (inter)subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, jun. 1999, p. 347, entende que “a descrição da subjetividade em Levinas segue um caminho fenomenológico que vai das situações mais concretas de erguimento do ser humano quando ainda não se pode dizer ‘indivíduo’, passando pela individualidade mais solipsista, perpassando uma maturidade pelo trabalho/consciência, abrindo-se ao outro como Outro, até chegar a radicalidade de ‘acontecer-se’ como instante de substituição, no âmago do si mesmo como outro, do eu pelo outrem fora do registro do ser.”

²¹¹ COSTA, 2000, p. 213.

²¹² COSTA, 2000, p. 214.

a cara de um como subjetividade humana eticamente constituída no modo da sensibilidade”.²¹³ Em suma, “a ética de Lévinas, mais que uma ética da alteridade, é uma ética da subjetividade sensível voltada para a alteridade”.²¹⁴

Diante dessas considerações, ainda no caminho de Costa, pode-se, então, concluir em relação a Ricoeur:

[...] a ética da subjetividade sensível de Lévinas está muito próxima de sua ética da alteridade interior à subjetividade, ficando, porém, muito claro que tal proximidade não se dá por algum tipo de consciência entre a alteridade interna ricoeuriana e a subjetividade sensível levinasiana, e sim pela preocupação comum de fundar a ética na subjetividade humana. Na verdade, é Ricoeur que pode ser objetado a partir da perspectiva de Lévinas. O que Ricoeur maneja como fundamento, isto é, o si-mesmo experimentado como um outro, supõe previamente uma subjetividade constitutivamente sensível que seja capaz de sensibilidade consigo mesma e deste modo capaz de experimentar como alteridade.²¹⁵

Assim sendo, a interpretação da ética levinasiana, como pretenderia Ricoeur, não corresponde. A polarização em favor do outro em detrimento ao eu não se consuma na obra de Lévinas. A subjetividade sensível de um sujeito que se abre hospitaleiramente à manifestação de outrem é um pressuposto levinasiano. E a sensibilidade, antes de ser pensamento, intencionalidade consciente, constitui a concretude do humano. É o que analisarei a partir da próxima seção.

1.5 O prazer de viver

Partindo de uma perspectiva fenomenológica, Lévinas descreve um eu referido a um mundo concreto: “A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: ‘Eu sou eu’. [...] é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo”.²¹⁶ A irrupção ou o nascimento de um eu se dá num mundo. E o primeiro movimento, isto é, a relação primeira que o eu estabelece com o mundo, é a alegria de viver. Na percepção de Sidekum, “Lévinas descreve a subjetividade não nas categorias da filosofia transcendental, mas através de sua concretude e vulnerabilidade no fenômeno da sensibilidade e da corporeidade”.²¹⁷ E é nessa relação concreta com o mundo, vivida como corporeidade, que o eu vai constituindo sua identidade.

²¹³ COSTA, 2000, p. 214.

²¹⁴ COSTA, 2000, p. 214.

²¹⁵ COSTA, 2000, p. 214.

²¹⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 25.

²¹⁷ SIDEKUM, Antonio. **Ética e alteridade**: a subjetividade ferida. São Leopoldo: Unisinos, 2002, p.150.

Para Lévinas, “porque a vida é felicidade, é pessoal. A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição”.²¹⁸ A relação original do eu com o mundo é de pura fruição. Mas é um “fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio – eis o humano”.²¹⁹ O alimento, a luz, o ar, a música não são representações. Vive-se disso. Com efeito, “viver do pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele. [...] Vivemos do nosso trabalho que assegura nossa subsistência; mas também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegra ou entristece) a vida”.²²⁰ Tudo o que o homem faz, não o faz para viver, mas vive o que faz. Assim sendo, “viver é fruir a vida. Desesperar da vida só tem sentido porque a vida é, originariamente, felicidade”.²²¹

A primeira intencionalidade humana não se constitui numa ‘consciência de algo’, mas no prazer de ‘viver de algo’. A relação do eu com o mundo é gratuidade, sem pretensões. Trata-se de uma relação que se estabelece a partir de uma sensibilidade prescindida da consciência pensante. “É uma vida no sentido em que se fala de gozar a vida. Fruímos do mundo antes de nos referirmos aos seus prolongamentos: respiramos, caminhamos, vemos, passeamos, etc.”,²²² escreve Lévinas. A sensibilidade, que designa o estado de exposição e vulnerabilidade, não é conhecimento teórico, nem consciência intencional, nem experiência. “As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol”.²²³ O primeiro ‘contato’ do eu com o mundo é vivido num corpo que sente. A sensibilidade é fruição da vida na concretude de um corpo, vivida de forma inocente, sem perguntas.

A afirmação da sensibilidade como realidade anterior à razão, não significa conceber a sensibilidade como sendo “uma razão cega e uma loucura. [...] A sensibilidade não é um

²¹⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 101.

²¹⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 118. Nesse sentido, em que a vida é pensada numa relação de gratuidade, sinaliza-se “uma nova racionalidade ecológica”. É o que indica PIVATTO, 1992, p. 362: “há, em Lévinas, um veio muito rico que ajuda a repensar a questão ecológica. [...] quando fala da relação do homem com o mundo, desde o seu surgimento, Lévinas coloca o homem como cidadão sereno, pacífico, feliz que vive no paraíso. A gente pode ver aí, como pano de fundo, os primeiros capítulos do livro do *Gênesis* [...]. E este mundo é confiado ao homem, é dado ao homem. [...] E dado ao homem de tal forma que ele pode viver pacificamente, pode gozar a vida e construí-lo como quer. O gozo é uma categoria fundamental. E é gozo mesmo, na plenificação dos sentidos. Sentido de respirar, do olhar, do comer, do sentir, do estar bem, da sintonia com todas as coisas... Quase uma espécie de fusão do próprio ser com todas as realidades que estão aí. Mas o que o homem fez de tudo isso?”

²²⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 97.

²²¹ LÉVINAS, 2000b, p. 100. É importante sublinhar, nas palavras de SEBBAH, 2009, p. 76, que “na ética levinasiana, existe efetivamente um espaço predileto para a fruição e para a felicidade. Observemos, de passagem, que a felicidade e a fruição do Si pressupõem o Mundo ou, no mínimo, o elementar: a imanência do si, por ter necessidade de se alimentar, pressupõe o horizonte de um Mundo”.

²²² LÉVINAS, 2000b, p. 123.

²²³ LÉVINAS, 2000b, p. 119.

pensamento que se ignora”.²²⁴ Lévinas também não aceita a posição das teorias psicológicas contemporâneas “que fazem da sensação uma ilha que emerge de um fundo viscoso e obscuro do inconsciente – em relação ao qual o consciente do sensível teria já perdido a sua sinceridade [...]”.²²⁵ É na relação concreta com o mundo que Lévinas entrevê que é possível tornar compreensível a *unicidade do eu*. “A unicidade do Eu traduz a separação. A separação por excelência é solidão e a fruição – felicidade ou infelicidade, o próprio isolamento”.²²⁶ O eu está em sua casa, isto é, na interioridade, sem se perder na generalização de um conceito. Esta dimensão de interioridade do eu, que Lévinas também chama de *ipseidade*,²²⁷ se constitui num sujeito capaz de estabelecer relações. Em sua unicidade, o eu é único.

O despertar para a vida significa viver a subjetividade já aberta para a alteridade. E a porta que se abre para o outro é vivida na sensibilidade. Lévinas não aceita o dualismo entre corporeidade e subjetividade. É na expressão da corporeidade que acontece a experiência ética original. Em outras palavras, significa dizer que um eu dividido, dilacerado, não conseguiria estabelecer uma relação de respeito e reciprocidade.²²⁸ Antes de ser um conceito racional ou consciência pensante, o eu é vida que pulsa. Por isso, “o eu identificado com a razão – como poder de tematização e de objetivação – perde a sua própria ipseidade. Representar-se é esvaziar-se da sua substância subjetiva e insensibilizar a fruição”.²²⁹ Enfim, ser eu no gozo (fruição) “não é nem biológico nem sociológico”,²³⁰ mas movimento para si (ipseidade) em que a vida acontece de forma concreta.

Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não ‘quanto a mim’ – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada.²³¹

²²⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 122.

²²⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 122. Ainda LÉVINAS, 2000b, p. 122: “Sentir é precisamente contentar-se sinceramente com que é sentido, fruir, recusar-se aos prolongamentos inconsciente, ser sem pensamento, quer dizer, sem segundas intenções, sem equívoco, romper com todas as intenções – manter-se em sua casa.”

²²⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 103.

²²⁷ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 103.

²²⁸ IMODA, Franco. **Psicologia e mistério**: o desenvolvimento humano. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 299: “Levinas [...] destaca que uma auto-afirmação do eu é condição necessária para que o outro seja apresentado na sua total exterioridade. Sem a interioridade do *eu* não há exterioridade da outra pessoa. [...] Lévinas imagina um *eu* que, sem qualquer apoio externo, define-se essencialmente como vivente, como prazer. A pura interioridade encontra expressão na categoria do ‘mesmo’ oposta àquela do ‘outro’. O ‘mesmo’ deve afirmar-se para que em seguida, possa dar boas-vindas ao ‘outro’. O outro, então, revela a sua exterioridade, não em termos da relação patrão-escravo, mas como a fisionomia de um outro que, com o mandamento ‘não matarás’, ensina a justiça. Assim, afirmam-se a distância e a semelhança entre o *mesmo* e o *outro*. A reciprocidade e o respeito são possíveis.”

²²⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 105.

²³⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 105.

²³¹ LÉVINAS, 2000b, p. 118.

Ao afirmar que o ser humano, na relação primordial com o mundo, é ‘egoísta’ e ‘solitário’, Lévinas não se refere a uma questão moral (aqui já haveria a presença de uma consciência), mas “é um egoísmo estrutural, necessário ao nascimento do eu, anterior a qualquer problema de consciência”.²³² Ao se referir à solidão e ao egoísmo como características do homem feliz que aproveita o que o mundo lhe oferece, Lévinas demonstra, segundo Susin, que “viver dos elementos não é entrar em relação pessoal com eles: é nutrir-se deles. O *eu* tem o mundo a sua disposição como alimento e o encerra no seu egoísmo”.²³³

A interioridade do ‘eu’ é imprescindível para que se estabeleça uma autêntica relação com a alteridade do outro. “É começando a *viver no mundo* que o *eu* pode começar a *viver em si mesmo*, a ‘viver-se’, sem se dissolver, mantendo-se num primeiro movimento ‘para-si’”,²³⁴ interpreta Susin. Lévinas concebe a subjetividade como vivência da interioridade. Na experiência ‘gozosa’ de viver no mundo, o ser humano expressa sua identidade. Uma identidade dinâmica, mas que não perde sua unicidade, pois “o Eu é idêntico mesmo nas suas alterações”.²³⁵ A ipseidade se constitui na afirmação do eu.

A corporeidade é vida humana pulsante que se manifesta como subjetividade sensível. O corpo sensível é expressão da capacidade humana de viver a responsabilidade e a solidariedade com o próximo. “A subjetividade não é razão temática, é sensibilidade. A intersubjetividade não é estratégia arrazoada, é recebimento”.²³⁶ A sensibilidade se revela no cuidado e na hospitalidade com os rostos vitimados pela lógica totalizante. O encontro com o outro é vivido na sensibilidade do próprio corpo. O corpo se abre à exterioridade enquanto percepção encarnada. “A vida é corpo [...]. Ser corpo é, por um lado, aguentar-se, ser dono de si, e, por outro, manter-se na terra, estar no outro [...]”.²³⁷ Anterior à compreensão cognoscitiva, há a vida que acontece.

O eu levinasiano não é um eu abstrato, anônimo, mas um eu que se manifesta em sua concretude. O corpo não é um substantivo, um lugar, um ambiente onde o ser se encontraria jogado. Tampouco o corpo é mera expressão de um evento interior. Lévinas entende que o corpo é ele próprio irrupção ou acontecimento. Sem cair numa lógica empirista ou numa estrutura meramente cognoscitiva, Lévinas constrói toda uma fenomenologia da sensibilidade humana como abertura à exterioridade. Assim, a mão que se manifesta no tatear, na manipulação de objetos, na elaboração de utensílios (obra), na execução do trabalho e, do

²³² SUSIN, 1984, p. 39.

²³³ SUSIN, 1984, p. 39.

²³⁴ SUSIN, 1984, p. 35.

²³⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 24.

²³⁶ COSTA, 2000, p. 29.

²³⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 146.

mesmo modo, a visão que indaga, examina, curioseia, prevê, enquanto órgãos perceptivos, exprimem a tomada de posicionamento do corpo que se posiciona diante da realidade.

A irrupção da consciência, enquanto expressão de um sair de si, demanda uma não coincidência do corpo com a própria consciência. Conforme Lévinas, “a ambiguidade do corpo é *consciência*”.²³⁸ Essa fissura, entretanto, não significa dualismo. Não há um corpo próprio (consciência) e um corpo físico que precisam ser conciliados. Com efeito, “a consciência não cai num corpo – não encarna; é um desencarnar-se ou, mais exatamente, um adiamento da corporeidade do corpo”.²³⁹ A consciência intencional é expressão de um sujeito já constituído anteriormente. A abertura do sujeito ao mundo, antes de ser intencionalidade, é corporeidade que sente.

O sujeito levinasiano se delinea como corporeidade que está no mundo. “A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste alibi”.²⁴⁰ Ou seja, ao postular a alteridade, o infinito, Lévinas pensa um sujeito situado como corpo que vive no e do mundo. Nas palavras de Blanchot, resumidamente, entende-se que “Levinas, em diversas análises, mostrou que a necessidade era sempre ao mesmo tempo gozo, o que quer dizer que, comendo, eu não apenas me alimentava para viver, eu já gozava a vida, afirmando-me, identificando-me comigo nesse primeiro gozo”.²⁴¹ A relação com o mundo “não se produz no éter da abstração, mas como todo o concreto, na morada e no trabalho”.²⁴² E essa relação, apresenta-se nas coisas simples da vida, como no ato de comer.

1.6 A interioridade, o eu em sua casa

A reflexão de Lévinas não se esvai num puro intelectualismo. Vale lembrar que, enquanto fenomenólogo, o autor elabora um discurso que tem eco na concretude da existência, mas procurando não cair nas armadilhas da imanência. Seu pensamento lança luzes para que se possa perscrutar e entender os caminhos que conduziram, de modo especial, a cultura ocidental a adotar formas de vida que na verdade são anti-vida. Diferente do *Dasein* heideggeriano preocupado pelo seu ser, o sujeito levinasiano é um corpo indigente, nu, frágil, que sofre e sente fome. O “ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo [...]”²⁴³, com efeito, sinaliza o primeiro movimento do eu em relação ao outro.

²³⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 147.

²³⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 148.

²⁴⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 21.

²⁴¹ BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita**: a experiência limite. São Paulo: Escuta, 2007, v. 2, p. 82.

²⁴² LÉVINAS, 2000b, p. 148.

²⁴³ LÉVINAS, 2000b, p. 102.

Tomar posse do mundo é viver das coisas que o mundo me oferece como alimento, prazer, habitação. Os elementos, as coisas, os utensílios se constituem posse do sujeito. É uma posse, no entanto, que não se reveste de uma compreensão utilitarista. Ou seja, em palavras levinasianas, “o mundo em que vivo não é apenas o frente a frente ou o contemporâneo do pensamento e da sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. O mundo que constituo alimenta-me e embebe-me, é alimento e ‘meio’.”²⁴⁴

E dentre o conjunto de coisas necessárias para que o ser humano possa viver, Lévinas dá importância especial para a moradia (casa). Nas palavras de Susin, a compreensão do nascimento do homem em Lévinas deve levar em conta que o “*habitar* é o verbo que segue o verbo *gozar* [...]”.²⁴⁵ Habitar está antes de trabalhar e saber”.²⁴⁵ Com efeito, Lévinas entende que

O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. [...] O homem não chega ao mundo vindo de um espaço intersideral onde já se possuiria e a partir do qual teria, a todo momento, de recomeçar uma perigosa aterragem.²⁴⁶

A habitação não é um utensílio como outro. Além de servir de abrigo e proteção, a casa situa o sujeito, tirando-o do anonimato. A existência humana não é um ‘ser aí’ jogado, mas um sujeito que tem referência, tem a sua casa. O lar, como moradia, recolhimento, intimidade, segredo, estabelece o lugar a partir de onde o sujeito se exterioriza. O humano se volta para o mundo partindo de sua intimidade. “Não ter onde morar, não ter interior, é não se comunicar verdadeiramente com o outro, e assim, ser um estranho para si e para o outro”.²⁴⁷

A habitação indica um constante movimento ou certa tensão entre a exterioridade e a interioridade, o público e o particular, o visível e o invisível. Ao mesmo tempo em que a moradia expressa um estatuto de recolhimento, uma retirada do sujeito para dentro de sua casa, delinea uma separação com a exterioridade. A separação não significa isolamento, mas a possibilidade para que o sujeito constitua uma relação com o mundo. A porta se constitui no paradoxo entre o que está no lado de fora e o que se encontra recolhido em seu segredo. Antes mesmo de sua edificação arquitetônica, a habitação se estabelece como um *a priori* de sentido.

O lar é o ponto de referência a partir do qual o sujeito estabelece significado das suas interações no mundo. A casa é a referência a partir da qual o sujeito não se dissipa no anonimato. Daí que, para Lévinas, a moradia ocupa um lugar privilegiado. “A moradia, como

²⁴⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 114.

²⁴⁵ SUSIN, 1984, p. 54.

²⁴⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 135.

²⁴⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicadas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001a, p. 37.

edifício, pertence de fato a um mundo de objetos. Mas essa pertença não anula o alcance do fato de toda a consideração – mesmo que sejam edifícios – se fazer a partir de uma morada.”²⁴⁸ De forma concreta, “a morada não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação à minha morada”.²⁴⁹ Assim, de acordo com a interpretação de Susin, “o *eu* é ‘em si’ (en-soi) estando ‘em sua casa’ (chez soi). O mundo se estende do outro lado da porta, e a porta é um abismo de separação. A casa é o paradoxo de um espaço interior”.²⁵⁰

O sujeito vive gozosamente das coisas que o mundo lhe oferece. No entanto, a vivência do prazer, por si só, desvanecer-se-ia na momentaneidade. Por isso ter uma casa é romper com uma existência meramente natural. Segundo Lévinas, “a partir da morada, o ser separado rompe com a existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição, sem segurança, crispada, se transforma em preocupação”.²⁵¹ A moradia torna possível a vivência do próprio prazer numa dimensão que coincide com o tempo da economia. Ou seja, “a fruição extática e imediata a que – aspirado de algum modo pela voragem incerta do elemento – o eu pôde entregar-se, adia-se e concede-se uma moratória na casa”.²⁵²

A casa se estabelece como referência do mundo econômico. “A civilização do trabalho e da posse [...] remete para a encarnação da consciência e para a habitação – para a existência a partir da intimidade de uma casa – concretização primeira”.²⁵³ A economia, como a própria etimologia da palavra indica (do grego, *oikonomia*, administração, direção de uma casa), instaura-se a partir da casa. De fato, “o trabalho é a própria *ener-gia* da aquisição. Seria impossível a um ser sem morada.”²⁵⁴ O morar antecede ao trabalhar. É a partir do lar que o trabalho econômico obtém sentido. O sujeito se constitui à medida que tem acesso às coisas que o mantêm vivo. Assim, suprir as necessidades de sentir fome, sede, frio, estar nu, procurar um abrigo significa constituir um sujeito capaz de voltar-se ao que não lhe falta, que Lévinas identifica como desejo e abertura para a alteridade.²⁵⁵ É um desejo que não se constitui em possessão. “E é a relação com o Outro – que se inscreve no corpo como sua elevação – que torna possível a transformação da fruição em consciência e trabalho.”²⁵⁶

²⁴⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 136.

²⁴⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 136.

²⁵⁰ SUSIN, 1984, p. 54.

²⁵¹ LÉVINAS, 2000b, p. 139.

²⁵² LÉVINAS, 2000b, p. 139.

²⁵³ LÉVINAS, 2000b, p. 136.

²⁵⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 141.

²⁵⁵ Sobre esta questão do desejo, cf. seção 9, deste capítulo.

²⁵⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 103.

A antropologia levinasiana descreve um eu que se faz ipseidade. Em outras palavras, é um eu que está em sua casa, em sua interioridade. O eu é um eu concreto que está além de uma conceitualização abstrata. É o humano que emerge como protagonista, capaz de romper com a totalidade. Porém, o desdobramento de uma subjetividade feliz, constituída a partir de sua morada, não é garantia que todos os seres humanos tenham acesso à vida. A abundância de alguns demanda em miséria de outros. O faminto, surdo por causa de sua ‘barriga vazia’, é capaz de matar por um pedaço de pão. Do outro lado, o farto, fechado em sua indiferença, não compreende o esfomeado, trata-o “como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha”.²⁵⁷

Lévinas descreve a casa como condição e começo da ação humana. O morar “é um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano [...]”.²⁵⁸ Ao redor do tema da moradia, desdobram-se uma série de temas, como o trabalho, a economia, a posse, a consciência, a representação. Entende-se, por conseguinte, que a descrição fenomenológica que Lévinas tece sobre as questões da sensibilidade, da corporeidade e da moradia, assinala que o ser humano vai se constituindo nas interações que estabelece com a exterioridade.

1.7 O outro feminino

O recolhimento na familiaridade e na intimidade é um momento necessário para que o sujeito se constitua na doçura que se espalha como humanidade. Em outras palavras, “o recolhimento [...] indica uma suspensão das reações imediatas que o mundo solicita, em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à situação”.²⁵⁹ A morada, que supõe uma intimidade com alguém, proporciona aconchego e doçura de uma amizade que é hospitalidade por excelência. Esse alguém, diz Lévinas, “[...] é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação”.²⁶⁰ Na intimidade que se faz presente no lar, que ultrapassa o dado empírico, revela-se o rosto feminino como o outro.

O acolhimento do rosto, de imediato pacífico porque corresponde ao Desejo inextinguível do Infinito [...] ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele *habita*, e sua morada leva a cabo a separação. A habitação e a intimidade da morada que torna

²⁵⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 104.

²⁵⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 138.

²⁵⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 137.

²⁶⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 138.

possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de outrem.²⁶¹

Importante esclarecer que, num primeiro momento, a categoria do feminino não se refere exclusivamente à mulher, mas, como metáfora, diz respeito ao ser humano. Ou seja, “[...] a ausência empírica do ser humano de ‘sexo feminino’ numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada”.²⁶² Inspirando-se na tradição bíblica, o autor esclarece que sua preocupação não se resume em pensar o masculino e o feminino em questão de gênero, mas em explicitar a masculinidade e a feminilidade que emergem de todo ser humano.

[...] todas estas alusões às diferenças ontológicas entre o masculino e o feminino parecerão talvez menos arcaicas se, em vez de dividir a humanidade em duas espécies (ou em dois gêneros), ela quisessem significar que a participação no masculino e no feminino é próprio de todo ser humano. Será este o sentido do enigmático versículo do *Gênesis*, I,27: ‘homem e mulher os criou’?²⁶³

Ao discorrer sua reflexão concernente ao conceito de alteridade, a partir do feminino, Lévinas não o faz numa linguagem meramente formal, mas inspira-se na concretude do humano. Assim, na interpretação de Susin, “masculino e feminino são articulados humanamente por *pessoas*, ou seja, pelo homem e pela mulher. Isto significa que a diferença sexual entre humanos coincide com a alteridade de alguém”.²⁶⁴ Os conceitos feminino e masculino não se equivalem, não se fundem. Lévinas procura explicitar que a alteridade acontece à medida que os sujeitos são respeitados em sua especificidade.

A questão do feminino é uma temática constante na obra levinasiana. Como observa Menezes, “o feminino aparece em muitos textos de Lévinas, tanto filosóficos como em suas leituras talmúdicas, como um dos pontos cardiais de seu pensamento”.²⁶⁵ Já na sua primeira obra de envergadura, *Da existência ao existente* (1947), que Lévinas escreve durante o período da Segunda Guerra Mundial, o feminino aparece como uma categoria central na reflexão acerca da noção de alteridade. Nesse texto, que deixa transparecer a experiência de alguém que viveu a dureza do cativo nazista, o autor investiga questões que mexem com uma existência humana a mercê de situações extremadas. Conforme Menezes, a abordagem do feminino, em Lévinas, transborda para o sentido último do humano.

²⁶¹ LÉVINAS, 2000b, p. 134.

²⁶² LÉVINAS, 2000b, p. 140.

²⁶³ LÉVINAS, 2000a, p. 60.

²⁶⁴ SUSIN, 1984, p. 184.

²⁶⁵ MENEZES, 2008, p. 227.

Não é difícil percebermos que o feminino historicamente assumiu diferentes sentidos (na maioria das vezes sentidos pejorativos) como fragilidade, sensibilidade, noite, passividade, silêncio... e tantos outros. O que se mostrava como protótipo do humano não deveria então conter esses atributos, que eram vistos como inferiores e por isso, desprezíveis. Mas, Levinas irá se utilizar justamente dessas características para mostrar o que se apresentou (através da história) como inferior é responsável pelo sentido último do humano.²⁶⁶

A dor, o peso do anonimato da existência, o esforço humano em tentar existir exprimem a dramaticidade do que significa viver num mundo pautado “pela virilidade de um sujeito que se percebe como centro de todas as coisas e origem de todo o poder”.²⁶⁷ Pois, é nesse contexto que, segundo Lévinas, irrompe o rosto do feminino como alteridade capaz de romper com a perspectiva dominante. “O sujeito que desfalece não é mais o sujeito heróico da história, vencedor das batalhas, mas um sujeito que se sensibiliza com e pelo Outro; em outros termos, que se torna feminino.”²⁶⁸ Concretamente, o feminino irrompe nos escritos levinasianos nesses termos:

Não é possível apreender a alteridade de outrem que deve romper o definitivo do eu, sem a ajuda das relações que caracterizam a luz. Antecipando, digamos que o plano do *eros* permite entrever que o outro por excelência é o feminino, pelo qual um mundo situado atrás prolonga o mundo.²⁶⁹

Seguindo o estudo de Menezes, essa colocação de Lévinas pode ser assim captada:

É interessante observarmos que Lévinas introduz a questão do feminino colocando-o como o outro por excelência. Isso significa que, enquanto o Eu se assume como viril, eguidade por excelência, o feminino é a Alteridade mesma. Assim, o feminino abre uma dimensão nova no sujeito, mostrando um mundo que não é feito de solidão, nem de terror (anônimo). [...] Para Lévinas, o encontro com o feminino se dá na relação erótica, que não é fusão de dois elementos, mas proximidade e, ao mesmo tempo, distância. No amor, a distância aproxima e a proximidade distancia.²⁷⁰

O feminino é apresentado por Lévinas como o outro para um ser masculino. Não se trata de, simplesmente, afirmar que o feminino é alteridade porque é de natureza diferente, mas porque em sua absoluta outredade irrompe o humano. A relação com o outro é uma relação que envolve sujeitos em sua concretude. Pode-se dizer que Lévinas imprime uma forma de pensar que difere do paradigma tradicional. Entretanto, mesmo que de forma sucinta, é oportuno tecer algumas ponderações acerca dos vestígios do feminino na reflexão levinasiana.

²⁶⁶ MENEZES, 2008, p. 227.

²⁶⁷ MENEZES, 2008, p. 235.

²⁶⁸ MENEZES, 2008, p. 227.

²⁶⁹ LÉVINAS, 1998a, p. 102.

²⁷⁰ MENEZES, 2008, p. 235.

Conforme observa Menezes, a questão do feminino se apresenta em Lévinas, principalmente nos escritos que antecedem a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), ainda marcada por uma visão um tanto tradicional, denotando perspectivas ambíguas ou obscuras.²⁷¹ De certa maneira, o discurso levinasiano não se desvencilhou tão facilmente de uma linguagem emaranhada no essencialismo e mesmo de percepções androcêntricas.²⁷² O mesmo cuidado que Lévinas teve ao descrever a noção do rosto, para não cair nas amarras da ontologia, não aparece quando apresenta a categoria do feminino.

Na esteira da tradição que concebe a mulher como a ‘guardiã do amor’, Lévinas apresenta o feminino a partir de características como da ternura, da fragilidade, do segredo, da hospitalidade por excelência. É claro, não se trata aqui de julgar se tais características são boas ou não, mas discutir se elas necessária e exclusivamente correspondem ao fato do ser feminino. O problema está na descrição levinasiana do feminino moldado no paradigma tradicional, que acaba alijando a mulher, mais uma vez, do espaço público, no qual o homem (masculino) tem ação decisiva. Com efeito, escreve Menezes, “as mulheres continuam, na prática, na realidade concreta que comporta uma organização política, social econômica, em uma posição de ocultamento [...]”.²⁷³

O feminino surge nos textos levinasianos em contraposição ao masculino, que, na sua solidão, é um sujeito viril, heróico, mantendo o mundo sob seu controle, mediante o uso da força, da violência. Parece que Lévinas não considera que no feminino também há expressões que corroboram com o modelo de uma sociedade dominante. Assim, a mulher hospitaleira por excelência não encontra eco no mal praticado por muitas mulheres, como descreve Gebara:

As mulheres – não posso deixar de afirmá-lo, mesmo sendo feminista – podem desenvolver uma crueldade e uma inveja ou ciúme domésticos que reproduzem o sistema de violência que existe na sociedade. [...] São as mulheres que, a nível doméstico, reproduzem as estruturas sociais mais fundamentais. São elas que por sua presença no lar, na escola e na igreja, garantem a reprodução das normas do sistema patriarcal.²⁷⁴

Em diversos escritos Lévinas explicita que as categorias da maternidade e da paternidade não têm referência à mãe e ao pai biológicos. Porém, parece que a figura do pai

²⁷¹ Cf. MENEZES, 2008, p. 228.

²⁷² Cf. DERRIDA, 2004, p. 59. Para um estudo mais aprofundado a respeito do feminino em Lévinas, a tese de doutorado de Magali Mendes de Menezes é esclarecedora. Eis a indicação: MENEZES, Magali de Mendes. **O dizer: um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo**. 2005. 288 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PUCRS, Porto Alegre, 2005.

²⁷³ MENEZES, 2008, p. 252.

²⁷⁴ GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 149.

acaba recebendo uma referência mais concreta do que a figura da mãe, permanecendo esta como uma mera metáfora. Além do mais, o feminino emerge do discurso levinasiano a partir de categorias de um homem. Por isso, entende-se que é relevante a crítica de Santana quando, em seu artigo, manifesta que “o estudo das questões contidas nas interpretações levinasianas não vê a sexualidade, a identidade da menina, a adolescente, senão em função da sexualidade e da identidade do menino, do adolescente, do homem”.²⁷⁵

Derrida – filósofo argelino-francês, discípulo levinasiano – que, na sua forma de pensar, hauriu de seu mestre importantes matizes, não deixou de tecer diversos questionamentos a Lévinas, quando este trata da noção de feminino. Derrida entende que na maneira como Lévinas descreve o feminino, sobretudo em *Totalidade e infinito*, ainda permanece atrelado a uma linguagem predominantemente masculina. O autor argelino nota que a linguagem levinasiana é nitidamente masculina. O sujeito filosófico é o homem.²⁷⁶ A intriga de Derrida em relação a Lévinas, nas palavras de Menezes, pode ser assim sintetizada:

Ora, toda fala [em Lévinas] é dirigida à mulher como aquela que possibilitará ao homem a abertura ao infinito, ao futuro, ao Outro. A mulher então, “aparece” (na invisibilidade, aporia do feminino) como um Outro diferenciado, pois a relação que aí se trava não é ética, é ainda ontológica. Mas o ontológico não é violência? Esta seria, pois uma violência menor, necessária para a vivência ética? O feminino seria então, um desses momentos que Derrida flagraria os resquícios de uma linguagem ainda violenta, que não consegue abandonar seu con-texto (masculino). Lévinas apresenta dois rostos: um feminino e outro que está além desse rosto.²⁷⁷

E o que é mais interessante observar:

Estas questões serão provocativas à reflexão que Lévinas fará em *Autrement qu'êre*, obra que parece ser profundamente influenciada pelas críticas de Derrida, perceptível através do cuidado que o autor teve em abandonar uma série de termos, como o feminino e a exterioridade.²⁷⁸

Seguindo com Menezes, não se pode desconsiderar que o pensamento levinasiano, a respeito do feminino, se foi moldando na medida em que o autor interagiu com outros

²⁷⁵ SANTANA, Maria Angélica. **A mulher em sua subjetividade no pensamento levinasiano**. Disponível em: <www.pucsp.br/ultimoandar/download/UA_15_artigo_mulher_subjetividade.pdf> Acesso em: 04 jun. 2008.

²⁷⁶ Cf. DERRIDA, 2009, p. 223 (n. 81): “Observemos de passagem, a esse respeito, que *Totalité et Infini* leva o respeito à disimetria até o ponto em que parece impossível, essencialmente impossível, ter ele escrito por uma mulher. A matéria filosófica dele é o homem.” Antes de Derrida, quem percebeu isso foi Beauvoir. Referindo-se à obra levinasiana *O tempo e o outro* (1948), BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 8. ed. Rio de Janeiro, 1991, v. 1, p. 10 (n. 1), escreve: “Suponho que Levinas não esquece que a mulher é igualmente consciência para si. Mas é impressionante que adote deliberadamente um ponto de vista de homem para assinalar a reciprocidade do sujeito e do objeto. Quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição que se apresenta com intenção objetiva é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino.”

²⁷⁷ MENEZES, 2005, p. 96.

²⁷⁸ MENEZES, 2008, p. 96.

pensadores.²⁷⁹ Lévinas é um pensador que não se fechou em suas categorias. Não obstante a ambiguidade presente no pensamento levinasiano e que foi indicada nos parágrafos precedentes, a respeito do sentido da alteridade que implica a dimensão da feminilidade e o rosto da mulher, é necessário frisar que, a abordagem de Lévinas não recai numa postura de preconceito do tipo machista. O esforço levinasiano, como bem observou Sebbah, consiste “[...] em dismantelar a arrogância do sujeito em sua virilidade, em chamar sua atenção para a vulnerabilidade e para a passividade que habitam em seu coração, permitindo que, antes de qualquer *arché*, de qualquer começo e poder – já viril –, ele *se afirme*”.²⁸⁰

De certa forma, enquanto pensador da Ética da Alteridade, Lévinas assumiu uma atitude de acolhida diante do ‘dizer’ de outrem. Por isso, talvez, sua contribuição para a reflexão, inclusive feminista, tem suma importância. Penso que Lévinas tenha contribuído significativamente para desencadear a reflexão de gênero, quando questiona o paradigma ontológico. Nesse sentido, a feminista Gebara, em seu livro *Rompendo o silêncio*, fazendo referência à noção de alteridade, no contexto de gênero, declara;

A dimensão da alteridade, tão cara a Lévinas, é particularmente esclarecedora na matéria. Fundamentalmente, o outro é meu semelhante, mas ele é também aquele e aquela que é diferente e que me interpela por sua diferença. Impõe-se portanto aqui um esforço ético e epistemológico para não reduzir outro ao mesmo, para guardar a tensão da riqueza da diferença no pluralismo da vivência concreta.²⁸¹

A alteridade que brota na face do outro questiona os papéis culturalmente consagrados. O autor francês-lituano, à medida que foi avançando na reflexão e manteve-se aberto ao diálogo, permitiu-se repensar pressupostos. E isso reforça a compreensão que a Ética da Alteridade surge como uma consistente tentativa de romper com paradigmas essencialistas, no quais o ser humano seria estigmatizado a partir de estereótipos preconcebidos. Acolher outrem não significa fazer com que ele entre na minha casa no intuito de acomodá-lo conforme os meus critérios. O outro que vem a mim e pede acolhida traz uma boa nova, uma surpresa, que me desinstala. Oferecer hospedagem, portanto, é ter uma atitude desvelada e não alérgica diante da palavra que o outro me dirige. Assim, no rosto de cada mulher e cada homem emerge a ética como acolhida, hospitalidade, não indiferença.

²⁷⁹ Cf. MENEZES, 2008, p. 96.

²⁸⁰ SEBBAH, 2009, p. 81 (n. 19).

²⁸¹ GEBARA, 2000, p. 121.

1.8 A sexualidade e a filialidade

Lévinas conduz seu pensamento de forma surpreendente. Semelhante a uma espiral, o autor apresenta as categorias que indicam a irrupção da alteridade como uma experiência antropológica que vai se alargando. Em torno do tema da feminilidade são suscitadas as questões da fecundidade, da maternidade, da paternidade, da fraternidade, da ternura, da erótica. De forma sucinta, pode-se dizer que tais categorias, transcendidas da cotidianidade, são metáforas que pronunciam a alteridade enquanto condição do humano. Nesse sentido, o autor esclarece:

Os que não têm filhos não devem ver nisto qualquer consideração; a filialidade biológica é apenas a figura primeira da filialidade; mas pode perfeitamente conceber-se a filialidade como uma relação entre seres humanos sem laços de parentesco biológico. Pode ter-se, a respeito de outrem, uma atitude paternal. [...] Filiação e fraternidade – relações parentais sem bases biológicas – metáforas correntes da nossa vida cotidiana. A relação de mestre com o discípulo não se reduz a isto, mas decerto que as implica.²⁸²

Lévinas concebe a sexualidade e a fecundidade à maneira hebraica. O *eros* ou o amor, enquanto expressão do encontro homem e mulher na alteridade, não coincide com a fruição que acontece na satisfação de necessidades, como por exemplo da fome ou da sede. O encontro erótico não é possessão de elementos nem supressão de necessidades. Por outro lado, a sexualidade também não coincide com a ideia de poder ou saber. Afirma Lévinas:

Nem saber, nem poder. Na volúpia, outrem – o feminino – retira-se no seu mistério. A relação com ele é uma relação com a sua ausência no plano do conhecimento, o desconhecido; mas presença na volúpia. Nem poder: a iniciativa não se coloca no início do amor que jorra na passividade da ferida. A sexualidade não é um nós saber ou poder, mas a própria pluralidade do nosso existir.²⁸³

Amar o outro significa respeitá-lo em sua transcendência e alteridade. O outro não é apenas um *alter ego*, mas alguém que eu não sou. O outro – a amada – é alguém que se apresenta na sua diferença. “No *eros* exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, [...] o feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é [...] a sua natureza.”²⁸⁴ E pouco mais adiante, diz Lévinas: “Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele. [...] A ideia de um amor que seria uma confusão entre dois seres é uma falsa ideia romântica.”²⁸⁵

²⁸² LÉVINAS, 2000a, p. 63.

²⁸³ LÉVINAS, 2000b, p. 255.

²⁸⁴ LÉVINAS, 2000a, p. 57.

²⁸⁵ LÉVINAS, 2000a, p. 58.

Para Lévinas, “o amor visa Outrem, visa-o na sua fraqueza”.²⁸⁶ Não se trata de uma fraqueza no sentido de dizer que o outro é inferior a mim ou atribuir-lhe alguma insuficiência em relação a uma qualidade que possuo. Mas é temer pelo outro que se manifesta como alteridade na fragilidade do rosto. “Nessa fraqueza, como na aurora, se levanta o Amado que é Amada. Epifania do Amado, o feminino não vem juntar-se ao objeto e ao Tu [...]. A epifania da Amada faz um só com o seu *regime* de ternura”.²⁸⁷ Nesta experiência antropológica, vislumbra-se o encontro erótico que não faz do outro um objeto sobre o qual tenho posse.

A carícia tal como o contato é sensibilidade. Mas a carícia transcende o sensível. [...]. A carícia consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro – nunca suficientemente futuro – em solicitar o que se escapa como se *ainda não fosse*. A carícia *procura*, rebusca. Não é uma intencionalidade de desvelamento, mas de procura: caminho para o invisível. Num certo sentido, *exprime* o amor, mas sofre de uma incapacidade de o dizer.²⁸⁸

O *eros* ou o amor, vivido a partir da lógica da alteridade, é uma relação não-comerciável, não-pública. No dizer de Haddoc-Lobo, “o *amor de dois* é a renúncia de todo o mundo, é antissocial, pois o mundo inteiro perde seu valor e fica reduzido apenas a dois viventes”.²⁸⁹ É uma experiência que se dá na intimidade e na solidão a dois. Mas é uma solidão sempre aberta a um futuro inaudito. O pensador francês-lituano, mais uma vez surpreendendo, introduz um novo elemento. Eis que no encontro do homem e da mulher, irrompe a filialidade. Ligado ao encontro erótico homem-mulher, há a possibilidade do anúncio da paternidade e da maternidade. Ou seja, “[...] o Mesmo e o Outro não se confundem, mas precisamente – para além de todo projeto possível [...] – geram o filho”.²⁹⁰

Ampliando o conceito de *eros* para a experiência da fecundidade, Lévinas indica que a geração do filho interrompe a relação complacente e egoísta a dois. A autossuficiência do casal é fissurada pelo inesperado aparecimento de um filho. A filialidade, como indica o autor, “é uma relação com outrem em que outrem é radicalmente outro, e em que apesar de tudo é, de alguma maneira, eu; o eu do pai tem de haver-se com uma alteridade que é sua, sem ser posse nem propriedade”.²⁹¹ De acordo com Pelizzoli, a chegada do filho pode ser assim significada: “o filho representa, pois, uma alteridade e uma bondade no contexto da

²⁸⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 235.

²⁸⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 235.

²⁸⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 236.

²⁸⁹ LOBO, 2006, p. 132.

²⁹⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 244. Cf. LOBO, 2006, p. 133, “o filho põe fim à auto-suficiência do casal, termina com a exclusão do mundo feita pelos dois, pois, em vez de dois tornarem-se um, viram três. Por isso, o terceiro é o verdadeiro outro, o inesperado, que me apareceu e que está além de todos os meus planos – é a materialização do futuro.”

²⁹¹ LÉVINAS, 2000a, p. 61.

relação homem-mulher, além de ser transcendência do pai ou da mãe; o filho também é sempre ‘filho único’, ou seja, eleito, pelo amor doado a um indivíduo sempre único”.²⁹²

Ligado ao tema do feminino, Lévinas desenvolve sua compreensão da relação erótica e da fecundidade. No dizer do filósofo, “é preciso o encontro de Outrem enquanto feminino para que aconteça o futuro do filho vindo além do possível, além dos projetos”.²⁹³ A fecundidade é apresentada por Lévinas como uma categoria em que a subjetividade é atravessada por um outro. A epifania do filho ou da filha irrompe como possibilidade de ruptura de um estado em que o sujeito estaria estagnado em sua essencialidade. Na fecundidade, irrompe a experiência da alteridade no âmago de si mesmo.

Sobre a questão da paternidade e da maternidade, tendo presente as ponderações feitas na seção anterior, é importante salientar o movimento que se processa da obra *Totalidade e infinito* para *Outramente que ser*. Na primeira obra a questão da filialidade está articulada com a experiência paternal, ou seja, trata-se de uma perspectiva do pai (masculino). “O eu liberta-se de si mesmo na paternidade se, por isso, deixar de ser um eu, porque o eu é seu filho. A recíproca da paternidade – a filialidade, a relação pai-filho – indica ao mesmo tempo uma relação de ruptura e um recurso.”²⁹⁴ E nessa relação pai-filho, a maternidade permanece subsumida como se fosse um recurso à paternidade. “A noção da maternidade deve aqui introduzir-se para explicitar esse recurso”.²⁹⁵ Assim, a maternidade tornaria possível a filialidade como obra do eu paternal.

Em Lévinas, a maternidade e a paternidade delineiam a relação que se estabelece entre os seres humanos a partir do prisma da alteridade. Ou seja, para além do parentesco biológico, eu posso ter com o outro uma atitude paternal ou maternal, ou ainda fraternal. Entretanto, mesmo constituindo metáforas, trata-se de uma linguagem que é assumida a partir de uma perspectiva que, no caso de *Totalidade e infinito*, é eminentemente masculina. Daí, então, as críticas que foram dirigidas a Lévinas, particularmente por Derrida, conforme mencionei na seção anterior. “Notemos apenas, como um momento de espera, que a ‘fenomenologia de Eros’ permanece sobretudo e somente, voltada, por assim dizer, para o feminino, orientada pois do ponto de vista masculino [...]”.²⁹⁶

E como foi perceptível, Lévinas levou a sério as observações derridarianas. Aliás, os escritos levinasianos demonstram que o autor procurou construir um caminho sem a pretensão

²⁹² PELIZZOLI, 2002, p. 124.

²⁹³ LÉVINAS, 2000b, p. 245.

²⁹⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 257.

²⁹⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 257.

²⁹⁶ DERRIDA, 2004, p. 56.

de fazer de seu pensamento um sistema fechado. O caminho levinasiano não é o da totalidade, mas o da ética que se abre para o outro. Assim, em *Outramente que ser*, Lévinas reassume a experiência da fecundidade como anúncio de alteridade, porém, a maternidade é apresentada numa outra perspectiva. O filósofo descreve o corpo maternal para descrever a expressão de um corpo que se encontra vulnerável à condição do outro. Isto é, assim como o corpo maternal que vela por aquele que está em seu ventre, na condição ética, meu corpo sofre pela condição do outro. “Pela maternidade, significa a responsabilidade para com os outros, chegando até a substituição destes outros e até sofrer tanto do efeito da substituição como do perseguir, incluindo ali onde se abisma o perseguidor” (tradução própria).²⁹⁷

Maternidade: metáfora que expressa a ideia de um corpo que tem o outro em sua própria pele. Ou seja, “[...] passividade do para-o-outro dentro da vulnerabilidade, que se remonta até a maternidade significada pela sensibilidade” (tradução própria).²⁹⁸ Trata-se da alteridade que toca a identidade de um corpo (eu) que se expõe ao outro a ponto de se converter em algo para o outro (substituição), isto é, dar ao outro o próprio corpo, como vulnerabilidade que possibilita a gestação do Outro no Mesmo. Para Chalier, “semelhante existência não está, evidentemente, reservada às mães, ela é solicitada a *todo* o sujeito, masculino e feminino, a partir do momento em que responde à sua vocação humana”.²⁹⁹ E de acordo com Menezes, “desse modo, Lévinas expõe toda uma trajetória de pensamento que mostra um Eu que busca de alguma forma pensar o Outro, para chegar em uma Subjetividade que agora se faz Outro”.³⁰⁰

A acolhida, a hospitalidade, a amizade, a ternura, o cuidado que se concretiza na maternidade e na paternidade, irrompem como expressões da Ética da Alteridade. A experiência sensível do corpo é uma sensibilidade encarnada. “O sensível – maternidade, vulnerabilidade, apreensão – tece o laço da encarnação em uma intriga mais ampla que a percepção de si, intriga na qual estou amarrado aos outros antes de o estar ao meu corpo”

²⁹⁷ LÉVINAS, 2003a, 134: “*En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el perseguidor.*” Sobre esse aspecto da substituição que se apresenta na linguagem da maternidade, SOUZA, Ricardo Timm. Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes; SOUZA, Ricardo Timm (Orgs.). **Fenomenologia hoje**: existência, ser e sentido no limiar do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, explicita que “não se trata de algum tipo de alienação, na exata medida em que a responsabilidade – ou a capacidade exercida de resposta, condição para substituição mesma – é o inverso perfeito do simplesmente perder-se no além-de-si. [...] Substituição: a inversão total do sentido e a falência das dicotomias, fixação da minha absoluta condição de insubstituível nela mesma, inversão da identidade, paradoxal libertação do infinito peso das exigências recorrentes da identidade sempre ameaçada pelo tempo.”

²⁹⁸ LÉVINAS, 2003a, 128: “[...] *pasividad del para-el-otro dentro de la vulnerabilidad, que se remonta hasta la maternidad significada por la sensibilidad*”.

²⁹⁹ CHALIER, 1993, p. 169.

³⁰⁰ MENEZES, 2008, p. 193.

(tradução própria).³⁰¹ Assim como a mãe diante do filho, capaz de sofrer por ele, a ponto de pretender substituí-lo na perseguição, o sujeito ético encontra-se constantemente na proximidade do outro. Para concluir essa parte, com palavras de Chalier, “o modelo maternal serve, portanto, de fio condutor ao pensamento da vida do sujeito: o outro fere para sempre o seu desejo de soberania e de repouso, e ordena-lhe mesmo no sacrifício por ele, a substituição.”³⁰² Na fecundidade, anuncia-se o desejo que se traduz como *utopia do humano*.

1.9 A epifania do rosto e o desejo que se faz encontro na palavra que acolhe

Nas seções precedentes, procurei apresentar algumas das principais categorias e expressões que tecem a obra levinasiana em torno do conceito de alteridade. De fato, as noções de subjetividade, temporalidade, totalidade, infinito, intimidade, feminilidade, corporeidade, filialidade, assim por diante, comunicam o sentido da alteridade. Contudo, é a epifania do rosto do outro que expressa o âmago do significado da alteridade levinasiana. “Chamamos *rosto* [*visage*] à manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um eu e, dessa forma, tão exteriormente.”³⁰³ E quando Lévinas se refere ao rosto, não se trata apenas de um aspecto fenomenológico. “O rosto não se assemelha de modo algum à forma plástica, sempre já abandonada, traída pelo ser que revela, como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exhibe. [...] A manifestação do rosto é toda ela linguagem.”³⁰⁴ O rosto não é só o nariz, a fronte, os olhos, a boca. O rosto é também tudo isso, no entanto, seu ‘significado’ ultrapassa ao dado perceptivo, cognoscitivo. Com efeito:

Não sei se podemos falar de ‘fenomenologia’ do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos

³⁰¹ LÉVINAS, 2003a, p. 135: “*Lo sensible – maternidad, vulnerabilidad, aprehensión – teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la percepción de sí, intriga en la cual estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo.*”

³⁰² CHALIER, 1993, p. 169.

³⁰³ LÉVINAS, 1998b, p. 211. Alguns estudiosos levinasianos traduzem *visage* por *Olhar* (cf. SUSIN, 1984, p. 203; SOUZA, 1999, p. 95.). Para o presente trabalho, a preferência por *rosto* me parece mais próximo ao sentido levinasiano quando, a respeito do escritor ucraniano V. Grossmann (1905-1964), LÉVINAS, 1997, p. 297, comenta: “[...] Grossmann conta em *Vie et Desti* [obra póstuma, publicada em 1980] como em *Loubianka* [sede da então KGB], em Moscou, diante do famoso guichê onde se podia enviar cartas e pacotes aos parentes e amigos presos por ‘delitos políticos’ ou obter notícias deles, as pessoas faziam fila – lendo, cada um sobre a nuca da pessoa que as precedia, os sentimentos e as esperanças de sua miséria. [...] Grossmann não diz que a nuca seja um rosto, mas que nela se lê toda a fraqueza, toda a mortalidade, toda a mortalidade nua e desarmada do outro. Ele não o diz assim, mas o rosto pode tomar sentido a partir do que é o ‘contrário’ do rosto! O rosto não é, pois, cor dos olhos, forma do nariz, frescor das faces, etc.”

³⁰⁴ LÉVINAS, 1998b, p. 211.

olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.³⁰⁵

O outro, conforme observa Derrida, “não se assinala por seu rosto, ele é esse rosto: ‘absolutamente presente, em seu rosto, Outrem – sem nenhuma metáfora – me encara’. O outro não se dá, portanto, ‘em pessoa’ e sem alegoria senão no rosto”.³⁰⁶ O rosto do outro não é uma abstração, mas será positivamente e concretamente outro. E por este outro sou responsável. Diante do rosto do outro, não há como fugir da responsabilidade de manifestar-lhe uma resposta. Mesmo que seja na tentativa de tapar os ouvidos ao clamor que brota desse outro, essa negação já é uma resposta. No encontro com o próximo não é possível ser neutro.

Evocando um dos personagens de *Os irmãos Karamazovi*, obra de Dostoiévski, Lévinas proclama que “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”.³⁰⁷ Em outras palavras, diante do próximo, sou ilimitadamente responsável. Com efeito, trata-se de uma responsabilidade pela qual não tenho desculpas e é “anterior à minha liberdade”.³⁰⁸ Eis o sentido interpelativo do rosto – palavra de Deus:

A nudez humana interpela-me – interpela o eu que sou – interpela-me por sua fraqueza, sem proteção e defesa, por sua nudez; mas interpela-me também por estranha autoridade, imperativa e desarmada, palavra de Deus e verbo no rosto humano [...], ideia da ordem humana na ordem dada ao humano. Linguagem do inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito. Escritura!³⁰⁹

Na *epifania do rosto*, há algo de que é anterior ao conceito, à lógica, à teologia. O rosto – ideia do infinito – não é um conteúdo que tenho acesso a ele de forma objetivável. “A ideia do Infinito revela-se, no sentido forte do termo. [...] O infinito não é ‘objeto’ de um conhecimento [...]”.³¹⁰ O rosto do outro se expressa em sua absoluta alteridade. Com efeito, “[o rosto] não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo.”³¹¹ Do mesmo modo, “a alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distingue de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade”.³¹²

³⁰⁵ LÉVINAS, 2000a, p. 77.

³⁰⁶ DERRIDA, 2009, p. 143.

³⁰⁷ LÉVINAS, 2000a, p. 90. Cf. DOSTOIEVSKI, Fiodor M. **Os irmãos Karamazov**. São Paulo: Abril Cultural, 1971, p. 212.

³⁰⁸ LÉVINAS, 2002a, p. 219.

³⁰⁹ LÉVINAS, 1997, p. 283.

³¹⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 49.

³¹¹ LÉVINAS, 2000b, p. 173.

³¹² LÉVINAS, 2000b, p. 173.

Na contramão do pensamento ocidental, que concebe uma antropologia alicerçada no paradigma da conquista ou da competição, Lévinas propõe uma outra maneira de ver a humanidade: o ser humano aberto à alteridade que se manifesta no rosto do outro. Para que o outro encontre acolhida em mim, este eu deve estar como que desejoso desse encontro. É um desejo que desponta com a própria manifestação do outro que solicita acolhida. Interpretando o conceito de amor presente no *Banquete* de Platão a seu favor,³¹³ Lévinas mostra que o desejo é diferente da necessidade. Diferença essa que não significa, no entanto, exclusão, pois para que o desejo encontre acolhida no eu, este eu deve estar como que farto, isto é, pleno de si, feliz. “O Desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa.”³¹⁴ Em *Humanismo do outro homem*, Lévinas esclarece ainda:

A necessidade abre-se sobre um mundo que é para mim, e acaba por retornar a si. [...] A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade. [...] O Desejo do Outro – a socialidade – nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. No Desejo, o Eu (Moi) põe-se em movimento para o outro, de maneira a comprometer a soberana identificação do Eu (Moi) consigo mesmo [...]. A relação com o Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas.³¹⁵

Assim, enquanto a necessidade é um movimento que parte de mim, designando uma contínua busca de satisfação e preenchimento do vazio presente em mim, o desejo é revelação, ou seja, é uma aspiração animada pelo Outro.³¹⁶ O desejo não parte de mim, mas do rosto do outro que clama a mim por justiça. O desejo “é absolutamente não-egoísta, o seu nome é justiça”.³¹⁷ É esse desejo que suscita em mim o desejo pelo infinito, isto é, um *desejo metafísico*. “A metafísica ou a transcendência reconhece-se na obra do intelecto que aspira à exterioridade, que é Desejo.”³¹⁸ A metafísica levinasiana tem justamente esse sentido: o infinito desejo pelo outro que me perscruta. É na experiência ética, na abertura como desejo para o outro, que Lévinas entende o sentido da metafísica:

³¹³ LÉVINAS, 2000b, p. 50-51: “O mito platônico do amor, filho da abundância e da necessidade, poderá interpretar-se como indigência da própria riqueza, como o desejo não do que se possui e, por conseguinte, já absolutamente ‘em pé’? Platão, ao rejeitar o mito do andrógino apresentado por Aristófanes, não terá entrevisto o caráter não-nostálgico do Desejo e da filosofia, supondo existência autóctone e não exílio? Desejo como erosão do absoluto do ser por causa da presença do Desejável, presença por isso mesmo revelada, que escava o Desejo num ser que, na separação, se sente autônomo. Mas o amor platônico não coincide com aquilo a que chamamos Desejo. A imortalidade não é o objetivo do primeiro movimento do Desejo, mas o Outro, o Estranho.”

³¹⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 50. Sobre o eu que se dá na felicidade de viver, remeto-me ao item 1.5, desta tese.

³¹⁵ LÉVINAS, 1993b, p. 48-49. Sobre a diferença entre necessidade e desejo, ainda LÉVINAS, 2000b, p. 102-103.

³¹⁶ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 49.

³¹⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 51.

³¹⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 69.

O Outro metafisicamente desejado não é ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’. [...] O Desejo é desejo do absolutamente outro. [...]. Para o desejo, a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo.³¹⁹

O delineamento do desejo, diferente da necessidade, aspira ao bem pelo outro. “Ser para outrem é ser bom”.³²⁰ Sem pretensão, ideologia, egoísmo, o desejo é desejo de sair de si mesmo para ir ao encontro do outro. Esse esvaziar-se de si, como resposta e responsabilidade diante da epifania dos rostos do estrangeiro, da viúva e do órfão que clamam a mim por justiça, é o movimento de bondade. E ser bom ao outro, significa viver o desejo posto em mim por Aquele que é infinitamente bondade: Deus.

Nas palavras de Souza, “a última paradoxia do desejo: no mundo pós-industrial, no tempo do ‘pós-moderno’ e do ‘fim da história’, da miséria, e do progresso e do absolutismo do dinheiro, apesar de tudo, ainda existir e levar a sério o tempo do Outro.”³²¹ O desejo do encontro sinaliza a possibilidade do diálogo, do discurso, enfim, da linguagem que instaura a significação ética. “A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem.”³²² A linguagem abre a hospitalidade da minha ‘casa’: ‘eis-me aqui! O Senhor me chamou?’ (cf. 1Sm 3.4).

Para Lévinas, com efeito, “[...] o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente”.³²³ A relação com o outro, na palavra, “[...] não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação [...], manifestação de um rosto para além da forma”.³²⁴ Pois, é mediante a linguagem que se expressa a relação entre o mesmo e o outro. “Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro. Esforçar-nos-emos por mostrar que a *relação* do Mesmo e do Outro [...] é a linguagem”.³²⁵

³¹⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 21-22.

³²⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 240.

³²¹ SOUZA, 1999, p. 128. A forma levinasiana de conceber o desejo contrasta com o que se observa, atualmente, na ‘era da sedução’ capitalista, em que o desejo foi fortemente vinculado à cultura de consumo. Adiante, no quarto capítulo, discutirei esse assunto de maneira mais ampla.

³²² LÉVINAS, 2000b, p. 183. No dizer de PIVATTO, 1992, p. 346, “a palavra do outro questiona a espontaneidade natural do eu recluso no seu destino imanente, introduz nele o que não estava nele, abre nele a dimensão do desejo. A palavra-mandamento [‘tu não matarás’] – linguagem originária – intervém na liberdade interessada e polarizada do eu, convoca-a a pôr fim à violência e à espontaneidade e, assim, instaura a razão. O outro – a alteridade – não é, portanto, um escândalo para a razão, mas o primeiro ensinamento que abre a razão e condiciona a linguagem.”

³²³ LÉVINAS, 2000b, p. 154.

³²⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 53.

³²⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 27. Nesse mesmo sentido, LÉVINAS, 1998b, p. 235, “outrem que se manifesta no rosto, penetra de alguma forma a sua própria essência plástica, como um ser que abre a janela onde a sua figura

A linguagem não é simplesmente instrumento ou meio para conhecer o outro, nem é experiência. É o “eis-me aqui” como resposta ao outro que me convoca pela epifania de seu rosto. A linguagem, no sentido proposto por Lévinas, coloca-se na perspectiva da ideia do infinito. O outro clama a mim por uma resposta. A abertura à palavra do outro, faz-me sair do meu mundo, do meu enclausuramento. A linguagem é o espaço do encontro do eu com o outro. Segundo nosso autor, “a relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si”.³²⁶ Ou seja, a linguagem me desassossega, rompe com o silêncio e me coloca completamente frente ao outro.

Na relação ética, o outro me chama a responder. Por isso, a palavra é ensinamento e, desse modo, “a tematização como obra da linguagem, como uma *ação* exercida pelo Mestre sobre mim, não é uma misteriosa informação, mas o apelo dirigido à minha atenção”.³²⁷ Reconhecer o outro como meu mestre, através da linguagem, é fazer-lhe justiça. “Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso”.³²⁸ E a presença do outro, como mestre que me ensina e me interpela a falar, coloca em questão a minha liberdade: “A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho”.³²⁹

A linguagem não significa tematização do outro no meu mundo, mas é um responder para o outro na relação face a face. O eu comunica e partilha o seu mundo ao outro. O rosto é expressão, presença viva que fala. A linguagem não se reduz a simples signos coagulados em dicionários, de forma mecânica e fria.³³⁰ A palavra, expressão de um rosto que já é discurso, faz-se carne, ganha sentido na relação ética.

Eis-me aqui!: palavra que testemunha a sabedoria do amor. E assim, como não indiferença à saudação e à revelação do rosto do outro, a palavra é a *bondade* ou a *transcendência* que produz o *pluralismo da paz*.³³¹ “A ‘visão’ do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético”.³³² O rosto do outro se apresenta a mim na palavra como desejo. Um desejo que me convoca ao encontro do outro. É resposta de bondade e expressão de justiça.

se desenha. A sua presença consiste em *despir-se* da forma que contudo o manifesta. A sua manifestação é um acréscimo à paralisia inevitável da manifestação. É isso que exprime a fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo essa forma de vir por detrás da sua aparência. Por detrás da sua forma, uma abertura na abertura.”

³²⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 27.

³²⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 85.

³²⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 58.

³²⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 87. O outro como meu mestre, cf. 5.11.

³³⁰ Sobre esse aspecto da linguagem, enquanto sentido de um dizer ético, cf. 4.1, deste trabalho.

³³¹ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 285-286.

³³² LÉVINAS, 2000b, p. 156.

1.10 Rosto e Justiça

Como bem caracterizou Melo, “o pensamento levinasiano se desenvolve como um movimento de um peregrino nômade que, em constante movimento, faz da existência do sujeito um êxodo, uma saída sem retorno”.³³³ O caminho que Lévinas traça é o itinerário abraâmico. É o Abraão que, respondendo à interpelação do Outro, deixa sua terra e parte para o desconhecido. É partida sem retorno. O ser humano levinasiano “exige que o eu abandone o seu lugar privilegiado e se torne responsável, servidor, incapaz de matar ou de reduzir o outro num conceito”.³³⁴ Ora, um princípio que atravessa a ética levinasiana pode ser indicada na percepção de que “o rosto se apresenta e reclama justiça”.³³⁵

Opondo-se à cultura da autonomia humana que a razão ocidental idealizou de forma exacerbada, Lévinas propõe a ética como ponto de partida de compreensão do humano. A partir da experiência mosaico-profética, Lévinas apresenta o *humanismo do outro*³³⁶ como contraponto ao ser ontológico da tradição greco-ocidental. O encontro com o outro é a experiência originária na qual se revela o sentido do humano e que se estabelece como responsabilidade ética.

Diante do contexto de “um século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Camboja”,³³⁷ Lévinas rejeita tentativas de explicação, seja religiosa ou não, que tivessem o intuito de justificação. Não são concebíveis pregações edificantes que explicariam o sofrimento, a morte de milhões de inocentes. O sofrimento é inútil. Ou seja, “dor na sua malignidade sem mistura, sofrimento por nada. Ele torna impossíveis e odiosos toda proposição e todo pensamento que o explicariam pelos pecados daqueles que sofreram ou morreram”.³³⁸

Entretanto, o protesto levinasiano não é do tipo niilista que se resignaria à fatalidade. Ao contrário de uma filosofia nietzschiana da proclamação da morte de Deus ou de uma ontologia heideggeriana que anuncia que o homem é um ser para a morte, Lévinas assume uma compreensão antropológica aberta para outras possibilidades. No rastro de uma história

³³³ MELO, 2003, p. 119.

³³⁴ MELO, 2003, p. 18.

³³⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 274.

³³⁶ Nas palavras de CHALIER, 1993, p. 67, “o humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto, quando o ‘eu’ se interrompe no seu projeto de ser, desvia os seus passos e a sua atenção da finalidade que se tinha proposto, porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. [...] A filosofia de Lévinas ensina que isso supõe dirigir à liberdade uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser.”

³³⁷ LÉVINAS, 1997, p. 136.

³³⁸ LÉVINAS, 1997, p. 138.

humana que também se proclama santa, Lévinas se coloca numa atitude de que “não basta ser contra, é preciso estar a serviço de uma causa”.³³⁹

Uma peculiaridade da alteridade levinasiana é o evento do ‘terceiro’, que é como uma fissura que se coloca ‘entre nós’. Esse ‘terceiro’ é como se diante do tu, do face a face, o eu estivesse diante de toda comunidade humana ou mesmo diante do vestígio de Deus. Como palavra profética, a revelação do rosto do outro “[...] atesta a presença do terceiro, de toda humanidade, nos olhos que me observam”.³⁴⁰ A alteridade em Lévinas não se constitui numa relação fechada a dois, eu e tu, como se fosse uma sociedade íntima, uma relação amorosa entre amantes. O relato bíblico, no livro do Gênesis, capítulo 4, versículos 1 a 16, que narra o assassinato de Abel pelo seu irmão Caim é paradigmático, pois mostra a intervenção de um outro na relação eu e tu. A voz que clama “Caim, onde está teu irmão?” é a presença desse terceiro, que possibilita que a justiça se faça presente. Com efeito:

Somente o testemunho irrecusável e severo que se insere ‘entre-nós’, tornando público, por sua palavra, nossa clandestinidade privada, mediador exigente entre o homem, está de frente, é tu. Tese que não tem nada de teológico, mas Deus não poderia ser Deus sem ter sido por primeiro este interlocutor.³⁴¹

A voz que clama pelo outro é a presença de um terceiro que protesta ao sujeito responsável pela injustiça feita. “O terceiro observa-me nos olhos de outrem [...]. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro [...]”.³⁴² De certa forma, este terceiro comporta a presença do próprio Estado, como instância que se interpõe entre eu e o outro. Porém, a presença do terceiro não dilui a relação face a face com o próximo. E não se pode esquecer que o próprio Estado, muitas vezes, está implicado em situações de violência. Por isso, recorda Lévinas, na Bíblia, a palavra profética é dirigida de forma direta ao rei (Estado): “o profeta não está na clandestinidade [...] Só o verdadeiro profeta se dirige sem complacência ao rei e ao povo, e lhes lembra a ética”.³⁴³

Acolher o rosto do outro é viver a justiça. Não se trata de mera caridade. A justiça se estabelece como uma tarefa profética assumida na responsabilidade pelo outro. A justiça, enquanto movimento de um eu que sai de si para acolher o outro, não se reduz a atos engessados pela formalidade dos tribunais. Diante da injustiça acometida a outrem, a tarefa da justiça parece sempre incompleta:

³³⁹ LEVINAS, 2001, p. 42.

³⁴⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 191.

³⁴¹ LÉVINAS, 1997, p. 45.

³⁴² LÉVINAS, 2000b, p. 190.

³⁴³ LÉVINAS, 1997, p. 146.

[...] é em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo discurso da justiça se põe em movimento, sejam quais forem as limitações e os rigores da *dura Lex* que ele terá trazido à infinita benevolência para com outrem. Infinito inesquecível, rigores sempre a abrandar. Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro, em que, num des-inter-essamento ético – palavra de Deus! – se interrompe o esforço inter-essado do ser bruto a perseverar em ser. Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas.³⁴⁴

É importante dizer que Lévinas não é ingênuo no sentido de achar que a justiça se constitui na boa vontade das pessoas sem contar com as instituições sociais e políticas. Nesse sentido, a mediação das instituições é imprescindível. “A liberdade não se realiza fora das instituições sociais e políticas, que lhe abrem o acesso com o ar fresco necessário ao seu desabrochar, à sua respiração e mesmo, talvez, à sua geração espontânea.”³⁴⁵ A inexistência de instituições tornaria ilusória a ideia de uma humanidade ética.

É claro, Lévinas também entende que as instituições, enquanto herdeiras de uma tradição ontológica totalitária, não conseguem responder ao seu papel. Sendo, inclusive, promotoras de violência e opressão. Ou seja, “a política deixada a si própria traz em si uma tirania. Deforma o eu e o Outro que a suscitaram, porque os julga segundo as regras universais e, por isso mesmo, por contumácia.”³⁴⁶ A política deixada por si mesma, conforme interpreta Derrida, “tende a introduzir a violência tirânica. [...] Ela julgaria sempre ‘por contumácia’: os mortos ou os ausentes, em suma, lá onde o rosto não se apresenta, lá onde ninguém diz *eis-me aqui*”.³⁴⁷

No enunciado levinasiano “para além do Estado no Estado”,³⁴⁸ que é o título de uma lição talmúdica publicada em *Novas leituras talmúdicas*, compreende-se a perspectiva ética que implica a relação face a face. Em outras palavras, a ética sugere uma perspectiva que orienta a política – que inclui a ideia de Estado –, a partir da própria dimensão política. O para além do político não significa o não-político, a indiferença política. No dizer de Derrida, “o indiferentismo político atrairia o gosto do poder pelo poder, não importa qual, a todo custo”.³⁴⁹ Ou seja, “*para além no*: transcendência na imanência, *para além* do político, mas *no* político. Inclusão aberta para a transcendência que ela porta, incorporação de uma porta que porta e abre para além dos muros ou das muralhas que a enquadram”.³⁵⁰

³⁴⁴ LÉVINAS, 1997, p. 294. Ao ifenizar a palavra ‘des-inter-essameto’, Lévinas destaca a ideia de saída do ser, êxodo, movimento ético.

³⁴⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 219.

³⁴⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 280.

³⁴⁷ DERRIDA, 2004, p. 116.

³⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b, p.43.

³⁴⁹ DERRIDA, 2004, p. 94.

³⁵⁰ DERRIDA, 2004, p. 96. Para LÉVINAS, 2000a, p. 72, “a política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de socialidade faria justiça ao segredo que é, para

A Ética da Alteridade, à medida que se coloca como paradigma de uma outra humanidade possível, interpela para que as instituições sociais, enquanto expressões organizativas de uma sociedade humana, orientem-se a partir de uma perspectiva antropológica sensível e aberta para acolher o outro – hospitalidade que anuncia o significado da própria liberdade que se faz acolhida do ‘Altíssimo’.³⁵¹ A presença do Estado e das instituições sociais não substitui a relação pessoal face a face. As organizações humanas devem estar a serviço das pessoas, de modo a facilitar e promover o encontro inter-humano. Caso contrário, as instituições se revelariam instrumento de opressão e violência.

1.11 O eu reivindicado no e para o rosto do próximo: o desejo de Deus em mim

Lévinas propõe “que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade”.³⁵² A partir da epifania do rosto do outro, abre-se o sentido do Infinito que anima a relação que expressa a ideia de Deus. A dimensão religiosa é indissociável da relação social. “A experiência, a ideia de infinito, está ligada à relação com Outrem. A ideia de infinito é a relação social”.³⁵³ Com efeito, “é preciso que o Outrem esteja mais perto de Deus do que Eu. O que não é certamente uma invenção de filósofo, mas o primeiro dado da consciência moral [...]. A justiça bem ordenada começa por Outrem”.³⁵⁴

O rosto que se apresenta em sua nudez e reclama por justiça, anuncia o Deus bíblico que interpela por minha responsabilidade ética. É um Deus que se exprime, sem se mostrar, no rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão. E procurando respeitar essa concepção de Deus, Lévinas procura articular sua reflexão, sem cair nas amarras da ontologia. Não é uma tarefa fácil, pois “a dificuldade é verbalizar, numa linguagem inevitavelmente ontológica, o transontológico”.³⁵⁵ Desse modo, nas palavras ‘Infinito’, ‘Vestígio’ (Traço), ‘Eleidade’ e ‘Enigma’, o autor propõe um discurso que justamente permita dar sentido Àquele que vem a mim.

cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma intencionalidade fechada, mas segredo que consiste na responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta.”

³⁵¹ LÉVINAS, 2000b, p. 280: “No acolhimento de Outrem, acolho o Altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina, mas essa subordinação não é uma ausência: empenha-se em toda a tarefa pessoal da minha iniciativa moral [...], na atenção a Outrem enquanto unicidade e rosto (que o visível do político deixa invisível) e que só pode produzir-se na unicidade de um eu.” Sobre essa questão da liberdade, cf. 3.10, desta tese.

³⁵² LÉVINAS, 2000b, p. 28.

³⁵³ LÉVINAS, 1998b, p. 210.

³⁵⁴ LÉVINAS, 1998b, p. 211.

³⁵⁵ BUCKS, 1997, p. 118. Cf. LÉVINAS, 2002a, p. 86, “o discurso filosófico do Ocidente reivindica a amplidão de um englobamento ou de uma compreensão última. Obriga todo discurso a justificar-se diante da filosofia. A teologia racional aceita essa vassalagem. Se ela consegue arrancar, em benefício da religião, algum domínio sobre o qual o controle da filosofia não exerce mais, tal domínio terá sido reconhecido, com perfeito conhecimento de causa, como filosoficamente incontrolável.” Daí que, cf. LÉVINAS, 2002a, p. 87, há duas

Referindo-se às questões de Deus e religião, Baccharini define a posição levinasiana como *ateísmo teológico*, sem que isso tenha referência à chamada teologia da morte de Deus. Em Lévinas, “Deus não pertence à ordem do tema, é o *Ab-solutus*, que se absolve da presença da representação e, no entanto, ‘se faz’ presente de maneiras peculiares, rompendo a crosta do ser”.³⁵⁶ Nesse sentido, remetendo à passagem do Êxodo 33.18-23, em que Moisés, ao pedir a *Iahweh* para que lhe mostrasse sua glória, recebe a resposta de que não poderia ver a face de Deus, a interpretação de Lévinas é significativa:

O Deus que passou não é o modelo do qual o rosto seria a imagem. Ser a imagem de Deus não significa ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. O Deus revelado de nossa espiritualidade judeu-cristã conserva todo o infinito de sua ausência que está na ‘ordem’ pessoal própria. Ele não se mostra senão por seu vestígio [...]. Ir para ele não consiste em seguir este vestígio, que não é um sinal; mas em ir para os outros, que se mantêm no vestígio da ‘eleidade’. É por esta ‘eleidade’, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade.³⁵⁷

Em outro texto, *Enigma e fenômeno*, Lévinas expressa mais uma vez sua compreensão de que a relação com o Infinito que suscita o sentido da passagem de Deus no rosto do outro, é uma relação que transcende o conhecimento intelectual. O Infinito se apresenta como um enigma num rosto que se aproxima sem se revelar, suscitando em mim o desejo do encontro. “O Desejo ou a resposta ao Enigma ou à moralidade é uma intriga a três: o Eu aproxima-se do Infinito indo generosamente em direção ao Tu [...]”.³⁵⁸ Ou seja,

A relação com o Infinito não é um conhecimento, mas uma aproximação, proximidade com aquilo que se significa sem se revelar, que desaparece, mas não pode prestar-se ao presente onde esse jogo de claridade e de obscuridade se joga. [...] O anacronismo por excelência de um *passado* que nunca foi *agora* e a abordagem do Infinito pelo sacrifício – eis a palavra do Enigma.³⁵⁹

Lévinas pretende reconstituir a relação com o Transcendente para além da dinâmica do ser. Trata-se de pensar a transcendência a partir de um outro lugar que não passe por uma

alternativas: “[por um lado] a teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência, exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência. [...] Por outro lado, pode-se pretender que o Deus da Bíblia não tem sentido, quer dizer, não é pensável. [...] O que a Bíblia eleva acima de toda compreensão ainda não teria atingido o limiar da inteligibilidade.”

³⁵⁶ Cf. BACCARINI, Emilio. Emmanuel Lévinas: dizer Deus ‘outramente’. In: GIBELLINI, R.; PENZO, G. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 422.

³⁵⁷ LÉVINAS, 1993b, p. 67. Cf. DERRIDA, 2009, p. 154, “a Face de Deus sempre se esquiva ao mostrar-se. Assim se acham reunidas na unidade de sua significação metafísica, no fulcro da experiência desnudada por Lévinas, as diversas evocações da Face de Iahweh, que jamais, com certeza, é chamado pelo nome em *Totalidade e Infinito*. A face de Iahweh é a pessoa *total* e a presença *total* do ‘Eterno que fala cara a cara com Moisés’ [...]”

³⁵⁸ LÉVINAS, 1998b, p. 262.

³⁵⁹ LÉVINAS, 1998b, p. 262-263.

ontologia oxidante. E este ‘novo lugar’ é a ética. “O Deus ‘que fica com o contrito e o humilde’ (Isaías 57.15), à margem, ‘verdade perseguida’, não é apenas ‘consolação’ religiosa, mas o desenho original da ‘transcendência’.”³⁶⁰ Diante da proclamada cultura da *morte de Deus* e da *morte do homem*, Lévinas proclama que o *verdadeiro Deus vive*. Por isso, diz Pivatto, “Lévinas impõe a si mesmo a tarefa de descontaminar Deus, de propor uma nova inteligibilidade da relação Deus-homem e um novo sentido para o homem, além de instaurar a religião como instância ética”.³⁶¹

Ao introduzir a ideia do desejo enquanto abertura ao Infinito, um desejo que é posto em mim, Lévinas articula seu pensamento a partir da Meditação Terceira – *De Deus; Que Ele Existe* – de Descartes. Como se pode recordar, para Descartes a ideia de Deus não depende do pensamento, nem é algo inventado ou forjado: “[...] vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo”.³⁶² E para Lévinas, não são as provas da existência de Deus apresentadas por Descartes que lhe interessam. O que importa é justamente *a ideia do Infinito em nós*, “porque o infinito extravasa o pensamento que o pensa”.³⁶³ Quer dizer, “a ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento que ultrapassa a sua capacidade [...]. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto”.³⁶⁴

O pensador francês-lituano pretende, com a *ideia do Infinito em nós*, apresentar a possibilidade de pensar o transcendente a partir da óptica da alteridade, não mais nos parâmetros da ontologia. “O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente.”³⁶⁵

Ao propor uma outra relação com o Transcendente, a relação ética, Lévinas parece ser cético em relação ao pensamento ontológico. Na verdade, o que ele não aceita é a pretensão, constantemente presente na tradição ocidental, do “conceitualismo metafísico

³⁶⁰ LÉVINAS, 1998b, p. 255.

³⁶¹ PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 179.

³⁶² DESCARTES, René. *Meditações*. In: **Descartes, vida e obra**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 108.

³⁶³ LÉVINAS, 2000b, p. 13. Cf. PIVATTO, 2002b, p. 197, “para Lévinas não interessa a questão da existência de Deus. De fato, cada um já tem alguma ideia de Deus. Mas o que importa, sim, é investigar seriamente o problema posto na filosofia contemporânea, na qual Deus é visto como concorrente e obstáculo para o homem se desenvolver e tornar ele mesmo. Propõe filosoficamente uma alternativa: o Infinito em relação com o finito é o mais no menos que chama, abre, pro-voca e desafia o homem a transcender-se como responsabilidade dê-interessada. A bondade é o nome da subjetividade. Aí e assim o homem atinge sua dignidade verdadeiramente humana e sentido único.”

³⁶⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 176.

³⁶⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 178.

essencialista”.³⁶⁶ Pensar Deus não é conceituá-lo, mas pensá-lo a partir de uma relação incondicional, onde os sujeitos são respeitados na sua alteridade. Assim, “para ter a ideia do Infinito, é preciso existir como separado. Esta separação não pode produzir-se como fazendo apenas eco à transcendência do infinito”.³⁶⁷ E ainda:

Na ideia de Infinito e que é, no entanto, ideia de Deus, produz-se precisamente a afecção do finito pelo infinito, para lá da simples negação de um pelo outro, para lá da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o outro à hegemonia do um entendido como um ‘eu penso’. [...] Afecção irreversível do finito pelo infinito. Passividade e paciência que não se recupera numa tematização, mas onde amor e temor a Deus – ou adoração e arroubo de que fala Descartes [...] – a ideia de Deus é, de alto a baixo, afetividade [...]. Ela [afecção] dirige-se para o Bem. Afetividade – ou desejo – desinteressada [...]. Excelência do amor, da socialidade, do ‘temor pelos outros’ e da responsabilidade pelos outros, que não é a minha angústia pela minha morte, *minha*.³⁶⁸

A ideia do infinito, da mesma forma que se falava do desejo, vem a mim a partir do outro. Em termos bíblicos, significa revelação, palavra que é anunciada a mim pela presença do outro. “Pensamos que a ideia-do-infinito-em-mim – ou minha relação a Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o próximo”,³⁶⁹ escreve Lévinas em *De Deus que vem à ideia*.

A expressão ‘infinito’ – *in* e *finito* – indica o movimento, a ida do infinito ao encontro do finito, designando “uma não-indiferença do Infinito para com o finito e o segredo da subjetividade”.³⁷⁰ O *in* indica a profundidade com que o infinito impregna a subjetividade. É uma afecção que não consegue ser abarcada pela compreensão de um ‘eu penso’. O Infinito em mim é captado antes de um momento intelectual ou de uma consciência intencional. A relação com o Infinito é percebida como revelação suscitada no desejo. O *in* do Infinito, como indicação de negatividade, provoca na subjetividade um desejo que nada pode satisfazer, que se alimenta de seu próprio desejar crescente. Desejo sem termo. “Desejo sem fim, de além do ser: *des-interessamento*, transcendência – desejo do Bem”.³⁷¹ Por conseguinte, desejo como “deslumbramento em que o olho guarda mais do que tem; ignição da pele que toca o que, para além do apreensível, queima. Passividade ou paixão em que se reconhece o Desejo, em que o *mais no menos* desperta com a sua chama mais ardente [...]”.³⁷²

³⁶⁶ MELO, 2003, p. 132.

³⁶⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 66.

³⁶⁸ LÉVINAS, 1991, p. 23-24.

³⁶⁹ LÉVINAS, 2002a, p. 15.

³⁷⁰ LÉVINAS, 2002a, p. 98.

³⁷¹ LÉVINAS, 2002a, p. 100.

³⁷² LÉVINAS, 2002a, p. 100.

Deus, como transcendência absoluta, infinitamente outro, não pode ser reduzido a categorias de uma objetividade racional. Deus não pode ser nomeado. Isso seria reforçar a cultura da morte de Deus. No dizer de Pivatto, “ao entrar no circuito da linguagem, o nome de Deus como transcendente parece cair de novo na imanência e Eleidade perder sua subversão ao entrar numa proposição temática”.³⁷³ Ora, Lévinas “afirma a alteridade transcendente de Deus que permanece sempre inobjetivável, isto é, ab-soluta; por outro lado, procura pensar a subjetividade humana como parceira da transcendência enigmática do Ab-soluto”.³⁷⁴ Pronunciar Deus, é significá-lo na resposta do *eis-me aqui*, a partir da visita do rosto do outro:

Não tenho receio da palavra Deus, que aparece muitas vezes nos meus ensaios. O Infinito vem-me à ideia na significância do rosto. O rosto significa o Infinito. Este nunca aparece como tema, mas na própria significância ética [...]. Quando na presença de outrem, digo ‘eis-me aqui’ é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver. Por não ser tematizado, não aparece, em todo caso, originalmente. O ‘Deus invisível’ não se deve compreender como invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável no pensamento, e contudo como não-indiferente ao pensamento, que não é tematização, e provavelmente nem sequer uma intencionalidade.³⁷⁵

O nome de Deus entra na linguagem como transbordamento. Assim, como a ideia do Infinito é o Infinito em mim, o nome de Deus é Deus na linguagem que se manifesta na relação ética. Por isso, “entender a palavra de Deus como palavra significante”³⁷⁶ não é enquadrá-la nos esquemas da ontologia, mas procurar “os vestígios da vinda de Deus à ideia, de sua descida sobre nossos lábios e de sua inscrição nos livros [...]”.³⁷⁷ No entender de Pivatto, “Deus pode vir à ideia nas brechas profundas que a crise da consciência, do sentido e do ser provocam. A ideia do Infinito traduz a ex-posição da subjetividade a esse traumatismo. Lévinas propõe uma tríplice aliança entre ideia do Infinito, relação ética e sentido”. Ou seja, “a significação de Deus passa pela intriga ética como responsabilidade assimétrica, na qual o Infinito se passa como traumatismo que rompe esquemas correlativos”.³⁷⁸

O outro levinasiano, conforme Melo, “é terra santa, sacralidade absoluta. Para aproximar-se dele é necessário tirar as sandálias, despojar-se de si mesmo, escutá-lo, e fazer-se responsável pela sua existência”.³⁷⁹ À medida que o ser humano se abre para outro e busca, diante desse outro, assumir uma atitude de acolhida e bondade, a vida vai como se revelando

³⁷³ Cf. PIVATTO, 2002a, p. 194. Sobre essa questão do ‘nome de Deus’, cf. 2.1, desta tese.

³⁷⁴ PIVATTO, Pergentino. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Lévinas. In: FABRI, 2003b, p. 120.

³⁷⁵ LÉVINAS, 2000a, p. 97-98.

³⁷⁶ LÉVINAS, 2002a, p. 11.

³⁷⁷ LÉVINAS, 2002a, p. 09.

³⁷⁸ PIVATTO, 2002a, p. 196.

³⁷⁹ MELO, 2003, p. 22.

em mais vida. Lévinas dirá que a dimensão da ética, entendida como abertura ao outro, é a condição para que o processo de humanização aconteça. E nessa caminhada, cada pessoa vai se dando conta que tal processo é motivado por um desejo infinito que o invade. Desejo esse que, numa dimensão de fé, pode-se dizer desejo de Deus – “[...] a maravilha do eu reivindicado por Deus no rosto do próximo [...]”.³⁸⁰

1.12 Criação *ex nihilo* e ateísmo

O conceito de infinito marca a ruptura da totalidade, possibilitando a entrada da alteridade para além do plano ontológico. Acolher eticamente o outro é ser infinitamente responsável por ele. Ao mesmo tempo em que outrem me solicita hospitalidade, faz-me desejá-lo despretensiosamente, sem intenção de enquadrá-lo na mesmidade. E o desejo é o desejo do Infinito em mim que interrompe a hegemonia de um eu que se faz totalidade. “Eu aproximo-me do Infinito na medida em que me esqueço a favor de meu próximo que me observa [...]. Eu aproximo-me do Infinito sacrificando-me”.³⁸¹

A alteridade é vivida a partir da dinâmica do desejo. O encontro com o outro, outro aqui também Deus, não é mera necessidade. A autêntica abertura à alteridade acontece à medida que o outro é respeitado em sua transcendência. E buscando aprofundar a ideia de independência entre o humano e o divino, Lévinas propõe que tal relação é vivida a partir de um original *ateísmo*, o qual se aplica também em relação ao outro humano.

Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu.³⁸²

Pivatto observa que, para Lévinas, “pensar Deus como foi feito na onto-teo-logia é pensar mal a Deus, é reduzi-lo a objeto”. Assim, “para Lévinas a transcendência só é possível se o outro for outro que ser, outro além do ser”.³⁸³ E ao introduzir a ideia do ateísmo, Lévinas deseja pensar uma relação com Deus não contaminada por preconceitos. “A ideia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos [...]. O ateísmo condiciona

³⁸⁰ LÉVINAS, 1997, p. 176.

³⁸¹ LÉVINAS, 1998b, p. 262.

³⁸² LÉVINAS, 2000b, p. 46.

³⁸³ PIVATTO, 2002a, p. 180.

uma relação autêntica com um verdadeiro Deus [...]”.³⁸⁴ A afirmação do ateísmo como possibilidade para um autêntico encontro com Deus e com o outro humano, é uma das afirmações acentuadas por Lévinas e que tem implicância direta para a reflexão teológica.

A experiência do ateísmo, enquanto momento necessário e constitutivo da subjetividade, não obscurece a obra do criador. “É certamente uma grande glória para o criador ter posto em pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em si”.³⁸⁵ O ateísmo original, como inspiração bíblica, encontra seu sentido na compreensão de que Deus cria a partir do nada – *ex nihilo*. É na condição de criatura – *creatio ex nihilo* – que o sujeito estabelece com o outro, particularmente com Deus, uma relação aparentemente paradoxal, ao mesmo tempo autônoma e heterônoma. Ou seja:

A criatura é uma existência que depende, sem dúvida, de um Outro, mas não como uma parte de que dele se separa. **A criação *ex nihilo* rompe o sistema, põe um ser fora de todo o sistema, ou seja, onde sua liberdade é possível.** A criação deixa à criatura uma marca de dependência, mas de uma dependência sem paralelo: o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência, a sua exterioridade em relação ao sistema. O essencial da existência criada não consiste no caráter limitado do seu ser e a estrutura concreta da criatura não se deduz da finitude. O essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao Infinito. Tal separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, abre-se precisamente à ideia do Infinito (o grifo é meu).³⁸⁶

Lévinas, ao propor a experiência antropológica da *creatio ex nihilo*, aponta para a possibilidade de os seres humanos viverem uma religiosidade que rompe com posturas fatalistas ou ainda uma religiosidade intimista, descompromissada com a vida. Na perspectiva bíblica, não há um ‘cordão umbilical’ que mantém a criatura amarrada ao seu criador. O fato de Deus criar uma criatura capaz de ateísmo denota, no dizer de Susin, que “a glória de Deus não está no seu ser, mas na pura bondade, sem ressaibos de egoísmo”.³⁸⁷ Nas palavras de Lévinas, “a maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de ser em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral”.³⁸⁸ Por isso,

³⁸⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 64.

³⁸⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 46.

³⁸⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 91-92. De acordo com SEBBAH, 2009, p. 55, “estamos na condição de criatura; ora, a característica da relação da criatura com o Infinito é a radicalidade da *separação*. A separação relativamente ao que me dá a mim próprio é absoluta – de tal modo que esse vínculo desvincula. Aqui, a separação estabelece a própria relação. De fato, a desmisura do Infinito ‘mede-se’ por seu poder de me dar a mim mesmo com minha própria independência, com uma *interioridade* que resistirá a qualquer incursão – inclusive a dele próprio. Mas isso ocorre, justamente, porque o Infinito em sua exterioridade, que dá o ser, em sua fecundidade, não tem qualquer pretensão inquisitorial ao controle – diferentemente da Totalidade.”

³⁸⁷ SUSIN, 1984, p. 49.

³⁸⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 75.

A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão.³⁸⁹

Percebe-se assim a força das palavras de Lévinas quando ele propõe uma outra maneira de pensar a relação com Deus. O ateísmo levinasiano se constitui na exigência de uma religião ética. Religião que não é mera revelação sobrenatural, mas relação ética vivida a partir da alteridade do outro que clama a mim por justiça. Ao evocar a ideia de um Deus que cria do nada, Lévinas não o faz a partir de qualquer inspiração. É no Deus bíblico, expresso não só na tradição judaica, mas também na tradição cristã, que a *creatio ex nihilo* encontra sua fundamentação. Nesse sentido, é oportuno fazer presente a reflexão que Susin desenvolve em *A criação de Deus*. A afirmação de que Deus cria ‘do nada’, não obstante estar presente na doutrina cristã como um de seus princípios, não é levada às últimas consequências do que possa significar.

A ‘criação do nada’ permite uma absoluta separação e, portanto, uma espécie de ‘santo ateísmo’, que valoriza a natureza, as coisas criadas e inclusive a nós mesmos, por nosso próprio valor: nada tem cordão umbilical com uma divindade; somos autônomos, consistentes em nós mesmos [...]. Só assim, como ex nihilo e com liberdades decididas sobre o nada, poderemos ser parceiros e interlocutores de Deus, de forma verdadeiramente esponsal, face a face.³⁹⁰

Diante da dimensão do Infinito que se expressa no rosto humano, a relação que se estabelece não é do tipo pragmática ou instrumental. O encontro com o Infinito não se dá mediante o paradigma epistemológico de uma razão totalitária. A proximidade que se dá, enquanto sensibilidade e abertura para o outro, de modo especial no pobre, expressa-se enquanto hospitalidade e acolhida não alérgica. O Outro, em sua infinitude, é um Ele – *Eleidade* – que extrapola uma intencionalidade globalizante, na qual um “eu penso” determinaria uma suposta verdade. Voltando aos textos de Lévinas, constata-se que a relação com o Infinito é uma relação que implica a fraternidade. No dizer do autor,

Pois, se o rosto é o próprio em-face, a proximidade que interrompe a série, é porque ele vem enigmaticamente a partir do Infinito e de seu passado imemorial, e que esta aliança entre a pobreza do rosto e o Infinito se inscreve na força com a qual o próximo é imposto à minha responsabilidade, antes de qualquer engajamento de minha parte – aliança entre Deus e o pobre inscreve-se na nossa fraternidade.³⁹¹

³⁸⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 64.

³⁹⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 63.

³⁹¹ LÉVINAS, 1997, p. 89-90.

A assunção de uma religiosidade, a partir do paradigma bíblico da criação ‘do nada’, aponta para o respeito à dignidade tanto da criatura como a do criador. “A *creatio ex nihilo* é uma experiência antropológica, antes de ser cósmica: a criatura humana tem o privilégio de não apenas ser ‘do nada’, mas de saber-se e experimentar-se como vinda do nada.”³⁹² É na relação face a face, numa incondicionada e mútua confiança, sem pretensões de aprisionar o outro nas próprias expectativas, que é possível estabelecer uma autêntica religiosidade.

1.13 Conclusão

Dentre os diversos aspectos que foram aludidos no percurso desse primeiro capítulo, convém destacar que o conceito de alteridade remete à manifestação do rosto do outro e tem seu sentido articulado ao redor da ética. A alteridade implica a abertura ética como relação com o outro. A ética é o caminho que Lévinas apresenta como possibilidade de haurir o sentido do humano e, ao mesmo tempo, questionar a cultura ocidental constituída ao redor da ideia de totalidade. E o *logos do infinito* que se faz entrar a partir do rosto do outro, é o horizonte que permitiu ao autor dar o passo decisivo à sua intuição original. O paradigma da ‘totalidade’ é fissurado pela ideia de ‘infinito’.

A sensibilidade ética, antes de ser pensamento, intencionalidade consciente, constitui a concretude do humano. Lévinas implica ao redor da subjetividade ética uma série de temáticas, como a corporeidade, a casa, a intimidade, a feminilidade, a paternidade, a maternidade, a fecundidade, assim por diante. Ao redor dessas expressões, retiradas do cotidiano, o pensador francês-lituano expõe o significado da relação ética que se constitui face a face. A epifania do rosto do outro franqueia um incessante desejo de encontro. Desejo que inaugura a linguagem ética do ‘eis-me aqui’. Trata-se da palavra que indica o significado da justiça. E, nesse desejo, há a inaudita manifestação do vestígio de Deus que perscruta pela minha responsabilidade em relação ao próximo.

Assim sendo, à medida que o pensamento levinasiano palmilha o sentido de um sujeito que se faz humano no encontro hospitaleiro com o rosto do outro, o conceito de alteridade sinaliza um paradigma antropológico em que a vida é ressignificada a partir da ética. O outro não é o lobo nem o inferno do eu, mas a possibilidade que movimenta o coração humano para sua vocacionalidade de ser mais humano na proximidade inter-humana. E nesse caminho, numa dimensão teológica, emerge um eu que é reivindicado por Deus no rosto do próximo. Mas isso deverá ser ainda explicitado, e é a tarefa do próximo capítulo.

³⁹² SUSIN, 2003, p. 62.

2 A EPIFANIA DO ROSTO COMO INTERPELAÇÃO AO ÊXODO ÉTICO

A Revelação, que é amor, aguarda a resposta do homem. Esta resposta não retoma o caminho traçado pelo movimento que iniciou em Deus: a resposta ao amor que Deus dedica ao homem é o amor do homem oferecido ao seu próximo. Amar seu próximo significa caminhar para a Eternidade, resgatar (redimir) o Mundo ou preparar o Reino de Deus (tradução própria).³⁹³

A alternativa que se apresenta na perspectiva levinasiana não é apenas uma maquiagem. A Ética da Alteridade se mostra como uma encruzilhada onde a condição humana é franqueada para uma tensão salutar. Como indica Chalier, no título de sua obra, em Lévinas se anuncia a *utopia do humano*.³⁹⁴ Uma utopia que convida cada pessoa a significar a vida no horizonte que se abre no rosto da outra pessoa. E essa forma de conceber o sentido do humano, aspira para uma mudança similar ao movimento de êxodo que o povo israelita viveu a partir da manifestação de Deus a Moisés, na *sarça ardente* (Ex 3.1-3).

Nesse capítulo, além de delinear o sentido do teológico em Lévinas, meu objetivo é explicitar que o conceito de alteridade levinasiano implica um movimento de êxodo. A interpelação ao êxodo é uma experiência fundante na formação do povo de Israel.³⁹⁵ Experiência esta que é um dos fios condutores de toda a Bíblia, inclusive do Novo Testamento. Semelhante a Moisés que, diante da enigmática *sarça ardente*, toma consciência da situação do povo israelita cativo no Egito, a Ética da Alteridade faz ressoar uma provocação que convoca o sujeito a sair para uma caminhada incerta, sair de suas próprias seguranças para ir ao encontro da aflição estampada no rosto de outrem. O acontecimento do êxodo, mais que uma metáfora, é um modelo paradigmático para caracterizar o significado da

³⁹³ LEVINAS, Emmanuel. **Hors sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987, p. 79. “*La Révélation, qui est amour, attend la réponse de l’homme. Cette réponse ne remonte pas la voie qu’a frayée le mouvement issu de Dieu: la réponse à l’amour que Dieu voue à l’homme est l’amour de l’homme pour son prochain. Aimer son prochain, c’est aller à l’Éternité, rédimer le Monde ou préparer le Royaume de Dieu.*”

³⁹⁴ Cf. CHALIER, 1993.

³⁹⁵ Ao aproximar o êxodo bíblico ao movimento presente na Ética da Alteridade, não pretendo realizar um apurado estudo exegético sobre o tema. Ao abordar algum aspecto ou outro, trato de esclarecer e salientar o movimento inerente à Ética da Alteridade, isto é, um movimento de saída. Para a fé do povo que tem seu sentido articulado na palavra bíblica, independentemente de suas nuances contextuais, históricas, o Êxodo é uma experiência decisiva. Do mesmo modo, o evento da alteridade é articulado por Lévinas como um decisivo movimento de saída do sujeito que se apresenta desinteressadamente ao outro.

ética que emerge do pensamento levinasiano e que, no contexto desta tese, se revela numa perspectiva educativa. Para a consecução deste capítulo, além de buscar aportes na literatura que trata do êxodo, acerco-me dos textos levinasianos, como no caso de *Difícil liberdade e Para além do versículo*, em que a reflexão se articula a partir da sabedoria judaica e bíblica.

2.1 O palpitar do teológico em Lévinas

Em diversos momentos, Lévinas reitera que sua reflexão não é teológica, mas filosófica. Em suas palavras, “[...] meu ponto de partida é absolutamente não teológico. Insisto muito nisto. Não faço teologia, mas filosofia” (tradução própria).³⁹⁶ E quando trata de questões eminentemente judaicas, o pensador francês-lituano rejeita particularismos. Como captou David Plüss, em sua tese, “o judaísmo de Lévinas é um judaísmo aberto ao mundo. O que é de conventículo o incomoda. Entende o judaísmo como se fosse um ponto de partida a partir do qual se podem estender linhas em todas as direções do espaço”.³⁹⁷

Quando Lévinas apresenta a relação ética como relação religiosa, parece-me que se torna nítido um sentido que nos escritos estritamente filosóficos apenas se esgueira: há o evento de uma Alteridade que se manifesta como Palavra vivificante e criadora, diante da qual, como Moisés perante a *sarça ardente*, o eu é interpelado a viver a relação ética. “A *relação ética* aparecerá no judaísmo como relação excepcional: Nela, o contato com um ser exterior, em lugar de comprometer a soberania humana, a institui e a investe” (tradução própria).³⁹⁸

Antes mesmo que o sujeito se dê conta, é perturbado pela presença de Deus no rosto do outro que o interpela e o envia para concretizar uma relação que se pode chamar de messiânica. Para Lévinas, cada um de nós, à medida que vai sendo interpelado para assumir a responsabilidade pelo outro, é investido e enviado como messias. De acordo com o autor francês-lituano, “o Messianismo não é então a certeza da chegada de um homem que detém a história. É o meu poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante no qual reconheço esse poder e minha responsabilidade universal” (tradução própria).³⁹⁹ No fundo, a obra levinasiana

³⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. **La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura**. Madrid: Trotta, 2001b, p. 122: “[...] mi punto de partida es absolutamente no teológico. Insisto mucho en esto. No hago teología, sino filosofía”.

³⁹⁷ PLÜSS, David. Emmanuel Lévinas: pensador do messiânico. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 36, n. 153, 2006, p. 570.

³⁹⁸ LÉVINAS, 2004, p. 106: “La relación ética aparecerá en el judaísmo como relación excepcional: en Ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste”.

³⁹⁹ LÉVINAS, 2004, p. 319: “el Mesianismo no es entonces la certeza de la llegada de un hombre que detiene la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el cual reconozco ese poder y mi responsabilidad universal”.

como um todo parece testemunhar isso. Mesmo que o pensamento levinasiano trilhe peremptoriamente pelas sendas filosóficas, há um vestígio do messiânico que empapa o caminho. E Plüss viu bem essa questão:

Como uma *perturbação* da ordem, o judaico se defronta com a Filosofia. É o *invasivo*. É ao mesmo tempo o *Deus que cai no pensamento*. É o versículo bíblico ou teologúmeno que aparecem na reflexão filosófica quais blocos erráticos que não cabem na paisagem. [...] O judaico resiste à Filosofia de Lévinas, na medida que lhe precede. É anterior. O esforço filosófico por conhecer a realidade e ordená-la chega tarde demais frente ao evento do judaico. A Filosofia de Lévinas é a resposta a uma pergunta que ela encontrou, ainda antes de poder dar-se conta de suas possibilidades. E não consegue livrar-se dessa pergunta, dessa provocação. O judaico é a *flecha na carne* do Filósofo Lévinas. É uma *ferida* que não cicatriza e permanece aberta.⁴⁰⁰

A manifestação do rosto, como vestígio, revela num lusco-fusco a passagem de uma ‘Eleidade’ que não se deixa abarcar pelos poderes racionais. Eleidade, vestígio, enigma são metáforas que buscam traduzir que, no encontro com o rosto do outro humano, há a manifestação do Infinito. A presença do Infinito em nós, possibilitado pelo rosto do outro, manifesta o sentido da própria ideia de Deus. “A epifania do Absolutamente Outro é rosto em que o outro me interpela e ordena por sua nudez, por sua miséria” (tradução própria).⁴⁰¹ É por esse caminho que se vislumbra o teológico que lateja na Ética da Alteridade, testemunhando o incessante clamor dos *condenados da terra*, como diria o antilhano Fanon (1925-1961).⁴⁰²

Como uma ferida que lateja de forma intermitente, a maneira levinasiana de tratar a alteridade toca o teológico. Trata-se de um teológico não contaminado pelo ontológico. Como percebe Baccarini, a partir de Lévinas, a transcendência que remete a Deus é uma transcendência ética, isto é, o caminho que conduz a Deus conduz ao ser humano. Com efeito, “esse ir *ao homem* é a responsabilidade pessoal que nem mesmo Deus pode anular. De fato, essa responsabilidade, inscrevendo-se na justiça, mostra-se como uma relação absoluta”.⁴⁰³

O Deus que me interpela para que assumo a causa do pobre que grita por justiça, é realidade incognoscível, não cabe em prescrições da lógica racional. A palavra de Deus está aquém da racionalidade cognoscitiva. “A palavra de Deus abre então uma dimensão própria – que não se parece a nenhuma outra – do Espírito. É preciso não confundí-la nem com a Filosofia, nem com a Ciência, nem com a Política” (tradução própria).⁴⁰⁴ À maneira judaica,

⁴⁰⁰ PLÜSS, 2006, p. 579.

⁴⁰¹ LÉVINAS, 2001b, p. 98: “*La epifanía del Absolutamente Otro es rostro en el que el Otro me interpela y ordena por su desnudez, por su miseria*”.

⁴⁰² Cf. FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: UFJF, 2005.

⁴⁰³ BACCARINI, 1998, p. 432.

⁴⁰⁴ LEVINAS, 2004, p. 148 (n. 6): “*La palabra de Dios abre entonces una dimensión propia – que no se parece a ninguna otra – del Espíritu. Es preciso no confundirla ni con la Filosofía, ni con la Ciencia, ni con la Política.*”

Lévinas concebe que abordar o Nome de Deus significa afirmar uma relação irreduzível ao conhecimento que conceitua, determina, sintetiza. Compreender a revelação de Deus não significa correlacioná-lo ao ser, ao finito, à imanência. Para o autor, “é compreender a revelação como uma modalidade que, paradoxalmente, preserva a transcendência do que se manifesta e, por conseguinte, como o que ultrapassa a capacidade de uma intuição e ainda de um conceito”.⁴⁰⁵ O nome de Deus, revelado pelas Escrituras, não cabe em atributos corriqueiramente utilizados para referir o divino, tais como: o Grande, o Aterrador, o Temível, o Forte, o Poderoso, o Misericordioso, o Indulgente... Estas fórmulas, ou deturpam ou não conseguem dar conta do sentido do Deus revelado pela Escritura. O Nome de Deus está além dos nossos discursos.

O nome de Deus que ressoa na *sarça ardente*, diante de Moisés, revela-se ‘YHVH’ (Iahweh): “Eu sou aquele que é”. E acrescenta: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘EU SOU’ me enviou a vós” (Ex 3.14) Esse é o Nome de Deus.⁴⁰⁶ Segundo Lévinas, “a Palavra que designa a divindade é precisamente a palavra Nome, termo genérico em relação ao qual os diferentes nomes de Deus são como indivíduos”.⁴⁰⁷ YHVH é a referência ao Nome de Deus, um nome que não pode ser suprimido, apagado, nem reduzido a uma pronúncia. O tetragrama que designa a divindade – ‘YHVH’ –, é uma palavra que não se deixa apanhar pela ordem do ontológico. Por conseguinte, o Deus que se revela pelo nome próprio, preserva sua transcendência.

Fazendo referência ao Talmude,⁴⁰⁸ Lévinas compreende que a reflexão sobre Deus nunca se separa da reflexão sobre a prática. Por esse caminho, o sentido da revelação do Nome de Deus é captado como interpelação ética que me remete ao rosto do outro. O sentido

⁴⁰⁵ LEVINAS, 2006b, p. 185: “*es comprender la revelación como una modalidad que, paradójicamente, preserva la transcendencia de lo que se manifiesta y, por lo tanto, como lo que sobrepasa la capacidad de una intuición y aún de un concepto*”

⁴⁰⁶ Cf. DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento**: um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008, p. 178, o nome de Deus é “significado por um verbo de ação, no imperfeito, que o abre, ao mesmo tempo, para o passado, o presente e o futuro. A tradição literal seria: *Eu era quem era, Eu sou quem sou, Eu serei quem serei*. A Tradução Ecumênica da Bíblia levou isso em consideração, traduzindo a frase em questão por: ‘Eu sou quem serei’. É numa ação que Deus se dará a conhecer e continuará a se fazer conhecer dessa maneira. Ora, a ação que o revela como Iahweh é aquela da saída, da libertação de Israel no Egito. Torna-se evidente que o nome de Deus, revelado a Moisés, só pode ser entendido no contexto do êxodo. [...] O nome de Deus significa, portanto: *Eu sou aquele que liberta, aquele que faz sair, aquele que faz passar.*”

⁴⁰⁷ LÉVINAS, 2006b, p.184: “*La Palavra que designa a la divinidad es precisamente la palabra Nombre, término genérico en relación al cual los diferentes nombres de Dios son como individuos.*”

⁴⁰⁸ Cf. LÉVINAS, 2006b, p. 182. Complementando a Torá, o Talmude contém prescrições, leis, normas da doutrina religiosa judaica. Nesse sentido, cf. RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria da paz**: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008, p. 101, 2008, p. 134: “o Talmude é considerado como ‘o pluralismo de homens que interpreta a Palavra eticamente’. Por isso, ele pode ser evocado a fim de fazer emergir duas verdades fundamentais no método hermenêutico levinasiano. Por meio do Talmude consolida-se certa extraterritorialidade da Palavra. Afinal, a Palavra não é fruto da ciência, mas é revelação. É salva também a historicidade que permite perceber a filosofia intrínseca à Bíblia como ética.”

de Deus, revelado por trás dos nomes que figuram em diversos livros e episódios bíblicos, compreende-se a partir das situações humanas, de miséria ou de felicidade.⁴⁰⁹ O significado do religioso, em Lévinas, está intimamente ligado à ética. É no encontro com o outro que é possível evocar o sentido de Deus. Entretanto, trata-se de um sentido sempre aberto ao inusitado. Num diálogo travado com J. Wall, em 1962, Lévinas pronunciou:

[...] quando tenho que dizer algo de Deus, é sempre a partir das relações humanas. A abstração inadmissível, é Deus; é em termos de relação com o Outro (*autrui*) como falarei de Deus. Não excluo o termo religioso, porém o adoto para designar a situação em que o sujeito existe na impossibilidade de esconder-se. Não parto da existência de um ser grandioso ou muito poderoso. [...] Porém, é a esta situação excepcional, em que um está sempre em face do Outro (*Autrui*), em que não há nada de privado, que chamarei situação religiosa. E tudo o que direi, depois, de Deus – não posso dizer tudo hoje – terá suas raízes nessa experiência, e não a inversa.⁴¹⁰

Ao acompanhar os escritos levinasianos, percebe-se que a Ética da Alteridade vai sendo tramada a partir de um horizonte que de início parece um tanto tênue, mas que em escritos mais maduros e definitivos, aparece de forma explícita. O filosófico em Lévinas testemunha o ecoar de um teológico, o qual sinaliza uma provocação ao eu que se traduz no desejo do encontro inter-humano, realizável na concretude ética. O Deus que vem a mim, como anúncio de uma interpelação pela condição do rosto que clama por justiça, é o Deus bíblico que instiga e ensina cada ser humano a se abrir de forma hospitaleira a outrem. A primeira palavra é Deus. Palavra que se pronuncia na relação ética com outrem.

Na preeminência do rosto do outro humano, há a manifestação de ‘Deus que vem à ideia’. Diante da fragilidade de um rosto exposto à morte, anuncia-se um imperativo que me obriga a não deixá-lo só. Tal obrigação é a primeira palavra de Deus. Eis o teológico:

A teologia começa, para mim, no rosto do próximo. A divindade de Deus se joga no humano. Deus descende no rosto do outro. Reconhecer Deus é escutar seu mandamento: ‘Não matarás’, que não se refere unicamente à proibição do assassinato, porém que constitui uma chamada à responsabilidade incessante para com o outro – ser único –, como se eu o fosse eleito para esta responsabilidade, a qual me dá a possibilidade, também a mim, de reconhecer-me único, insubstituível, de poder dizer: ‘Eu’ (tradução própria).⁴¹¹

⁴⁰⁹ Cf. LÉVINAS, 2006b, p. 189.

⁴¹⁰ LÉVINAS, 2001b, p. 120-12: “[...] cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibile, es Dios; es en términos de relación con el Otro (*autrui*) como hablaré de Dios. No rechazo el término de religioso, pero lo adopto para designar la situación en la que el sujeto existe con la imposibilidad de esconderse. No parto de la existencia de un ser muy grande o muy poderoso. [...] Pero es a esta situación excepcional, en la que siempre está uno frente al Otro (*Autrui*), en la que no hay nada de privado, a la que llamaré situación religiosa. Y todo lo que diré, después, de Dios – no puedo decir todo hoy – tendrá sus raíces en esa experiencia, y no la inversa.”

⁴¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. **Los imprevistos de la historia**. Salamanca: Sígueme, 2006a, p. 194: “La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios descende en el rostro de otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: ‘No matarás’, que no se refiere únicamente a la

A relação com Deus é possibilitada concretamente no encontro com o outro humano. “Pela minha relação com o outro, estou em relação com Deus” (tradução própria).⁴¹² Cada ser humano é eleito para responder ao apelo do próximo. Assim como Israel, sou chamado para testemunhar a palavra de Deus estampada no rosto do outro. Não se trata de um privilégio particularizado, mas da assunção da própria consciência ética que diz respeito a cada pessoa.

Na caverna onde repousam os patriarcas e nossas mães, o Talmude faz descansar também a Adão e Eva: é para a humanidade que chegou o judaísmo. [...] A ideia de um povo eleito não deve ser considerada como um orgulho. Não é consciência de direitos excepcionais, mas deveres excepcionais. É o atributo da consciência moral mesma. [...] A eleição é um plus de obrigações para o qual se anuncia o ‘eu’ da consciência moral (tradução própria).⁴¹³

Lévinas, enquanto intelectual, é eminentemente filósofo. Não é teólogo. No entanto, sua filosofia ao mesmo tempo em que toca, de forma incisiva, a reflexão teológica, é intumescida por uma sabedoria que se inscreve na ordem da teologia. Levando em conta as últimas citações levinasianas, referidas acima, creio que seja possível externar que a teologia, em Lévinas, tem um caminho inusitado. Na medida em que sua reflexão adentrou pelo viés talmúdico-bíblico, o teológico foi se insinuando de forma tal que nos escritos póstumos a *Totalidade e infinito* não há como descolar do filosófico o dizer teológico. No fundo, à medida que a ética vai se apresentando como princípio primeiro do antropológico, há como que um dizer latente que inspira o próprio dizer ético. Semelhante a uma brisa, a ética sopra uma interpelação que engendra o religioso. Assim, encontramos um Lévinas octogenário, declarando a Poirié:

Ao lado da filosofia grega, a qual promove o ato de conhecer como o ato espiritual por excelência, o homem é aquele que busca a verdade. A *Bíblia* nos ensina que o homem é aquele que ama seu próximo, e que o fato de amar seu próximo é uma modalidade da vida que é sentida ou pensada como tão fundamental – eu diria mais fundamental – quanto o conhecimento do objeto e quanto a verdade enquanto conhecimento de objetos. Nesse sentido aí, se estimamos que essa segunda maneira de engendrar o pensamento é religiosa, eu sou um pensador religioso!⁴¹⁴

prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro – ser único –, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermé único, irremplazable, de poder decir: ‘Yo’.”

⁴¹² LÉVINAS, 2004, p. 107: “[...] *por mi relación con el otro, estoy en relación con Dios.*”

⁴¹³ LÉVINAS, 2004, p. 199: “*En la caverna donde reposan los patriarcas y nuestras madres, el Talmud hace descansar también a Adán y a Eva: es para toda la humanidad que llegó el judaísmo. [...] La idea de un pueblo elegido no debe ser considerada como un orgullo. No es conciencia de derechos excepcionales, sino deberes excepcionales. Es el atributo de la conciencia moral misma. [...] La elección es un plus de obligaciones para el cual se enuncia el ‘yo’ de la conciencia moral.*”

⁴¹⁴ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 105. Nesse sentido, RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 324, escreve que “é no amor pelo outro que, igualmente, a palavra ‘Deus’ aparece com sentido, sem que com isso Deus seja considerado fundamento/sentido dessa nova semântica da palavra ética e desse novo modo de filosofar”.

Antes de qualquer discurso sobre Deus, é Deus que me interpela como Palavra carregada de uma mensagem irrecusável. “A mensagem, como mensagem, desperta a escuta para um inteligível irrecusável, ao sentido do sentido, ao rosto do homem. O despertar é precisamente esta proximidade do próximo” (tradução própria).⁴¹⁵ Aí está, portanto, o sentido do teológico que desborda da Ética da Alteridade. A teologia que transparece não é de afirmações categóricas ou dogmáticas. Procurando desvencilhar-se da linguagem essencialista, em que o ontológico e gnosiológico estão implicados, Lévinas procura propor a questão de Deus como Aquele que me solicita no rosto do próximo. *Deus como outro modo que ser* se faz vestígio no rosto do humano que se aproxima.

O sentido de Deus se oferece na epifania do rosto que solicita minha atenção. A primeira palavra é mandamento que suplica no rosto do outro. “Temos afirmado que o mandamento é a Palavra ou que a verdadeira palavra, a palavra em sua essência, é mandamento” (tradução própria).⁴¹⁶ Palavra que me interpela e convoca “[...] para me designar, no rosto de outrem, sem possibilidade de esquivar-me, o único e o eleito”.⁴¹⁷ Na relação ética, perpassa o logos divino que insufla em mim o desejo de dar boas-vindas ao outro. E nesse desejo, há a possibilidade do ‘eis-me aqui’ como palavra que testemunha *a ideia de Deus em mim*.

2.2 Eis-me aqui!: testemunho e alteridade

Nas boas-vindas ao outro, desde o simples ‘bom dia’, inaugura-se a linguagem da ‘santidade’ daquele que deseja o Deus vivo: “a santidade que Israel busca nada tem a ver com o reino do deus mortal cuja morte o judaísmo nunca ignorou, para ele consumada há milênios. A santidade que ele quer vem-lhe do Deus vivo”.⁴¹⁸ Um Deus que me designa a cuidar da vida como dom oferecido ao cuidado da vida que se manifesta, sobretudo, no rosto próximo. Cuidado que se oferece como bênção.

Aquele que abençoa expressa o desejo de que o outro possa ser feliz. Por exemplo, o filho ou a filha quando saem de casa recebem a bênção dos pais. A bênção, assim, é o sinal manifesto de que os pais querem o bem aos filhos. A palavra ‘bênção’, do latim *benedicere*, significa ‘bem-dizer’ ou ainda ‘bem-fazer’. Em outras palavras, abençoar é desejar e querer o

⁴¹⁵ LÉVINAS, 2006b, p. 171: “*El mensaje, como mensaje, despierta la escucha a un inteligible irrecusable, al sentido del sentido, al rostro del hombre. El despertar es precisamente esta proximidad del prójimo.*”

⁴¹⁶ LÉVINAS, 2001b, p. 84: “*Hemos afirmado que el mandato es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandato.*”

⁴¹⁷ LÉVINAS, 1997, p. 176.

⁴¹⁸ LÉVINAS, 2001a, p. 129.

bem em favor dos outros. É preocupar-se por eles. Enfim, é acolher o outro como num simples ‘bom-dia!’. Expressão que sinaliza que o outro é bem-vindo!

Deve a linguagem ser pensada unicamente como a comunicação de uma ideia ou de uma informação e não, também e, talvez, acima de tudo, como o fato de ela abordar outrem como outrem, isto é, já responder por ele? A primeira palavra não é bom-dia?! Simples como um bom-dia!... Bom dia como bênção e como minha disponibilidade para com o outro homem? [...] Isto exprime: eu te desejo paz, eu te desejo bom dia, a expressão de que se preocupa com o outro. Ela porta todo o resto da comunicação, ela carrega todo discurso.⁴¹⁹

Assim como num ‘bom-dia’ que abre a possibilidade do encontro que humaniza e liberta, a Palavra que abre a sabedoria bíblica é uma Palavra que cria (cf. Gn 1.1) e dá as boas-vindas ao ser humano como criatura excepcional. Deus cria e abençoa. Do mesmo modo, o ‘eis-me aqui’ é a palavra humana que acolhe a vida como dom que floresce em cada rosto humano e em cada criatura. Acolher a vida como dom é manter aberta a esperança e a certeza de que a bondade, a gratuidade, a generosidade, enfim, a responsabilidade ética da qual tanto se refere Lévinas, possam fecundar o significado dos encontros inter-humanos. E nessa perspectiva, a vida que pulsa no universo é sempre ‘bem-vinda’.

Numa época em que a ‘morte de Deus’ e a ‘morte do homem’ se apresentam como *slogans* da nossa civilização, o pensador francês-lituano não se restringe à desconstrução do estabelecido, mas põe-se a escutar um Deus não contaminado por tais modismos. A minha relação com Deus se concretiza na concretude do encontro inter-humano, num encontro que implica minha responsabilidade para com o outro. “Responsabilidade esta que não contraí em nenhuma experiência’, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua própria estranheza, fala o mandamento vindo *não se sabe de onde*”.⁴²⁰

O núcleo central do pensamento levinasiano é a relação inter-humana, entendida como relação ética. O ser humano se descobre como pessoa na medida em que ele se abre para a dimensão da alteridade. Acolher a interpelação do outro, que, em termos bíblicos, revela-se de modo especial no rosto do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão, é viver um processo de humanização e de abertura ao mistério do Infinito. Antes de qualquer discurso, seja ele ontológico ou teológico, há a revelação do rosto do próximo que nutre o sentido da epifania de Deus. Inspirando-se na passagem de Ex 33.12-23 em que há o relato do encontro face a face de Moisés com Deus, sem que, no entanto, o rosto de Deus se mostre à visão, Lévinas compreende que a relação inter-humana é ali significada. A relação ética com o outro, confirma, no dizer do autor, “[...] a concepção segundo a qual Deus é recebido em

⁴¹⁹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 83.

⁴²⁰ LÉVINAS, 2002a, p. 15.

face-a-face ético com o outro homem e na obrigação para com o próximo” (tradução própria).⁴²¹

A ética nada mais é que atitude de abertura ao outro. Diante do outro, que se manifesta no rosto, sou convocado a me abrir para um mistério infindável, porque o outro é sempre uma realidade infinita. Diante do outro, devo tirar as sandálias, despojando-me de toda armadura que pode escamotear o encontro face a face. Estar diante do outro, num sentido ético, é simplesmente encontrar-me frente ao rosto do outro, como quem acolhe, sem pretensão de síntese, mas respeito à transcendência do outro. Neste sentido, escreve Lévinas:

O termo de ‘transcendência’ significa precisamente o fato de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente. Da mesma maneira, na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.⁴²²

A relação ética, vivida face a face, constitui o sentido da religiosidade que não se desconecta com a vida: “[...] relação face a face com o outro homem, relação esta que acontece nas praças, nos caminhos frequentados pelos homens na cena da história, nas lutas por dignidade e justiça. [...] A ética é o primeiro serviço religioso”.⁴²³ Segundo Pivatto, na ética levinasiana, “o outro é lugar indispensável da verdade da minha relação com Deus; porém, o outro em sua alteridade, e não como ícone, nem como mediador, nem como reflexo, mas na relação ética”.⁴²⁴ O encontro com Deus tem sentido no encontro com o próximo. É na relação inter-humana que a própria teologia encontra sentido para seu intento: “são as nossas relações com os homens, que descrevem um campo de pesquisa a custo entrevisto [...] e que dão aos conceitos teológicos a única significação que comportam”.⁴²⁵

Para a tradição hebraica, a pessoa é antes de tudo alguém que se deve aproximar do outro. Essa compreensão antropológica difere daquela construída a partir do paradigma filosófico ocidental, em que o ser humano é concebido como um sujeito que busca de forma incessante o conhecimento como meio de domínio e controle do diferente, do outro. Conforme entendimento de Lévinas, “a filosofia ocidental é uma filosofia da resposta – é a resposta que conta; é o resultado [...]”, enquanto que na tradição bíblica “é a questão que se apodera de nós; nós é que somos questionados”.⁴²⁶

⁴²¹ LÉVINAS, 2006b, p. 219: “[...] *la concepción según la cual Dios es recibido en el cara-a-cara ético con el otro hombre y en la obligación para con el prójimo.*”

⁴²² LÉVINAS, 2000a, p. 69.

⁴²³ PIVATTO, 2002a, p. 191.

⁴²⁴ PIVATTO, 2002a, p. 191.

⁴²⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 65.

⁴²⁶ LÉVINAS, 2002a, p. 122.

A filosofia pergunta pela resposta e a Bíblia nos coloca em questão. Na relação ética, apresenta-se uma filosofia aberta e sensível ao apelo do outro. É na tradição bíblica que se encontra o testemunho dessa sabedoria ética. Assim, se na tradição greco-ocidental o sentido do humano está na busca incessantemente ao *amor à sabedoria*, para a Bíblia, o sentido humano consiste em responder ao chamado para *amar o próximo – sabedoria do amor*. A pronúncia do ‘eis-me aqui!’, diante do rosto do outro, é a palavra que se revela como testemunha de um Deus que veio a mim sem que lhe o pedisse.

No ‘eis-me aqui’, palavra que é dirigida ao outro, abre-se “o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver”.⁴²⁷ A presença do outro, como rosto nu, revela a indignância do pobre. É um rosto que me interpela. “O olhar que suplica e exige [...] é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria.”⁴²⁸ É no rosto do próximo que Deus se revela proximidade:

A nudez do rosto é um desenraizamento do contexto do mundo, do mundo que significa como contexto. O rosto é precisamente aquilo pelo qual se produz originalmente o acontecimento excepcional do *em-face*, que a fachada do prédio e das coisas não faz senão imitar. Mas esta relação do *coram [em-face]* é também a nudez mais nua, a própria ‘sem defesa’ e o próprio ‘sem recursos’, a indignância e a pobreza da ausência que constitui a proximidade de Deus – vestígio.⁴²⁹

Fazendo referência ao texto de Deuteronômio 8.10, onde o comer se associa ao ato de bendizer, Lévinas se pronuncia sobre a questão da fome que assola muitos países do terceiro mundo implicando ali o sentido de uma espiritualidade que assume o paradigma ético. Assim, “a comida tem de ser vista como um dom recebido pelo qual temos de dar graças e ao qual os outros têm direito. [...] Dar de comer aos que têm fome supõe uma elevação espiritual”.⁴³⁰ Na vivência ética que acolhe o rosto do outro, em particular os rostos desfigurados por uma sociedade excludente, o ser humano ético acolhe o desejo pelo Infinito. Por isso, responder à súplica que o rosto do outro me dirige, é responder ao apelo de Deus.

O infinito não está ‘diante de mim’: sou eu que o exprimo, precisamente ao fazer sinal da doação do sinal, sinal do ‘para-o-outro’, em que me des-interesso: eis-me aqui. Acusativo maravilhoso: eis-me aqui sob vosso olhar, obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus. Sem tematização! A frase em que Deus entra no jogo das

⁴²⁷ LÉVINAS, 2000a, p. 98.

⁴²⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 62. Ainda LÉVINAS, 2003b, p. 213-215: “o testemunho não vem acrescentar-se como expressão, informação ou sintoma, e não se oferece a não sei que experiência do Infinito. Em momento algum o Infinito foi tematizado. Não há experiência do Infinito que não seja tematizável. Mas pode haver relação com Deus, na qual o próximo é um momento indispensável. A Bíblia deixa entendê-lo: conhecer Deus, é fazer justiça ao próximo [...]. O profetismo será assim o próprio psiquismo da alma, o Outro *no Mesmo*, em que o *no* significa o despertar do Mesmo pelo Outro.”

⁴²⁹ LÉVINAS, 1997, p. 89.

⁴³⁰ LÉVINAS, 2001a, p. 83.

palavras não é ‘eu creio em Deus’. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o ‘eis-me aqui’ expresso ao próximo [...].⁴³¹

Nas palavras de Susin, “testemunhar é não somente dizer ‘eis-me’, mas na mesma resposta, já dizer ‘envia-me’, que significa também ‘eis-me, em nome de Deus, a serviço de homens que me dizem respeito’.”⁴³² Para Lévinas, assumir a responsabilidade pelo outro é viver a vocação profética. Diante dessa vocação, num sentido religioso ou não, todo ser humano é convocado a dar uma resposta. E num horizonte que se pode chamar de místico ou espiritual, assumir a responsabilidade pelo rosto do outro é testemunhar a glória do Infinito.

2.3 O êxodo como anúncio do tempo ético

O Êxodo, caminho de saída, constituiu-se em paradigma de libertação para os diferentes grupos que viriam a formar a nação de Israel.⁴³³ E a ética, enquanto movimento do sujeito que se abre hospitaleiramente a outrem, assemelha-se à experiência fundante vivida pelo povo israelita. Seguindo seu significado etimológico, o *êxodo* – do grego *ex* (do lado de fora) e *odos* (caminho)⁴³⁴ – evoca um movimento de transferência de um lugar para o outro. Essa travessia é uma caminhada que não tem por objetivo retornar para o ponto de partida. O itinerário do povo hebreu, desde sua saída do Egito, passando pela peregrinação no deserto, em direção à Terra Prometida, remete ao sujeito ético que delinea a saída de si mesmo para o outro. Os primeiros capítulos do livro do Êxodo são paradigmáticos para caracterizar metaforicamente o movimento inerente à alteridade que Lévinas costura ao longo de seu itinerário intelectual. Com efeito, “o existente levinasiano, enquanto sujeito *nômade*, assegura um modo de ser do sujeito: injustificável, sem apoio conceitual e sem existência própria”.⁴³⁵

O povo israelita, como demonstra sua história de constantes exílios e êxodos, para além de um significado meramente geográfico, parece chamado a viver um constante movimento de rompimento de uma existência sedentária. A dinâmica do êxodo está entranhada na forma do povo hebreu conceber a vida. O sedentarismo parece não fazer parte de seu *modus operandi*. E esse modo de viver reflete no sentido ético defendido por Lévinas.

⁴³¹ LÉVINAS, 2002a, p. 110.

⁴³² SUSIN, 1984, p. 395.

⁴³³ ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. da Idade da Pedra aos Mistérios Elêusis: das origens ao judaísmo. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, t. 1, v. 1, p. 211: “Quanto à saída do Egito, parece certo que ela reflete um acontecimento histórico [em torno de 1250 a.C.]. Entretanto, não se trata do êxodo do povo inteiro, mas apenas de um grupo, e exatamente do grupo conduzido por Moisés. Outros grupos já tinham iniciado a sua penetração, mais ou menos pacífica, em Canaã. Posteriormente, o êxodo foi reivindicado pelo conjunto das tribos israelitas como um episódio da sua história santa.”

⁴³⁴ Cf. DROLET, 2008, p. 150.

⁴³⁵ MELO, 2003, p. 79.

No nomadismo hebraico, há o resgate do significado humano há muito esquecido pela civilização ocidental. É Blanchot, que fora próximo a Lévinas, que nos esclarece:

Cada vez que o homem judeu nos faz um sinal na história, fá-lo pelo chamado a um movimento. Abraão, felizmente instalado na civilização sumeriana, num dado momento rompe com essa civilização e renuncia à estadia. Mais tarde, o povo judeu se faz povo pelo êxodo. E aonde o conduz a cada vez essa noite do êxodo, que de ano a ano se renova? A um lugar que não é um lugar e onde não é possível residir. O deserto faz um povo dos escravos do Egito, mas um povo sem terra, unido por uma palavra. Mais tarde, o êxodo torna-se o exílio que se faz acompanhar de todas as provas de uma existência perseguida, instalando em cada coração a ansiedade, a insegurança, a infelicidade, a esperança. Mas esse exílio, por mais pesado que seja, não é apenas reconhecido como uma incompreensível maldição. Há uma verdade do exílio, há uma vocação do exílio, e se ser judeu é estar votado à dispersão, é que a dispersão, da mesma forma que incita a uma estadia sem lugar, da mesma forma que arruína toda relação fixa do poder com *um* indivíduo, *um* grupo ou *um* Estado, resgata também, frente à exigência do Todo, uma outra exigência e finalmente proíbe a tentação da Unidade-Identidade.⁴³⁶

Enquanto evento histórico, os fatos que concernem ao evento do êxodo são discutíveis. Porém, independentemente das nuances históricas, do que realmente foi, fato ou construção mitológica, o êxodo não é para o povo de Israel apenas mais um relato.⁴³⁷ Trata-se do acontecimento central, a partir do qual se desenrola o sentido que alimenta e inspira os israelitas na busca por sua identidade. Por sinal, uma identidade em constante efervescência. De acordo com o biblista Wiéner, “para os homens da Bíblia, o êxodo (da vocação de Moisés à entrada na Terra Prometida) não é um acontecimento entre outros. É o acontecimento fundador, aquele do qual se fala constantemente”.⁴³⁸ Do mesmo modo, no entendimento de Susin, “o que há de interessante na história de Israel é a passagem do *kairós* para *acontecimentos únicos e irrepitíveis*. Assim, a singularidade do êxodo foi um *kairós* tão marcante que se tornou uma referência histórica única”.⁴³⁹

De certa forma, esse sentido de tempo é repercutido por Lévinas quando introduz a ideia de diacronia como questionamento do tempo dos relógios. Para o autor francês-lituano, “[...] o tempo não é mais simplesmente uma eternidade que se quebrou, ou falha do eterno, sempre referindo-se ao sólido, mas, pelo contrário, o próprio acontecimento do infinito em

⁴³⁶ BLANCHOT, 2007, p. 72.

⁴³⁷ De acordo com DROLET, 2009, p. 15, “o livro do Êxodo é fundamental, fornecendo um grande número de temas que repercutem por toda a Bíblia: a revelação do nome de Deus, a libertação, a Páscoa, a travessia pelo mar, a peregrinação pelo deserto, a nuvem, o maná, a água do rochedo, a aliança no Sinai, a relação dos dez mandamentos, o pecado, o culto divino e, de um extremo ao outro, a grande figura de Moisés, a coluna religiosa de Israel cujos traços serão reproduzidos pelo Messias [...]”

⁴³⁸ WIÉNER, Claude. **O Dêutero-Isaías**: o profeta do êxodo. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 51.

⁴³⁹ SUSIN, Luiz Carlos. **Assim na terra como no céu**: brevíssimo sobre escatologia e criação. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 39.

nós, a própria excelência do bem”.⁴⁴⁰ Ou seja, é o tempo da transcendência – desejo ético – do eu para o outro, sem que este outro seja o ponto de chegada. É o tempo da fecundidade:

A transcendência é tempo e vai para para Outrem. Mas Outrem não é termo: não para o movimento do Desejo. [...] A transcendência – o para outrem – a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade. A fecundidade que gera a fecundidade leva a cabo a bondade: para além do sacrifício que impõe um dom, o dom do poder do dom, a concepção do filho.⁴⁴¹

Para além do dado biológico,⁴⁴² na fecundidade, manifesta-se o outro como um porvir aberto – infinito. É o “tempo pleno da primavera, princípio de vida que se torna tempo da sociabilidade, generosidade pelo próximo”.⁴⁴³ ‘Eis-me aqui’ como tempo ético: “gratuidade pelo outro, resposta de responsabilidade que já dormita na saudação, no *bom dia*, no *até logo*”.⁴⁴⁴ Trata-se, portanto, do *kairós* ético que o pensamento levinasiano repercute enquanto êxodo, isto é, do movimento do eu para o outro, sinalizando o tempo da hospitalidade.

A celebração de um marco que retoma a origem de um povo era algo comum na antiguidade. Como ocorria no Império Romano, as festas que retornavam às origens fundacionais eram marcadas pelo ‘eterno retorno’. A cada primavera ou renascer do sol, renascia a esperança de uma boa colheita. Essa percepção de tempo, como constante renascer, rompe-se no êxodo israelita. A saída do Egito, a travessia pelo deserto e a experiência sinaítica marcam a história do povo de Deus. Os fatos que perfazem esta experiência primordial dão conta de que “[...] a páscoa do êxodo suplanta a páscoa primaveril e as primícias da agricultura. Tornam-se festa como *memória* de acontecimentos *únicos*. [...] Israel festeja *passagens, caminho, em direção à promessa*”.⁴⁴⁵ Inaugura-se um tempo singular de passagem, de travessia, enfim, de páscoa que abre para outras possibilidades, rompendo com a noção cíclica da vida e com a ideia de eterno retorno às origens. Porém, prosseguindo com Susin, é importante salientar que a ruptura, anunciada no êxodo, “[...] não lança uma linearidade quantitativa vazia: trata-se de uma linearidade de acontecimentos únicos, definitivos, irreversíveis, em direção à promessa”.⁴⁴⁶

O êxodo denota um caminho que não desemboca no determinismo histórico. Para Lévinas, “a história é trabalhada pelas rupturas da história em que se faz um juízo sobre ela.

⁴⁴⁰ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 62. Em relação à *diacronia* – tempo ético –, cf. 1.3, deste trabalho.

⁴⁴¹ LÉVINAS, 2000b, p. 247.

⁴⁴² Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 286.

⁴⁴³ LÉVINAS, 2003b, p. 115.

⁴⁴⁴ LÉVINAS, 1997, p. 214.

⁴⁴⁵ SUSIN, 1995, p. 39.

⁴⁴⁶ SUSIN, 1995, p. 39.

Quando o homem aborda verdadeiramente Outrem, é arrancado à história”.⁴⁴⁷ Assim, análogo à saga de Moisés que, diante da epifania no monte Horeb, enquanto pastoreava as ovelhas, assume a responsabilidade de ir ao encontro do povo israelita, cativo no Egito, a Ética da Alteridade faz ressoar uma provocação em que o sujeito se percebe convocado para uma caminhada exodal. O êxodo não constitui uma aventura, mas um sair das suas próprias seguranças e abrir-se ao outro. Significa sensibilizar-se pelo outro, respondendo ao mandamento a mim direcionado: “em seu rosto [outrem], apesar da aparência que ele se dá, eu li um chamado a mim endereçado, a ordem de Deus de não o deixar. Relação inter-humana na gratuidade ou na santidade do ser para-com-o-outro”.⁴⁴⁸ É assim que o outro me concerne, como sentido do êxodo que liberta, humaniza.

2.4 ‘Shemá Israel’: a interpelação que se faz êxodo

A crise civilizatória que transcorre pelo século XX e que adentra os primeiros anos do terceiro milênio, já em curso, suscita as mais variadas interpretações e reações. Chaliier alerta que “os filósofos, educados, desde Heidegger, a não esquecerem o ‘ser’ e a pensarem a preocupação própria de cada um com a sua mortalidade, não respondem a esta crise profunda que trespassa as ideias e elimina a esperança.”⁴⁴⁹ Ao lado de percepções autossuficientes, as atrocidades cometidas por uma civilização herdeira do logos grego e esclarecida nos ideais iluministas, parece ter insuflado discursos de descrença na utopia do humano. Tanto o niilismo como o anti-humanismo indicam uma humanidade desiludida consigo mesma; uma civilização que carrega a marca do ódio de um humano para com outro humano, do desprezo e do sofrimento inculcado ao outro, da surdez e da indiferença diante de tantos gritos que pedem por justiça. É diante desse disparate que a Ética da Alteridade se apresenta como uma possibilidade de resposta à altura.

A articulação do pensamento bíblico com o filosófico resultou numa perspectiva diante da qual não é possível se esquivar com tanta facilidade. A Ética da Alteridade é o significado de uma humanidade implicada na sabedoria do amor. Ou seja, “relação sem correlação ou amor do próximo que é amor sem eros”.⁴⁵⁰ Sabedoria do amor como anúncio da

⁴⁴⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 39.

⁴⁴⁸ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 88.

⁴⁴⁹ CHALIER, 1993, p. 09. E ainda: “o sentido parece, de hoje em diante, ausentar-se dos discursos e muitos sorriem com condescendência perante o esforço daqueles que, ingênuos e obstinados, não ratificam o veredito dessa sabedoria desiludida, frequentemente em perigo de naufrágio. O anti-humanismo contemporâneo tem, assim, origem numa inteligibilidade da realidade, desejos de não se furtar à confrontação com os desastres que entenebrece o mundo, e impaciente para acabar com tudo o que se parece, segundo ela, com ‘espiritualismo’.”

⁴⁵⁰ LÉVINAS, 2000a, p. 16.

justiça. “É a hora da justiça. O amor do próximo e seu direito original de único e incomparável pelos quais tenho que responder vêm eles mesmos fazer apelo à Razão capaz de comparar os incomparáveis, a uma sabedoria do amor.”⁴⁵¹ Assim como no ‘ouve Israel’ (Dt 6.4), na Ética da Alteridade, há um ‘shemá’ que instiga:

A Bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É em outrem que sempre vejo a viúva e o órfão. Outrem sempre tem precedência. A isto chamei, em linguagem grega, dissimetria da relação interpessoal. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto. Eis o que é a vulnerabilidade. Somente um eu vulnerável pode amar seu próximo.⁴⁵²

Partindo da hermenêutica talmúdica, Lévinas evidencia que os textos bíblicos não são apenas discursos, mas ensinamentos que perpassam um mundo de rostos. Ou seja, “[...] na hermenêutica levinasiana não é o mundo do texto que abre as possibilidades para agir, mas é o *outro* e o *outro no texto*. O *outro* ordena o *eu* a agir imediatamente”.⁴⁵³ A Bíblia parece estar infinitamente ‘grávida’ da linguagem profética que interpela cada sujeito para que assuma sua condição ética. Há na bíblia o ensinamento de um pensamento contrastante, ainda mais quando nossa sensibilidade está habituada ao que a tradição ocidental possibilitou como ideia de conhecimento. Desde os gregos, o *conhece-te a ti mesmo* foi apresentado como ideal a ser constantemente buscado. Porém, para Lévinas, não é ali que se concretiza a ética como sensibilidade ao outro.⁴⁵⁴ Para além da maiêutica, “a noção de rosto [...] abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* [doação de sentido] e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder”.⁴⁵⁵

De acordo com Sante, o sentido último e radical da Bíblia que se sobressai na obra levinasiana pode ser assim explicitado: “[a Bíblia é a] alteridade que se torna proximidade e chama para a proximidade. Deus é o próprio paradigma do humano como responsabilidade”.⁴⁵⁶ Assim como em cada versículo bíblico há a possibilidade de múltiplos ensinamentos,⁴⁵⁷ cada encontro com o rosto do outro humano é uma surpresa, um ensinamento. Assumir uma postura de responsabilidade e de acolhida, diante da manifestação de cada rosto que se aproxima, significa também colocar-me numa atitude de aprendiz.

⁴⁵¹ LÉVINAS, 1997, p. 248.

⁴⁵² LÉVINAS, 2002a, p. 129.

⁴⁵³ RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 208.

⁴⁵⁴ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 75.

⁴⁵⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 38.

⁴⁵⁶ SANTE, Carmine di. **Responsabilidade**: o eu – para – o outro. São Paulo: Paulus, 2005, p. 26. Nesse sentido, LOBO, 2006, p. 141, escreve: “Deus, se não ontológica nem religiosamente concebido, mas pensado eticamente, passa a significar não apenas um princípio de alteridade absoluta, mas o *chamado* para que se perceba este princípio [...]”.

⁴⁵⁷ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 279: “un verso bíblico puede convergir en múltiples enseñanzas [Tratado de Sanedrín, 34a]”.

O encontro com a palavra de Deus é a revelação de um Deus no rosto do próximo, reivindicando ao eu um radical movimento de saída de seu estado de imanência. A manifestação do outro interpela o sujeito, despertando-o de seu estado de “aburguesamento”.⁴⁵⁸ Trata-se de uma interpelação que se revela no próprio imperativo do amor: ‘ama o próximo como a ti mesmo’. É a interpelação significada na eleição (vocação) messiânica, na qual cada um de nós – cada ‘eu’ – sente-se engajado na responsabilidade pelos demais. E ‘Messias’, segundo Lévinas, “[...] es el justo que sufre, el que cargó consigo el sufrimiento de los demás.”⁴⁵⁹

A ética não é apenas uma dimensão do ser, mas uma óptica que antecede a ontologia. Na pergunta “a ontologia é fundamental?”,⁴⁶⁰ há a indicação da perspectiva que se descortina no itinerário levinasiano. No lugar de um sujeito humano ensimesmado, manifesta-se um sujeito que, sensível ao apelo de outrem, descobre-se ‘vacionado’ a se abrir ao próximo. É o movimento do *mesmo* em direção ao *outro* como expressão litúrgica. E aqui, liturgia condiz com o sentido ético:

Gostaria de fixar a obra do Mesmo enquanto movimento sem regresso do Mesmo para o Outro por meio de um termo grego que no seu primeiro significado, indica o exercício de um ofício não só totalmente gratuito, como requerendo, por parte daquele que o exerce, uma aposta a fundo perdido. Gostaria de a fixar pelo termo liturgia. É preciso afastar momentaneamente desse termo qualquer significado religioso, mesmo que no final de nossa análise fique no ar, como vestígio, uma certa ideia de Deus. Por outro lado, a ação absolutamente paciente, a liturgia não figura como culto a par das obras e da ética. A liturgia é a própria ética.⁴⁶¹

Na irrupção do rosto como alteridade, há a epifania de um significado ético que provém de um vestígio que não deixa esmorecer o clamor de quem é injustiçado. Em última instância, a alteridade que potencializa a travessia ‘exodal’, é atravessada pelo Infinito que, no horizonte da esperança, traduz-se como pulsação de Deus em mim. Em palavras levinasianas, “[...] colocação em mim da ideia do Infinito, acontecimento profético para além de sua particularidade psicológica: pulsação do tempo primordial em que, por ela mesma ou de si, a ideia do Infinito – deformalizada – significa. Deus vindo-à-ideia, como vida de Deus”.⁴⁶²

Outrem que, em sua alteridade provoca o movimento ético, desconcertando a tranquila consciência do sujeito, é palavra profética que anuncia o transbordamento de um vestígio. Vestígio de um tempo anacrônico, anterior ao ato de consciência. Esse anacronismo

⁴⁵⁸ LÉVINAS, 2002a, p. 53

⁴⁵⁹ LÉVINAS, 2004, p. 318.

⁴⁶⁰ LÉVINAS, 1997, p. 21. *A ontologia é fundamental?* é o título do texto homônimo, publicado primeiramente em 1951 (*Revue de métaphysique et de morale*, nº 1).

⁴⁶¹ LÉVINAS, 1998b, p. 233.

⁴⁶² LÉVINAS, 2002a, p. 16.

que transtorna o sujeito “é como se o primeiro movimento da responsabilidade não pudesse consistir nem em esperar, nem sequer em acolher a ordem [...], senão em obedecer a esta ordem antes que se formule” (tradução própria).⁴⁶³ E esse vestígio, como uma pegada deixada num tempo que não se sabe quando, é o enigma do Infinito que inspira o desejo desinteressado ao outro humano.

2.5 O êxodo ético e as exigências da travessia

Conforme relatam os primeiros capítulos do Êxodo, o jovem Moisés percebeu que seus irmãos hebreus eram submetidos a situações subumanas. Era uma realidade de escravidão. Em certa ocasião, impetuosamente, tomou partido e feriu mortalmente um egípcio. Como consequência, teve de fugir. Acolhido como estrangeiro, estabeleceu-se em terra midianita. E no ‘estrangeiro’, enquanto apascentava o rebanho no monte Horeb, deparou-se com algo inusitado: uma chama de fogo que ardia sem consumir a vegetação. Dela saía uma voz que o chamava. Moisés é interpelado por um enigma, um Deus que se revela Iahweh (YHVH)– ‘Eu sou aquele que é’. Interpelação que fez ressoar o sofrimento do próximo, daquele mesmo próximo por quem Moisés, na sua juventude, se havia sensibilizado. “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias” (Ex 3.7). Como fogo abrasador, o clamor de Deus queima em Moisés que, mesmo temeroso, expressa profeticamente seu ‘eis-me aqui!’.

Antes de concretizar o êxodo com o povo, Moisés realiza o próprio êxodo. O êxodo é, assim, como uma sarça que queima sem cessar, o desejo ético que abre para a responsabilidade para com o próximo. A *sarça ardente* simboliza uma inquietação que ‘pinica’ de forma intermitente. Como parábola, é a condição humana que deseja de forma incessante o bem ao outro. Bondade que não tem a pretensão de ‘consumir’ o outro, abarcando-o nos critérios do sujeito que oferece acolhida. O modo como o outro se apresenta, ultrapassa a ideia que faço dele. “O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada”.⁴⁶⁴

Importar-se pelo outro significa, antes de mais nada, ‘tirar as sandálias’, pois o outro é ‘terra santa’. Antes de chegar-me, devo tirar minhas armaduras ou preconceitos. Aproximar-se eticamente de outrem significa abandonar as pretensões de domínio. Sair de

⁴⁶³ LÉVINAS, 2003a, p. 58: “*Es como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiese consistir ni en esperar ni siquiera en acoger la orden [...], sino en obedecer a esta orden antes de que se formule.*”

⁴⁶⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 37.

mim mesmo para encontrar outrem, não constitui uma relação sujeito e objeto. Pois, “a relação com o rosto não é conhecimento de objeto”⁴⁶⁵, mas um encontro face a face, deixando-se conduzir pelo Infinito que se abre no rosto.

A epifania do rosto produz em mim o desejo do Infinito. Na sarça ardente, há o vestígio de Deus que ressoa o sofrimento do próximo. É uma manifestação que desassossega. Desnuda-me. Faz-me vulnerável à epifania de outrem:

A abertura é o desnudamento da pele exposta, à ferida e à ofensa. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele exposta, na ferida e na ofensa, para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração. Na sensibilidade, ‘coloca-se a descoberto’, expõe-se um nu mais nu que o da pele que, forma e beleza, inspira as artes plásticas; nu de uma pele exposta ao contato, à carícia que sempre, e mesmo na voluptuosidade equivocadamente, é sofrimento pelo sofrimento do outro.⁴⁶⁶

A relação – experiência de proximidade – é a “experiência por excelência”,⁴⁶⁷ a partir da qual me ponho em movimento de abertura, de saída do meu ser. A vulnerabilidade do outro toca à minha sensibilidade. No dizer de Lévinas, “encontrar um homem é ser despertado por um enigma”⁴⁶⁸ que me questiona. O sujeito é instigado pelo rosto do outro para assumir a responsabilidade ética. A manifestação do outro resulta na convocação (eleição) em que o sujeito é impelido a sair do si mesmo, para uma travessia de hospitalidade. “É a relação do Mesmo com o Outro, é o meu acolhimento do Outro que é o fato último, e onde sobrevêm as coisas não como o que se edifica, mas como o que se dá.”⁴⁶⁹

O movimento de abertura ao outro significa a possibilidade de humanização libertadora. Movimento gratuito e, ao mesmo tempo, exigente, o eu para o outro indica um sujeito que não se deixa prender pela contemplação narcisista do seu próprio umbigo. Sensível à nudez do rosto, o sujeito ético levanta a cabeça em direção ao clamor do outro. Responsabilidade ética que se traduz de forma mais contumaz no rosto que sofre. Com efeito,

Outrem me importa em toda sua miséria material. Trata-se de alimentá-lo eventualmente, trata-se de vesti-lo eventualmente... É exatamente a proposta bíblica: alimentar aqueles que têm fome, vestir os que andam nus, dessedentar os que têm sede, abrigar os que não têm abrigo.⁴⁷⁰

Como na inesperada experiência mosaica, vivida diante da *sarça ardente*, a alteridade é uma manifestação enigmática que se aproxima de mim. Toma-me de surpresa.

⁴⁶⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 62.

⁴⁶⁶ LÉVINAS, 1993b, p. 99.

⁴⁶⁷ LÉVINAS, 2004, p. 274.

⁴⁶⁸ LÉVINAS, 1998b, p. 151.

⁴⁶⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 63.

⁴⁷⁰ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 90.

Anterior a uma tomada de consciência, o outro se faz próximo de mim. No dizer de Costa, “a proximidade – um para o outro – é o sentido mais profundo da vida humana e é anterior à consciência como caminho de retorno a si”.⁴⁷¹ A visitação do outro suscita em mim um movimento de êxodo, o qual, na perspectiva ética, é saída que não retorna ao eu.

Responder ao apelo do outro significa estar disposto para viver um constante êxodo, um movimento sem regresso. É o *desejo metafísico* que “não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo algum nascemos”.⁴⁷² Uma subjetividade sensível à chegada de outrem não acontece de forma espontânea, nem pela força impositiva. Também não se trata de ir ao encontro por nostalgia, saudade de um paraíso que ficou para trás. O despertar ao outro desponta no desejo provocado em mim como ideia do Infinito. E assim, “eu sou engajado na responsabilidade pelo outro segundo o esquema singular que uma criatura, respondendo o *Fiat* do *Gênesis*, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo e no mundo”.⁴⁷³

O sentido do humano se potencializa no movimento do sujeito que sai de si mesmo para acolher outrem responsabilmente. Como no êxodo bíblico, o êxodo levinasiano não significa apenas rompimento, mas também anúncio da ‘terra prometida’ que insufla o desejo de um humano sensível para acolher o outro. A abertura ao próximo é a possibilidade que introduz a *ideia de Deus em mim*. A revelação de Deus se manifesta na relação com o outro. Deus, assim como também o próximo do outro, é a presença de um terceiro que viabiliza a justiça entre eu e o outro.⁴⁷⁴ O terceiro que se faz próximo de mim apresenta-se como próximo do meu próximo. Uma intriga a três que mantém uma salutar tensão.

A sabedoria da *Tora*, anunciada como prelúdio ético, é a Palavra de Deus que se declara ao ser humano no rosto do outro. “A Palavra de Deus é ética” (tradução própria).⁴⁷⁵ É a *sarça ardente* que irrompe no rosto do próximo como chamado ao inaudito. Assim, a Ética da Alteridade é um caminho que se traça como êxodo, páscoa do eu para o outro. Para além do conhecimento do cogito, trata-se de um despertar ético suscitado pela visita do outro. Entretanto, como esclarece Lévinas, “outrem não nos afeta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar – mas enquanto outro, independente de nós: por detrás de toda

⁴⁷¹ COSTA, 2000, p. 169.

⁴⁷² LÉVINAS, 2000b, p. 21.

⁴⁷³ LÉVINAS, 2002a, p. 219.

⁴⁷⁴ DERRIDA, 2004, p. 129: “Justiça integral, Tora-de-Jerusalém, porém justiça cuja vigilância extrema ordena que ela se torne efetiva, que ela se faça direito e política. Uma vez ainda, para-além do Estado *no* Estado, para-além do direito *no* direito, responsabilidade refém do aqui-agora, a lei de justiça que transcende o político e o jurídico, no sentido filosófico destes termos, deve curvar a si tudo – até excedê-lo e obcecá-lo – aquilo que precisamente o rosto excede, no face-a-face ou na interrupção do terceiro que marca a exigência da justiça como direito.”

⁴⁷⁵ LÉVINAS, 2004, p. 144: “*La Palabra de Dios es ética.*”

a relação que com ele possamos manter, ressurgir absoluto”.⁴⁷⁶ Por isso mesmo, o sair de si mesmo implica, inclusive, na constante possibilidade da negativa do outro. O outro escapa à minha intenção.

Daí que pôr-se a serviço do próximo, particularmente daquele que sofre, significa assumir uma responsabilidade, muitas vezes, extremamente exigente. Lembro aqui que, durante a travessia do povo israelita pelo deserto, surgiram lamúrias, indisposições, saudade das ‘cebolas’ do Egito,⁴⁷⁷ enfim, desânimo e anseio de retorno. Trata-se de uma dinâmica que se faz presente em diversas situações humanas. O medo de assumir o processo de libertação, como descreve Fromm (1900-1980), em *O medo da liberdade*,⁴⁷⁸ obra publicada em 1941, dá conta da resistência humana em buscar alternativas.

Do mesmo modo, Assmann e Mo Sung reforçam essa percepção quando apontam que a miséria extrema solapa mesmo os vínculos de solidariedade mais elementares: “lembramos quadros angustiantes da África, das favelas e ‘vilas-misérias’ da América Latina, e das tragédias bélicas do mundo afora”.⁴⁷⁹ Em outro lugar, Assmann defende a tese que é uma *antropologia equivocada* pensar que os pobres, pelo simples fato de serem pobres, sejam naturalmente solidários. Na nossa condição de humanos é preciso ter em conta, segundo Assmann, que “[...] não somos naturalmente solidários com o conjunto da espécie. Nossa abertura solidária se restringe a um círculo assustadoramente pequeno de pessoas. É por isso que a afirmação de que a solidariedade supõe conversão profunda [...]”.⁴⁸⁰

Por conseguinte, diante dessas considerações que expressam a resistência humana para viver processos libertadores, a responsabilidade ética, enquanto transcendência do sujeito em direção ao outro, implica no risco de surpresas ‘desagradáveis’. Assumir uma radical

⁴⁷⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 76.

⁴⁷⁷ Nm 11.4-6: “Os próprios filhos de Israel se puseram a chorar e a dizer: ‘Quem nos dará carne para comer? Lembramo-nos do peixe que comíamos por um nada no Egito, dos pepinos, dos melões, das verduras, das cebolas e dos alhos! Agora estamos definhando, privados de tudo; nossos olhos nada vêem senão este maná.”

⁴⁷⁸ FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972, p. 10, propõe a tese de “que o homem moderno, emancipado dos grilhões da sociedade pré-individualista que simultaneamente lhe davam segurança e o cerceavam, não alcançou a liberdade na acepção positiva de realização do seu eu individual: isto é, a manifestação de suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensoriais. A liberdade, não obstante haver-lhe proporcionado independência e racionalidade, fez com que ele ficasse sozinho e, por conseguinte, angustiado e impotente.” Para Fromm, a liberdade moderna conduziu a pessoa ao isolamento, à dificuldade de se relacionar com os outros. Entretanto, ainda FROMM, 1972, p. 113, a pessoa não se dá conta, pois, “[...] fica mascarado pela rotina diária de suas atividades, pela segurança e aprovação que ela encontra em suas relações privadas ou sociais, pelo sucesso nos negócios, por diversas distrações, por meio de seus ‘divertimentos’, ‘conhecimentos’ e ‘viagens’. [...] As principais rotas sociais de fuga de nosso tempo são a submissão a um chefe, como aconteceu nos países fascistas, e o conformismo compulsivo que prevalece em nossa democracia”.

⁴⁷⁹ ASSMANN, Hugo; MO SUNG, Jung. **Competência e sensibilidade solidária**: educar para a esperança. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 234.

⁴⁸⁰ ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos. **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000, p. 121.

abertura ao Infinito para intervir pelo outro, incondicionalmente, sem pretensão de retorno, significa a possibilidade da negativa, da resistência, da ingratidão: “O outro passa à frente de mim, eu sou para o outro. O que o outro tem como deveres em relação a mim, é problema dele, não meu!”⁴⁸¹ Esse é o princípio de justiça levinasiano. Mas isso não é loucura? O próprio Lévinas nos responde:

É loucura, sim, e ela não pode dispensar a justiça porque minha relação com os outros homens não é a relação com um homem só. Há sempre o terceiro, o quarto... Porque, de fato, somos uma sociedade múltipla em que, na relação fundamental com outrem, se superpõe todo o saber da justiça, que é indispensável. Na pura caridade, eu sei o que devo ao outro. O que o outro me deve é problema dele! É no face-a-face que eu tento apreender o humano, o ‘eu’, como um ‘para com o outro’. A noção de justiça é daí deduzida.⁴⁸²

Em cada circunstância histórica e cultural que produz suas vítimas, o sentido do humano é perscrutado pela pergunta dirigida a Caim: ‘onde está teu irmão?’ Extrapolando o sentido bíblico, o questionamento pela situação do irmão remete ao rosto que tem sua dignidade negada. Diante da realidade do outro, há uma tensão ética que questiona a consciência do sujeito. O sujeito ético assume no ‘eis-me aqui’ a resposta de uma infinita responsabilidade por outrem. Eis os desafios da travessia!

2.6 O tempo da esperança que se faz travessia

Para além da tradição ontológica, a Ética da Alteridade tem como inspiração o mandato bíblico que intercede pelo rosto do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão. E essa intercessão, no contexto bíblico, não era por acaso. A interpelação pela causa desses rostos injustiçados (como em Ex 22.20-21), tem uma situação bem concreta. Conforme constataram alguns estudiosos da Bíblia,⁴⁸³ nos primórdios da formação de Israel (em torno de 1250 a.C.), encontravam-se os diversos grupos de semitas, em sua maioria, constituídos por camponeses e pastores nômades ou seminômades, que habitavam a Terra de Canaã, a chamada ‘Meia-Lua Fértil’.⁴⁸⁴ Canaã era uma espécie de província (formada por cidades-estados) controlada pelo

⁴⁸¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 92.

⁴⁸² LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 92.

⁴⁸³ Cf. OROFINO, Francisco R.; MAZZAROLO, Isidoro; SCHLAEPFER, Carlos F. **A Bíblia: introdução historiográfica e literária**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 32-33.

⁴⁸⁴ OROFINO; MAZZAROLO; SCHLAEPFER, 2004, p. 13: “A ‘Meia-Lua Fértil’ era o caminho destes povos nômades ou seminômades entre Egito e a Mesopotâmia, compreendendo também a Pérsia. Nesta região, os impérios se sucediam nas conquistas, no domínio e na influência de uma cultura sobre a outra ao longo dos séculos. Por outro lado, antes mesmo de o ser humano começar a cultivar a terra, o Egito e a Mesopotâmia se constituíam em celeiros naturais, quer aquilo que a própria natureza oferecia através da fertilidade do solo, quer através dos animais e peixes que viviam nos rios e lagos formados pelo Nilo (Egito) e Tigre e Eufrates (Mesopotâmia).”

Egito, mas sob forte influência da cultura mesopotâmica. Foram esses grupos de pastores e agricultores que formaram, com outras ‘tribos’, dentre as quais estava o grupo dos escravos que saiu do Egito, o povo de Israel. Os relatos históricos dão conta que esses grupos eram constantemente explorados e quem mais sofriam as consequências eram justamente os pobres, as viúvas, os órfãos:

Obrigados a trabalhar para garantir a vida na cidade, os agricultores percebiam que suas reservas e sua sobrevivência estavam ameaçadas pela ganância das cidades, sendo obrigados a pagar pesados tributos, tais como grãos, feno para os cavalos, peças para os carros de guerra, gente para o trabalho forçado, mulheres para a corte real. A cidade sugava a aldeia gerando pobreza e miséria. Desta forma, a aldeia não podia mais garantir o suprimento dos dependentes, tais como órfãos, viúvas, doentes e idosos.⁴⁸⁵

Daí o sentido da interpelação da sabedoria mosaico-profética pela causa dos que estavam à margem da sociedade da época. Israel, em vários momentos de sua antiquíssima história, foi sacudido por situações traumáticas. Por outro lado, também viveu experiências que desencadearam processos de libertação. A Bíblia, um *mundo de rostos*,⁴⁸⁶ é a Palavra que testemunha encontros e desencontros que perfazem a caminhada israelita. Porém, mais do que isso, ultrapassando o contexto judaico, as vivências que os versículos bíblicos testemunham, remetem para a minha condição humana. Condição esta que se traduz no ‘eis-me aqui!’, como palavra profética que é insuflada pelo desejo de um sujeito sensivelmente aberto ao próximo. Ou seja, no rosto do próximo, há o vestígio de uma revelação instigante que interrompe a mesmidade do eu e que institui a possibilidade de uma ética radical.

O êxodo é um fato que a Bíblia recorda de forma incessante. A escravidão no Egito e o êxodo, enquanto caminho para a liberdade, apresentam-se como experiências que podem ser evocadas como marcas indeléveis na história de Israel, em que cada sujeito humano encontra eco. A experiência traumática dos hebreus, situação de sofrimento e de servidão, remete para as condições desumanas em que muitas pessoas, ao longo da história e hodiernamente, foram e ainda são submetidas.

O traumatismo da ‘escravidão no Egito’, de que tanto a Bíblia como a liturgia judaica levam a marca, pertenceria a humanidade mesma do judeu e do judeu em todo homem que, enquanto escravo liberto, conservaria sua proximidade em relação ao proletário, ao estrangeiro e ao perseguido (tradução própria).⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ OROFINO; MAZZAROLO; SCHLAEPFER, 2004, p. 41.

⁴⁸⁶ Cf. LÉVINAS, 1976, p. 199: “*Pour nous, le monde de la Bible n’est pas un monde de figures, mais de visages.*” Ou seja, para Lévinas, “o mundo da Bíblia não é um mundo de figuras, mas de rostos (tradução própria).”

⁴⁸⁷ LÉVINAS, 2006b, p. 25: “*El traumatismo de La ‘esclavitud en Egipto’, del que tanto la Biblia como la liturgia del judaísmo llevan la marca, pertenecería a la humanidad misma del judío y del judío en todo hombre*

A preocupação pela condição da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre, enfim, dos perseguidos e condenados da terra diz respeito a mim. Diante do sofrimento do próximo, sou interpelado e designado a interceder por justiça. E, nesse movimento, inaugura-se um tempo que não é o tempo dos relógios, mas é o tempo da esperança, como interpreta Lévinas a partir do filósofo marxista alemão Bloch (1885-1977). Esperança que é necessária à história. “Para Bloch ela está inscrita na cultura, que é um momento do ser que escapa à condenação do inacabado. Na esperança, há uma antecipação, estamos no mundo como se o mundo estivesse acabado. Esta esperança não significa a necessidade do que se produzirá: utopia.”⁴⁸⁸

O humano, que se revela no rosto do outro, abre para um outro sentido de tempo. Recordado o que foi dito no primeiro capítulo (terceira seção) deste estudo, o tempo é o momento propício do humano.⁴⁸⁹ Para além do tempo da mera sucessão de fatos sincronizados ou da existência perpetuada num instante do calendário ou do relógio, em que o sujeito está só, cada instante é um novo tempo de encontro com o outro. Possibilidade de acolher aquele que se aproxima. Por isso, ao sujeito, “tanto o tempo quanto Outrem são necessários a sua libertação”.⁴⁹⁰ E no rosto do outro, revela-se o elã da utopia humana: tempo de esperança.

O êxodo, como travessia, significa o caminho que desperta o sujeito do seu enclausuramento. A epifania do rosto me abre para uma relação ética, em que não há sujeição ao logos do *conatus*⁴⁹¹. Ser eticamente responsável por outrem é abandonar qualquer pretensão de posse ou desejo de algum retorno. Responder pelo outro, por um lado, significa possibilitar uma justiça que vai além de uma justiça legalista: “a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia de responsabilidade pelo outro homem”.⁴⁹² Por outro lado, implica romper com a dinâmica da imanência, “[...] sem que o Mesmo se retorne nos seus costumes; sem envelhecimento – novidade – transcendência”.⁴⁹³ Êxodo que anuncia o *des-interessamento* da ontologia dissimulada na razão científica:

que, en tanto que esclavo liberado, conservaría su cercanía con el proletario, con el extranjero y con el perseguido.”

⁴⁸⁸ LÉVINAS, 2003b, p. 115.

⁴⁸⁹ Cf. LÉVINAS, 1998a, p. 116: “ter tempo e ter uma história é ter um futuro e um passado. Não temos presente. Ele nos foge das mãos. É no presente, entretanto, que estamos e que podemos ter passado e futuro. [...] Supor a existência humana como tendo uma data, como colocada num presente, seria cometer contra o espírito o pecado mais grave, o da reificação; seria lançá-lo no tempo dos relógios, feito para o sol e os trens.”

⁴⁹⁰ LÉVINAS, 1998a, p. 117.

⁴⁹¹ *Conatus essendi*, cf. ESPINOSA, Baruch. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. In: **Espinosa, vida e obra**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 180 (Os pensadores): “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”. O *conatus* é a marca da cultura ocidental em que se sobressai uma existência humana empenhada, obstinadamente, em se manter no ser.

⁴⁹² LÉVINAS, 2000a, p. 91.

⁴⁹³ LÉVINAS, 2002a, p. 32.

Que o outro enquanto outro não seja uma forma inteligível ligada a outras formas no processo de um ‘desvelamento’ intencional, mas um rosto, a nudez proletária, a indignação; que o outro seja outrem; que a saída de si seja a aproximação do próximo; que a transcendência seja proximidade; que a proximidade seja responsabilidade pelo outro, substituição ao outro, expiação pelo outro, condição – ou incondição – de refém; que a responsabilidade como resposta seja o prévio Dizer; que a transcendência seja a comunicação, implicando, além de uma simples troca de sinais, o dom’, a ‘casa aberta’ – eis alguns termos éticos pelos quais a transcendência significa à guisa de humanidade ou o êxtase como desinteressamento. Idealismo antes da Ciência e da Ideologia.⁴⁹⁴

O entendimento da realidade antropológica que se vai processando na cultura hebraica e que Lévinas assume em sua *Ética da Alteridade* é a de um ser humano responsável pelo outro e, de certa forma, pela vida como um todo. Trata-se de um jeito de ver as coisas que tem como critério primeiro a relação de responsabilidade por outrem, que se traduz no sentido ético. No encontro com o outro, a transcendência significa uma fissura da noção de um eu reinando absolutamente. “A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta”.⁴⁹⁵ A minha relação com Deus, que se concretiza na relação face a face humana, é inseparável da consciência de justiça ou injustiça cometida a outrem. A passagem de Deus, enquanto enigma e vestígio, no rosto do outro, desinstala-me.

A manifestação do outro provoca em mim um deslocamento. Não encontro mais sossego. A abertura ao outro não é uma odisséia em que o eu, à moda de Ulisses, percorre o caminho até o outro, como se fosse uma aventura de conquista, e retorna inabalável e tranquilamente para sua ilha. No movimento à alteridade, há o ensejo de transformação. O eu aprende que no encontro com o outro há sempre uma novidade que rompe com os velhos esquemas. Tenho de repensar as minhas ideias. E assim, a alteridade se apresenta como uma ruptura do eterno retorno do mesmo.

2.7 Terra prometida não é terra permitida

Na narrativa bíblica, o ‘projeto’ do êxodo tem como objetivo alcançar a Terra Prometida: “Far-vos-ei subir da aflição do Egito para a terra dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus, para uma terra que mana leite e mel” (Ex 3.17). Uma leitura literal ou não atenta das narrativas bíblicas, de modo especial do livro de Josué, que se referem à entrada dos israelitas na terra que lhes fora anunciada, suscita uma série de dificuldades. E uma delas reporta à *conquista* da Terra Prometida. Ora, na ideia de

⁴⁹⁴ LÉVINAS, 2002a, p. 32.

⁴⁹⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 172.

conquista, impregna-se a perspectiva de prevalectimento, violência, domínio sobre o outro.⁴⁹⁶ E se a Terra Prometida é apresentada como dom de Deus, como se articula a Ética da Alteridade nessa intriga?

Trata-se, portanto, de fazer eco às interrogações de Lévinas quando, num de seus comentários talmúdicos, relativo ao capítulo 13 dos Números, versa: “com que direito havemos de entrar nesse país? Que moral temos nós sobre os habitantes estabelecidos nesse país?”⁴⁹⁷ A temática da conquista é aludida por Lévinas também em outro lugar, quando reflete sobre as provocativas críticas de Simone Weil (1909-1943), filósofa francesa, direcionadas ao judaísmo. Para esta pensadora, conforme relata Lévinas, “a exterminação dos povos cananeus durante a conquista da Terra Prometida, seria o mais indigesto de todas as passagens indigestas da Bíblia” (tradução própria).⁴⁹⁸

Israel, ao que parece, vai ingressar num país que já estava habitado. Ora, como sugerem alguns exegetas, a hipótese mais provável é a de que a entrada em Canaã aconteceu paulatinamente, em diferentes levas de grupos seminômades. E esse ingresso, possivelmente, não ocorrera por meio de conflitos tão dramáticos quanto aparentam sugerir alguns dos relatos bíblicos.⁴⁹⁹ Semelhante à saída do Egito, a descrição da conquista de Canaã, por meio de uma guerra, como se sobressai no livro de Josué, parece indicar uma intenção do redator em dar saliência ao fato.

Por outro lado, apesar das atenuantes que as pesquisas exegéticas e arqueológicas sugerem, elas não diluem a gravidade que emerge de narrativas como estas: “Então consagraram como anátema tudo o que havia na cidade: homens e mulheres, crianças e velhos, assim como os bois, ovelhas e jumentos, passando-os a fio de espada” (Js 6.21); “Iahweh expulsou de diante de vós nações grandes e fortes, e ninguém pôde resistir diante de vós até o presente. Um só dentre vós pôde perseguir mil, pois Iahweh vosso Deus combatia, ele mesmo, por vós, como vos dissera” (Js 23.10).

⁴⁹⁶ OROFINO; MAZZAROLO; SCHLAEPFER, 2004, p. 19: “A terra, como dom divino, é um bem inalienável de todo o ser humano (Adão, *adamah* = terra avermelhada) e não pode ser tirada do seu legítimo dono. A terra é o próprio ser humano. Na história do êxodo, portanto, encontramos o movimento de libertação, conscientização da própria dignidade e direito à vida em liberdade, de um lado. Do outro, encontramos a forma como se dá a conquista da terra, que já estava nas mãos dos cananeus, como um ponto de reflexão e questionamento sobre os perigos da manipulação de Deus e sua vontade.”

⁴⁹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003c, p. 125.

⁴⁹⁸ LÉVINAS, 2004, p. 166. “*La exterminación de los pueblos cananeos durante la conquista de la Tierra Prometida, sería el más indigesto de todos los pasajes indigestos de la Biblia*”.

⁴⁹⁹ BARDTKE, Hans apud LÄPPLÉ, Alfred. **A Bíblia hoje**: documentação de história, geografia, arqueologia. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 70-71. “A conquista foi uma infiltração lenta, pacífica, durante a qual pode-se ter chegado, aqui e ali, a um conflito armado, sem que, no conjunto, alterasse alguma coisa no caráter pacífico da própria conquista. Também neste caso as exceções confirmam a regra. O seminômade não combate; procura defender-se mas não parte para o ataque, a não ser que se lhe apresente a ocasião para um ataque repentino, no qual conta mais com o fator surpresa do que com o poderio militar.”

Por conseguinte, a chegada dos egressos do Egito na terra de Canaã, como observa Drolet, pode mostrar-se ‘chocante’: “[...] a entrada na Terra Prometida se concretiza como uma conquista, e uma conquista armada. Trata-se de uma guerra e, aliás, de uma ‘guerra santa’, que se considera conduzida e vencida pelo próprio Deus”.⁵⁰⁰ Convém notar que a conquista da Terra Prometida, vista pelo ângulo de ‘guerra santa’, apresenta-se, ainda hoje, como razão de inúmeros conflitos, a começar pelos que ocorrem no Oriente Médio. Pode-se pensar aqui nos diferentes matizes de fanatismos, sejam eles religiosos, étnicos, econômicos etc., que justificam suas ações pela absolutização de um determinado ponto de vista.

A Palavra de Deus se casa com a história humana e acompanha os costumes do tempo. Não podemos achar que o conceito de ‘guerra santa’ tenha desaparecido. Quantas atrocidades foram cometidas em nome de Deus ao longo dos séculos! Atualmente, o presidente dos Estados Unidos [referência a George W. Bush] tem a pretensão de que combater o mal, em nome do Deus dos cristãos, pelo uso da força e das armas, enquanto seus oponentes, muçulmanos de caráter extremista, pretendem fazer o mesmo em nome de Alá.⁵⁰¹

Assim, retomando o contexto bíblico, encarar de forma literal as narrativas que tratam do ingresso israelita em território cananeu, constitui uma armadilha. Seguindo o indicativo levinasiano de que “[...] o mundo da Bíblia não é um mundo de figuras, porém de rostos” (tradução própria)⁵⁰² e, que, por conseguinte, trata-se de um mundo feito de encontros e desencontros inter-humanos, é factual estabelecer outros pontos de vista. É Lévinas quem dá a dica, quando expressa: “Terra prometida não é Terra permitida”.⁵⁰³ A terra é criação de Deus. Por conseguinte, Deus é quem oferece a terra como dom. A terra não é propriedade particular da qual posso usurpar a meu bel-prazer. De acordo com Lévinas, “[...] possuir é sempre receber. A Terra Prometida nunca será na Bíblia uma propriedade” (tradução própria).⁵⁰⁴ A terra pertence a Deus, lembra o Levítico: “a terra não será vendida perpetuamente, pois que a terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes” (Lv 25.23). E assim, a terra é dada ao ser humano para que nela pudesse viver. Sante defende a tese de que, na insistência bíblica sobre o verbo dar, há uma contestação dos dois mitos fundamentais que são corriqueiramente utilizados para justificar a posse da terra: *o da terra mãe e o da conquista*.

⁵⁰⁰ DROLET, 2008, p. 394.

⁵⁰¹ DROLET, 2008, p. 394.

⁵⁰² LÉVINAS, 2004, p. 169: “[...] *el mundo de la Biblia no es un mundo de figuras, sino de rostros.*”

⁵⁰³ LÉVINAS, 2003c, p.127.

⁵⁰⁴ LÉVINAS, 2004, p. 107: “[...] *poseer es siempre recibir. La Tierra Prometida no será nunca en la Biblia una ‘propiedad’* [...]”.

À pergunta sobre o motivo de a terra pertencer a um povo e não a um outro, as culturas humanas deram e ainda hoje dão dois tipos de resposta: porque aquele povo nela nasceu, motivo pelo qual aquela terra é ‘terra-mãe’ e, como uma ‘mãe’, é princípio de identificação, irrenunciável; ou então: porque aquele povo a conquistou com sua própria força, expulsando, matando ou submetendo aqueles que anteriormente nela se instalavam. Na verdade, o modelo da ‘terra-mãe’ e da ‘conquista’, com o advento da agricultura, uma das maiores ‘invenções’ humanas, acabaram por se aliar e coincidir, a primeira tornando-se legitimação da segunda, como nos ensina a amarga história de todos os nacionalismos, incluindo os mais recentes: conquisto esta terra porque é ‘minha’, porque é a terra de ‘meus’ pais, de ‘minhas origens’, de ‘meu nascimento’.⁵⁰⁵

Então, o uso da terra não se justifica nem pela conquista, em que há o emprego da força, nem pelo argumento do vínculo natural à terra. De acordo com Lévinas, “[...] o campesino, na hora das premícias, não pensará nos vínculos eternos que o ligam à terra natal, mas ao filho de Arão, seu antepassado que foi um *errante*” (tradução própria).⁵⁰⁶ Em outras palavras, entender que o humano não está arraigado nas formas sedentárias de conceber a vida, significa entender que a dignidade humana se estabelece independentemente de sua origem nacional, étnica, sexual ou condição histórica. As condições da liberdade também estão aí postas:

Esta liberdade não tem nada de doentio, humilhante e corrompido. Põe em um segundo plano os valores naturalizados e institui outras formas de fidelidade e de responsabilidade. O homem, depois de tudo, não é uma árvore e a humanidade não é uma selva. Formas mais humanas, já que supõem um compromisso consciente; mais livres, já que permitem entrever horizontes mais vastos que os de aldeia natal e de uma sociedade humana (tradução própria).⁵⁰⁷

Os vínculos que humanizam, estabelecem-se na relação inter-humana em que cada ser humano é bem-vindo. Superando, por conseguinte, as diversas formas de fronteiras que, muitas vezes, são erguidas para impedir que o outro se aproxime. O encontro com o rosto do outro, face a face, como responsabilidade ética, possibilita vínculos conscientemente queridos, livremente consentidos. Uma liberdade se referindo à história em nome da moral, a justiça acima da cultura (terra ancestral, arquitetura, artes), tais são, ao fim e ao cabo, os termos que dão conta da maneira como o judeu encontrou a Deus” (tradução própria).⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ SANTE, 2005, p. 93

⁵⁰⁶ LÉVINAS, 2004, p. 107: “[...] *el campesino, a la hora de las premisas, no pensará en los vínculos eternos que lo ligan al terruño, sino al hijo de Arán, su ancestro que fue un errante*”.

⁵⁰⁷ LÉVINAS, 2004, p. 112-113. “*Esta libertad no tiene nada de enfermizo, nada de crispado y nada de desgarrador. Pone en un segundo plano los valores de arraigo e instituye otras formas de fidelidad y de responsabilidad. El hombre, después de todo, no es un árbol y la humanidad no es una selva. Formas más humanas, ya que suponen un compromiso consciente; más libres, ya que permiten entrever horizontes más vastos que los de la aldea natal y una sociedad humana.*”

⁵⁰⁸ LÉVINAS, 2004, p. 113: “*Una libertad respecto de la historia en nombre de la moral, la justicia por encima de la cultura (tierra ancestral, arquitectura, artes), tales son, al fin y al cabo, los términos que dan cuenta de la manera en que el judío encontró a Dios*”.

A terra é concedida ao ser humano para que nela possa viver com os outros humanos. E como dom, a terra é tornada sagrada. A sacralização significa construir uma sociedade justa: “nós não vamos possuir a terra como ela geralmente é possuída; nós vamos construir nessa terra uma cidade justa”.⁵⁰⁹ O êxodo à Terra Prometida, longe de ser uma conquista regrada pela diretriz do *conatus essendi*, cujo modelo impregnou a sociedade ocidental, é uma via que se abre ao Infinito. Por isso que ‘terra prometida’ não é ‘terra permitida’.

2.8 Peregrinos e inquilinos na sabedoria do amor

A terra onde ‘mana leite e mel’ é oferecida aos hebreus – diria, aos ‘sem-terra’ da época –, para que pudessem viver dignamente. E uma vez a terra pertencendo a Deus, de acordo com Sante, “a única relação dos filhos de Israel com ela é a de nela permanecerem como ‘peregrinos’ [...] e como inquilinos”.⁵¹⁰ A relação de hospitalidade e estrangeiridade provoca uma salutar tensão. O sujeito ao mesmo tempo é peregrino e hóspede. Caminhante que se constitui em permanente caminhada, mas, que, enquanto hóspede, a pessoa não está condenada ao nomadismo. Isso porque

A bondade não irradia sobre o anonimato de uma coletividade que se oferece panoramicamente para nela se absorver. Implica um ser que se revela num rosto, mas assim não tem a eternidade sem começo. Tem um princípio, uma origem, sai de um eu, é subjetividade. [...] a bondade é a própria transcendência. A transcendência é transcendência de um eu.⁵¹¹

É interessante recordar que os hebreus trazem como marca de vida, o fato de terem sido ‘estrangeiros’. Com efeito, a historiografia indica que a provável origem do povo de Israel remonta diversos grupos de nômades ou seminômades que perambulavam pela região onde hoje é o Oriente Médio. Circunscritos entre as regiões do Baixo Nilo (Egito) e da Mesopotâmia, esses grupos viviam em constante locomoção, em vista de sua sobrevivência.⁵¹² A região de Canaã, atual Palestina e Israel, era uma espécie de corredor de passagem entre o Egito e a Mesopotâmia, as duas grandes potências daquele tempo. “O povo de Israel, nos seus primórdios, possui uma história que se relaciona com os povos vizinhos e antecessores dele.

⁵⁰⁹ LÉVINAS, 2003c, p. 130.

⁵¹⁰ SANTE, 2005, p. 94.

⁵¹¹ LÉVINAS, 2000b, p. 285.

⁵¹² Cf. OROFINO; MAZZAROLO; SCHLAEPFER, 2004, p. 36-39. Dentre esses grupos que viriam formar o povo de Israel estavam os chamados *hafirûs* – daí a origem do nome *hebreu*. Eram estes originariamente constituídos por camponeses e pastores, muitos deles expulsos de suas terras, descontentes com a dominação egípcia. Canaã, inclusive, era uma região controlada pelo Faraó. Os *hafirûs* passaram a constituir grupos, mais ou menos organizados, que procuravam resistir à dominação do império egípcio. Muitos dos escravos utilizados pelos egípcios eram prisioneiros revoltosos. A eles se somavam os deportados de Canaã. Mais tarde, sob a liderança de Moisés, os *hebreus* livram-se da escravidão e partem, pelo deserto, para a ‘terra prometida’.

As dificuldades de locomoção eram grandes, os recursos de viagem muito poucos e a segurança das caravanas sempre ameaçadas”.⁵¹³ Nas suas idas e vindas, eram possíveis encontros com diferentes caravanas emigratórias.

A experiência hebraica de ser um povo estrangeiro foi vivida com intensidade durante sua estada no Egito. Ora, a experiência de ser estrangeiro e hóspede transparece nos relatos bíblicos. “O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois foste estrangeiro na terra do Egito” (Ex 19.34). E esse amor anunciado ao estrangeiro se estende à viúva, ao órfão, ao pobre. De acordo com Sante,

Amar o ‘estrangeiro’, ao qual outros textos bíblicos associam ‘o órfão’ e a ‘viúva’, é anunciar um amor diferente do amor como movimento natural e abrir um amor diferente do amor e do novo amor: o amor como proximidade em relação ao outro na sua ‘estranheza’ e na sua ‘distância’, o amor como acolhimento da alteridade do outro no espaço da própria vontade de bem ou benevolência.⁵¹⁴

A hospedaria, o asilo, o albergue são lugares que lembram acolhimento. Todas essas imagens são metáforas que expressam o significado da Ética da Alteridade, que, segundo Derrida, “[...] reúne ou aproxima estes três conceitos entre si, *fraternidade, humanidade, hospitalidade*: acolhimento do outro ou do rosto como próximo e como estrangeiro, como próximo *enquanto* estrangeiro, homem e irmão”.⁵¹⁵ De certa maneira, cada um de nós é um estrangeiro sobre a terra. Por isso, amar o estrangeiro, como diz Lévinas,

[...] não como uma política anti-Le Pen [político francês da ultra-direita], mas como afirmação audaciosa e verdadeira de que o próprio amor e a própria afetividade e o próprio sentimento têm seu lugar inicial na relação com o outro, com o estrangeiro que todo homem é para todo homem. No fim de contas, todo o mundo é estrangeiro.⁵¹⁶

Perceber-me como inquilino, significa me dar conta de que a vontade do tudo poder não se confirma como sentido do humano. “O mundo não é do homem; ele é de Deus, mas para o homem: este é o coração da mensagem bíblica e das práticas das bênçãos que atualiza em cada ‘dia’ e em cada ‘aqui e agora’.”⁵¹⁷ Esse é o ensinamento que brota do êxodo hebraico: estar pronto para uma caminhada, sair do ensimesmamento.⁵¹⁸ A prontidão ao êxodo é a

⁵¹³ OROFINO; MAZZAROLO; SCHLAEPFER, 2004, p. 13.

⁵¹⁴ Cf. SANTE, 2005, p. 24,

⁵¹⁵ DERRIDA, 2004, p. 88.

⁵¹⁶ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 104.

⁵¹⁷ SANTE, 2005, p. 100.

⁵¹⁸ BLANCHOT, 2007, p. 72: “Se o judaísmo [hebraísmo] está destinado a adquirir um sentido para nós, é sem dúvida mostrando-nos que é preciso, em qualquer tempo, estar pronto para pôr-se a caminho, uma vez que sair (ir para fora) é a exigência a que não podemos subtrair-nos se quisermos manter a uma possibilidade de relação de justiça. Exigência de extração, afirmação da verdade nômade. É por aí que ele se opõe ao paganismo (a todo paganismo): ser pagão é fixar-se, plantar-se em terra de certo modo, estabelecer-se mediante um pacto com a

possibilidade para que se estabeleça com outrem uma relação de justiça. A compreensão de que a terra não é minha, mas que nela sou inquilino, significa entender que o outro também tem o direito de nela morar. E no sentido ético, outrem tem prioridade. Um basilar ensinamento bíblico, conferido por Lévinas, transmite que “[...] a terra não é possuída individualmente, a qual pertence a Deus. O homem começa no deserto, em que habita em tendas e adora a Deus num templo transportável” (tradução própria).⁵¹⁹ E esse ‘templo’ que acompanha os peregrinos pelo deserto não é um objeto qualquer ou um fetiche ao qual se atribui poder sobrenatural, mas se trata da Arca da Aliança (Ex 25.10-22) que contém a síntese da sabedoria da *Tora*, as tábuas da Lei.

[...] admitir a *Tora* significa admitir as normas de uma justiça universal. O primeiro ensinamento do judaísmo é o seguinte: existe um ensinamento que é moral, e que certas coisas são mais justas do que outras. Uma sociedade sem a exploração do homem, uma sociedade na qual os homens são iguais, uma sociedade como a que desejavam os primeiros fundadores dos *kibutzim* [...], é a própria contestação da relatividade moral. Aquilo a que chamamos *Tora* fornece as normas da justiça humana. E é em nome dessa justiça universal, e não no de qualquer justiça nacional, que os israelitas aspiram à terra de Israel.⁵²⁰

A sabedoria do amor que fora firmado no Sinai constitui a base ou fundamento do povo de Deus (cf. Ex 19). “O Sinai representa um momento de encontro de Deus com Israel. Depois de ver sua miséria no Egito, ouvir seu clamor, libertá-lo e conduzi-lo até o Sinai, Deus estava pronto para selar sua aliança [...]”⁵²¹ Deus é um ser de relação. E a aliança no Sinai, como anúncio do Decálogo (Ex 20.1-21), estabelece o mandamento do amor como critério relacional. *Escuta Israel*: “amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6.4). Trata-se do mandamento que se estende no “amarás teu próximo como a ti mesmo!” (Lv 19.18). Nesse amor, resume-se o núcleo central da experiência de fé do povo da Bíblia que a Arca da Aliança faz memória. Ou seja, o ‘templo’ que acompanha os retirantes pelo deserto, sinaliza a relação de amizade selada com Deus. A arca mantém vivo um acontecimento crucial para a identidade israelita.

E o mandamento do amor na perspectiva da ética, de acordo com Lévinas, se traduz assim: “sê responsável pelo teu próximo, como és responsável por ti mesmo” (tradução própria).⁵²² Instaura-se assim, uma dinâmica de vida como travessia de um sujeito que sai de si

permanência que autoriza a estadia e que certifica a certeza do solo. O nomadismo responde a uma relação que a possessão não satisfaz.”

⁵¹⁹ LÉVINAS, 2004, p. 112: “[...] *la tierra no es poseída individualmente, donde pertenece a Dios. El hombre comienza en el desierto, donde habita en carpas, donde adora a Dios en un templo que se transporta*”.

⁵²⁰ LÉVINAS, 2003c, p. 131.

⁵²¹ DROLET, 2008, p. 347.

⁵²² LÉVINAS, 2006b, p. 132: “*Sé responsable de tu prójimo, como eres responsable de ti mismo*”.

mesmo, de sua pátria, de forma irreversível, para colocar-se a serviço do outro. No mandamento do amor, como travessia exodal, emerge o significado do sujeito ético. Nas palavras de Sante,

O mandamento do amor é, portanto, aparição e evento do amor como ‘impensável êxodo do eu para o outro: impensável êxodo, porque impossível para o homem que, com toda animalidade, é tendência – impossível de suprimir – para o eu, e para seus *logos*, que é a reduplicação dessa animalidade, como o quer a definição aristotélica do homem como animal racional; contudo, não impossível, porque foi tornado possível por aquele ‘próximo’ que, passando ao lado do eu e chamando-o, com o poder de sua voz e com sua transcendência incapturável, o liberta das cadeias da opressão, como Israel do Faraó, para introduzi-lo numa terra nova. É da presença desse próximo que o eu é liberto e gerado para a nova identidade de responsável, de que deve responder e não pode deixar de responder pelo outro que lhe passa ao lado. Aqui e apenas aqui está a nova identidade da não-identidade do eu. Como diz Lévinas: ‘tudo isso’ é o eu.⁵²³

O mandamento do amor está prenhe de um horizonte ético gerador de libertação (humanização). Esse é o significado ético irradiado na promessa da ‘terra prometida’. E o encontro com o outro será sempre ‘terra prometida’, como Infinito que vem a mim no desejo de constante abertura. Aquele que caminha em direção ao outro, está sempre a caminho desse outro. Não é porque outrem está numa distância intransponível, mas porque diante do outro, enquanto relação ética, há o impedimento de possessão: *não me assassines!* No rosto do outro, abre-se o encontro com o Infinito. Vestígio de Deus que se manifesta como desejo ao êxodo. Ou dito de outra forma, Palavra de Deus que se diz no rosto do próximo.

2.9 O Deus do êxodo: a opção pelo outro injustiçado

O relato bíblico que descreve a ‘vocação’ de Moisés remete especialmente para a alteridade daqueles que estavam submetidos ao estado de miserabilidade: “Javé disse: Eu vi muito bem a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu clamor contra seus opressores e conheço seus sofrimentos” (Ex 3.7). Não há aqui meias palavras, mas uma explícita interpelação pelo povo que clama por libertação. A alteridade pela qual Moisés é chamado a intervir é a do povo reduzido ao estado de escravidão. E este clamor transcende ao contexto bíblico. De certa maneira, a escravidão no Egito reporta para as vítimas hodiernas que sofrem as consequências de uma lógica opressiva, como é no caso da sociedade neoliberal. Na concretude do século XXI, por exemplo, os rostos daqueles que passam fome, em decorrência de uma economia excludente, apresentam-se como alteridades que solicitam ao sujeito ético

⁵²³ SANTE, 2005, p. 65.

muito mais que uma ténue acolhida. Ante ao dilema do outro que sofre porque é injustiçado, há um grito que clama por uma resposta radical.

Para o pensador francês-lituano, acolher o Deus dos profetas é acolher o Deus dos pobres e da justiça. Por conseguinte, entende-se que a relação com Deus não pode ser concebida fora da relação inter-humana. Citando o profeta Jeremias, Lévinas afirma que essa relação não prescinde da justiça. “A relação ética, impossível sem justiça, não se refere somente a esta, porém se trata da vida mesma. O conhecimento de Deus consiste [...] em ‘fazer justiça ao pobre e ao infeliz’ (cf. Jr 22.16)” (tradução própria).⁵²⁴ Ou seja:

Dizer de Deus que é o Deus dos pobres ou o Deus da justiça, é pronunciar-se não sobre seus atributos, mas sobre sua essência. [...] Neste sentido, sem dúvida, os profetas preferem a justiça aos sacrifícios do templo. O profeta nunca fala da tragédia humana enquanto determinada pela morte e não se ocupa da imortalidade da alma. A desgraça do homem reside na miséria que destrói e corrompe o tecido social. O assassinato é mais trágico que a morte (tradução própria).⁵²⁵

O Deus dos pobres é o Deus que me interpela para assumir plena responsabilidade pela condição do outro, como se não tivesse Deus com quem contar. “A verdadeira correlação entre homem e Deus depende de uma relação de homem a homem, na qual o homem assume a responsabilidade plena, como se não tivesse Deus com quem contar” (tradução própria).⁵²⁶ A transcendência, como movimento do eu para o outro, se traduz na perspectiva de uma subjetividade que se sente tensionada ou eleita para responder ao apelo que lhe é dirigida. Assim, evocando *Os irmãos Karamazov* de Dostoievski, Lévinas alude que a solicitação do outro implica uma ilimitada responsabilidade da minha parte: “todo o eu é eleito: ninguém mais pode fazer aquilo que só ele deve fazer. Tal é o sentido do ‘eu mais do que qualquer outro’ de Dostoiewski”.⁵²⁷ Em consonância com esse pensamento, Ruiz lembra que diante da vítima que tem sua dignidade interdita, optar pela indiferença já significa uma resposta:

A vítima é um outro que sofre, é injustiçado, negado na sua dignidade. Esse outro negado interpela com seu sofrimento a autonomia do eu e constringe a liberdade do sujeito a dar uma resposta ética. Esta resposta demanda responsabilidade pelo outro vitimado, compromisso com sua sorte. [...] Se pensarmos que o sujeito simplesmente

⁵²⁴ LÉVINAS, 2006a, p. 175: “*La relación ética, imposible sin justicia, no se refiere solo a ella, sino que es la vida misma. El conocimiento de Dios consiste [...] en ‘hacer justicia al pobre y al desventurado’ (cf. Jr 22.16)*”.

⁵²⁵ LÉVINAS, 2006a, p. 175: “*Decir de Dios que es el Dios de los pobres o el Dios de la justicia, es pronunciarse no sobre sus atributos, sino sobre su esencia. [...] En este sentido, sin duda los profetas prefieren la justicia a los sacrificios del templo. El profeta no habla jamás de la tragedia humana en cuanto determinada por la muerte y no se ocupa de la inmortalidad del alma. La desgracia de hombre reside en la miseria que destruye y desgarrar el tejido social. El asesinato es más trágico que la muerte.*”

⁵²⁶ LÉVINAS, 2006a, p. 176: “*La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar*”.

⁵²⁷ LÉVINAS, 2003b, p. 203.

pode ser indiferente, temos que ver na indiferença uma forma de resposta, um desentendimento ético da interpelação do outro.⁵²⁸

Diante do exposto, assumir o paradigma da alteridade, como critério de humanização, demanda uma opção preferencial pelo rosto do injustiçado que clama por sua dignidade. Ainda comungando da perspectiva de Ruiz, “a situação do outro vitimado, desumanizado, é um ponto crítico de onde podemos recomeçar a construção de uma forma de humanismo”.⁵²⁹ Os sofrimentos das vítimas de uma lógica opressora e excludente tornam inócuas as justificativas que a racionalidade ocidental buscou arranjar para apaziguar a própria consciência, como é o caso da “teodiceia invocada para tornar compreensíveis os sofrimentos deste mundo”.⁵³⁰

O rosto do outro, enquanto ponto de partida que insufla o desejo para realizar o bem ao outro, radicaliza-se no clamor daquele que tem sua dignidade ferida. Trata-se de um desejo que não é movido por uma mera necessidade ou capricho pessoal, mas pela singular compaixão pelo outro. “A relação com Outrem põe-me em questão, esvazia-me de mim mesmo e não para de me esvaziar, descobrindo assim em mim recursos sempre novos. [...] O Desejo revela-se bondade”.⁵³¹

Em última instância, o sentido do humano não se resume em perseverar no ser. O rosto do outro solicita uma nova racionalidade, uma razão não alérgica, mas acolhedora. É ilustrativo o fato de que durante a caminhada pelo deserto, o povo de Israel teve a companhia de Deus: “Iahweh ia diante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo, para os alumiar, a fim de que caminhassem de dia e de noite” (Ex 13.21). Deus não faz a caminhada pelos retirantes, mas os acompanha. E a coluna de nuvem, de acordo com Lévinas, projetando-se sobre os desertos da barbárie, para além de toda teologia e de todo dogmatismo, pode ser assim interpretada:

Seguir ao Altíssimo, não ter maior fidelidade que pelo Único; desconfiar do mito pelo qual se impõem o fato consumado, as obrigações da tradição e da terra natal, e o Estado maquiavélico e suas razões de Estado; seguir o Altíssimo, no entanto, nada supera do aproximar-se ao próximo, da preocupação pela sorte ‘da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre’ e nenhuma abordagem ‘com as mãos vazias’ pode considerar-se como tal [preocupação]; é na aterra, entre os humanos, que se abre, assim, a aventura do espírito; o traumatismo que foi minha escravidão no país do Egito, constitui minha humanidade mesma – aquilo que me aproxima quando vamos a todos os proletários, a todos os miseráveis, a todos os perseguidos da terra –; na

⁵²⁸ RUIZ, 2006, p. 104.

⁵²⁹ RUIZ, 2006, p. 105.

⁵³⁰ LÉVINAS, 1997, p. 135.

⁵³¹ LÉVINAS, 1998b, p. 234.

responsabilidade pelo outro homem reside minha unicidade mesma [...] (tradução própria).⁵³²

A ética, concebida como infinita responsabilidade pelo próximo, atesta um caminho espiritual que é inusitado. O sentido da dimensão religiosa, em Lévinas, exprime a relação com o outro como caminho relacional com Deus. Na perspectiva levinasiana, como observa Pivatto, “a única forma de culto ou liturgia que comporta consiste na relação ética, relação face a face com o outro homem, relação esta que acontece nas praças, nos caminhos frequentados pelos homens na cena da história, nas lutas por dignidade e justiça”.⁵³³

O próprio pensador francês-lituano esclarece que a ética, enquanto expressão de acolhida do outro, implica no próprio modo de receber Aquele que se faz vestígio no rosto do próximo. “A ética não é a consequência da visão de Deus, mas se trata da visão como tal. A ética é uma óptica. De modo que tudo quanto sei de Deus e tudo quanto posso escutar de Sua palavra e dizer-lhe racionalmente, deve encontrar uma expressão ética” (tradução própria).⁵³⁴

A manifestação do rosto de outrem surge como interlocução que desperta a sensibilidade do sujeito para um “movimento sem regresso”.⁵³⁵ O ‘sem regresso’ não significa um caminhar sem perspectiva que se dissiparia no vazio. A irremissibilidade que marca a saída do ser, compreende o movimento do eu que se abre ao Infinito. Trata-se de um sair de si para o outro. Significado da transcendência ética que acolhe outrem.

A irrupção do outro ressoa em mim como desejo de transcendência. Sou impelido a uma saída sem retorno. Acolher outrem é ser despertado para uma bondade que não escraviza. Ou seja, significa ser afetado por uma liberdade que inspira o bem ao outro. “O outro despertando o mesmo, é o outro no mesmo sem o alienar, sem escravatura. Tal é a excelência da bondade”.⁵³⁶ E essa bondade é a expressão do próprio mandamento do amor que, na perspectiva bíblica, introduz o significado da própria identidade do eu: um eu aberto ao bem do outro. Aí está, portanto, o sentido do resgate da dignidade do sujeito ético. A alteridade

⁵³² LÉVINAS, 2004, p. 117: “*Seguir al Más Alto, no tener más fidelidad que por el Único; desconfiar del mito por el cual se imponen el echo consumado, las obligaciones de la costumbre y del terruño, y el Estado maquiavélico y sus razones de Estado; seguir al Más Alto, en tanto nada supera acceder al prójimo, a la preocupación por la suerte ‘de la viuda, del huérfano, del extranjero y del pobre’ y ningún abordaje ‘con las manos vacías’ puede considerarse tal; es en la tierra, entre los hombres, que se despliega así la aventura del espíritu; el traumatismo que fue mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad misma – aquello que me acerca desde el vamos a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra –; en la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma [...].*”

⁵³³ PIVATTO, 2002a, p. 191.

⁵³⁴ LÉVINAS, 2004, p. 107: “*La ética no es el corolario de la visión de Dios, sino esa visión como tal. La ética es una óptica. De modo que todo cuanto sé de Dios y todo cuanto puedo escuchar de Su palabra y decirle razonablemente, debe encontrar una expresión ética*”.

⁵³⁵ LÉVINAS, 1998b, p. 230.

⁵³⁶ LÉVINAS, 2003b, p. 195.

não destitui a ipseidade do sujeito. Para que outrem encontre acolhida em mim, há um sujeito, um ser Eu. A alteridade, de acordo com Ruiz, é a própria condição que faz a pessoa ser mais humana e que, “ao contrário do que prega o paradigma individualista da modernidade liberal, o outro não é um limite para a existência humana. O outro é a possibilidade da constituição do próprio sujeito”.⁵³⁷

A “manifestação do rosto é visitação”.⁵³⁸ E essa manifestação não acontece de modo dissimulado ou de viés, mas face a face. Do mesmo modo, o rosto não se reduz a um mero conceito, pois é expressão de vida. A simples manifestação do rosto, na sua miséria e nudez, é o primeiro discurso que me visita e me interpela. A presença do outro que faz sua entrada como rosto, questiona minha consciência. Nas palavras do próprio autor, “o questionamento de si é precisamente o acolher do absolutamente outro. A manifestação do absolutamente outro é rosto onde o Outro me interpela e significa uma ordem pela sua nudez, pela sua privação”.⁵³⁹ A visitação do outro transforma o meu egoísmo, faz-me mais humano.

2.10 O prelúdio do êxodo levinasiano

Nas duas seções que seguem, proponho uma leitura da obra levinasiana à luz da sabedoria do êxodo. De fato, olhando o conjunto de sua obra, é possível observar que desde os primeiros escritos, na década de 30, até seus últimos trabalhos da maturidade, Lévinas elabora um caminho que foi instigado pela condição do rosto do outro. Se, num primeiro momento, havia um sussurro que era preciso ‘evadir-se’ para além da ontologia, observa-se que, na medida em que Lévinas foi absorvendo a mensagem da sabedoria bíblica, tal como na *sarça ardente*, a obra levinasiana foi irradiando uma perspectiva ética que assumiu o clamor do rosto do outro enquanto condição do humano. Assim, no intuito de evidenciar esse processo realizado por Lévinas e apontar em sua obra a consecução de um movimento exodal, retomo alguns aspectos de seus primeiros passos, os quais sinalizam esse movimento de êxodo.

A Ética da Alteridade começou a ser gestada num período no qual a humanidade parecia viver o que Freud identificou de *O mal estar na civilização* (1929). Os fatos protagonizados pela humanidade no primeiro quarto de século XX, como o regime nazi-fascista e as grandes guerras, colocaram em xeque os ideais iluministas. “Dura realidade [...], dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio

⁵³⁷ RUIZ, Castor. **As encruzilhadas do humanismo**: a subjetividade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 75.

⁵³⁸ LÉVINAS, 1998b, p. 235.

⁵³⁹ LÉVINAS, 1998b, p. 237.

instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão”.⁵⁴⁰ Sob a aventura do ser, a humanidade se defrontou com situações paradoxais. De um lado, a procura pelo sentido da existência, possibilitou à humanidade transformar a si mesma e o mundo cotidiano, indicando a excepcionalidade do ser humano diante da vida natural. Por outro lado, a condição humana, reduzida ao prisma do ser, revelou-se numa dinâmica totalitária e destrutiva, em que a vontade de poder sobrepujou a dinamicidade da vida e retraiu narcisicamente o sujeito.

De acordo com o que vimos nas primeiras seções do primeiro capítulo, para além do primado da ontologia, Lévinas propõe a ética como critério primeiro do humano. E ao realizar essa mudança, o autor indica um movimento exodal. A Ética da Alteridade surge como um êxodo, o qual indica uma evasão do pensamento ocidental alicerçado no prisma ontológico. O esforço de buscar uma saída do sujeito aprisionado à ideia de ser, ainda que nas primeiras obras não se revele na noção mais explícita de sua ética, conduz o pensador francês-lituano ao questionamento da ontologia.

Logo nos seus primeiros escritos, mesmo sob forte influxo do pensamento de Heidegger, Lévinas orienta sua reflexão no intuito de sair das amarras de um pensamento arraigado na tradição ontológica. Segundo Fabri, “o clima presente em *De L'évasion* é de uma perda intelectual de sentido, pois, no caso Levinas, a existência ligada ao ser encontrava-se às vésperas dos grandes massacres que marcaram a história da Europa”.⁵⁴¹ A desconfiança levinasiana em relação ao ser pode ser identificada como um prelúdio do êxodo inerente à Ética da Alteridade. Nesse sentido, o próprio pensador francês-lituano esclarece:

No texto original, escrito em 1935, é possível distinguir as angústias da guerra que se aproximava e toda a ‘fadiga de ser’, o estado da alma naquele período. Desconfiança em relação ao ser, que, sob uma outra forma, se prolonga naquilo que eu pude fazer depois dessa data, em uma época em que havia, por completo, o pressentimento do hitlerismo iminente por todos os lados.⁵⁴²

Em *Da existência ao existente* (1947), Lévinas aborda um conjunto de temas que começaram a ser pesquisados ainda antes da Segunda Guerra e que prosseguiram no cativeiro. É de se pensar, então, que, nessas temáticas, está inerente a impressão de um pensador que viveu a experiência do terror nazista. O estudo, levando-se em conta o conjunto da obra do autor, é de caráter propedêutico, mas demarca uma retirada mais acentuada do domínio ontológico heideggeriano. Basicamente, *Da existência ao existente* “[...] inscrevia em seu propósito inicial a intenção de versar sobre o Bem e sobre o Tempo, e ‘sobre a relação com

⁵⁴⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 09.

⁵⁴¹ FABRI, 1997, p. 26.

⁵⁴² LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 72.

outrem como movimento em direção ao Bem' [...]."⁵⁴³ A esse propósito, posteriormente, mesmo agregando outras terminologias, Lévinas permanecerá fiel.

Sem se enquadrar no pensamento existencialista, mas partindo da relação social,⁵⁴⁴ Lévinas indica o drama que perpassa o sentido do humano. O problema que salta aos olhos não é mais a questão ontológica, isto é, do ser humano essencialmente preocupado com o ser dos entes, mas da relação do homem com a questão da alteridade, relação esta que se revela na relação ética. O que impede o sujeito humano de se perceber questionado e afetado pelo outro é justamente a gesta de um *Dasein* que mantém seu esforço solipsista em responder o plano de ser. O sujeito exposto à aventura do ser é alguém cativo de si mesmo. "O ser requer o homem como uma pátria ou um solo requer seus autóctones".⁵⁴⁵ De modo similar à figura mitológica de Narciso, apaixonado pela sua própria imagem, a pessoa permanece absorta em seu próprio ser e, desse modo, ensimesmada, está convencida de que está em paz e de consciência tranquila. A boa vontade, firmada na autonomia da razão, mantém-se na mesma lógica.⁵⁴⁶ Consequentemente, o caminho do êxodo, enquanto possibilidade de libertação, não teria muita chance de acontecer. Boas intenções não são suficientes. Daí, conforme Lévinas, a tensão ou provocação que abre a possibilidade de mudança é, justamente, a entrada do rosto de outrem que me visita.

Diferente de Heidegger, que contemplava o 'ser-com' na dinâmica da inautenticidade do 'ser-aí', Lévinas entende que diante de outrem se afirma o sentido mais autêntico do humano, em que cada sujeito percebe-se tocado pelo outro que se aproxima. Desse modo, por exemplo, diante do fenômeno da morte, o filósofo da alteridade expressa que anterior à preocupação pela minha morte, está a morte de outrem que me interpela e solicita a minha presença. "A morte do outro homem me põe em causa e questiona como se desta morte, invisível ao outro que aí se expõe, eu me tornasse o cúmplice, por minha indiferença."⁵⁴⁷

O êxodo que se apresenta em Lévinas, não equivale ao estado de errância a que está jogado o *Dasein* heideggeriano. O *Dasein* heideggeriano é alguém sem rosto, é um sujeito impessoal (anônimo). É o eu que vive a aventura do ser, como o Ulisses da epopeia grega, o qual viaja pelo mundo e, ao final, retorna a Ítaca, sua ilha. De acordo com o estudo de Melo,

⁵⁴³ LÉVINAS, 1998a, p. 14.

⁵⁴⁴ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 95.

⁵⁴⁵ LÉVINAS, 1993b, p. 96.

⁵⁴⁶ Sobre essa questão, KUIAVA, Evaldo A. **Subjetividade transcendental e alteridade**: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul: EDUCS, 2003, p. 181, comenta que "a categoria do rosto confronta-se com a noção kantiana de razão prática. [...] A boa vontade fica a critério de cada agente racional. A liberdade consiste em escutar a voz da razão, atribuindo a si mesmo a causalidade, o fundamento da moralidade".

⁵⁴⁷ LÉVINAS, 2002a, p. 215.

“Heidegger, embora tenha o homem e a vida cotidiana como ponto de referência, transforma o *Dasein* num *ser errante*, e a errância fundamental do *Dasein* é o projeto efetivo e afetivo de ser-no-mundo e o mundo e de todas as suas possibilidades”.⁵⁴⁸ Em contrapartida, a excedência ou a saída do sujeito, em Lévinas, assume a condição de Abraão. Não é simplesmente um eu que sai de si mesmo, num sair por sair ou num movimento de eterno retorno para si mesmo. Despertado do anonimato, o eu é chamado pelo nome (pessoalidade) a sair de si mesmo para ir ao encontro da interpelação do outro.

[...] é o movimento daquele que, ouvindo a voz do Outro, se põe a caminho, sabendo que a estrada é incerta e que o destino apontado não é para ser possuído ou dominado. A excedência do ser torna o sujeito um existente inserido numa realidade mundana imediata, imerso numa relação que o envolve com coisas, pessoas, pensamentos, divindade, sem que resulte numa construção lógico-teorética. A relação estabelecida na excedência do existente nômade é uma relação sem relação, é uma relação ética.⁵⁴⁹

A via aberta pelo pensador francês-lituano apresenta a possibilidade de pensar concretamente o sujeito humano na relação ética com o outro humano. Trata-se, no dizer de Chalier, de um “projeto que anuncia o sentido de todas as investigações ulteriores de um filósofo que, precisamente, não faz concessões à sabedoria das nações”.⁵⁵⁰ Ou dito de outra maneira, a Ética da Alteridade emerge como uma encruzilhada humana diante da qual a lógica do *conatus essendi* é questionada. No lugar de uma concepção antropológica hobbesiana que propaga que o *homem é o lobo do homem*, irrompe o sentido do humano no rosto de outrem que solicita hospedagem a mim. E na medida que aflora esse sentido da relação inter-humana em direção à ética, é possível indicar que a filosofia levinasiana realiza seu próprio êxodo.

2.11 Na ética, o caminho do êxodo levinasiano

“Eu sou estrangeiro sobre a terra, não me ocultes teus mandamentos” (Sl 119.19) e “nenhuma terra será alienada irrevogavelmente, pois a terra me pertence, pois vós não sois senão estrangeiros, domiciliados em minha casa [hóspedes]” (Lv 25.23). Estas passagens bíblicas são recordadas por Lévinas, em *Humanismo do outro homem*, como um dizer que ecoa intermitentemente a experiência do povo de Israel no Egito. Trata-se do eco que recorda de forma constante que “[...] a condição – ou incondição – de estrangeiros e de escravos no País do Egito reaproxima o homem do próximo. Os homens procuram-se na sua incondição

⁵⁴⁸ MELO, 2003, p. 78.

⁵⁴⁹ MELO, 2003, p. 78.

⁵⁵⁰ CHALIER, 1993, p. 46.

de estrangeiros. Ninguém está em sua casa”.⁵⁵¹ Do mesmo modo, prossegue o autor, “a lembrança desta servidão reúne a humanidade. A diferença que se abre entre mim e si (moi et soi), a não-coincidência do idêntico, é uma radical não-indiferença em relação aos homens”.⁵⁵²

Essa não indiferença tece o movimento do eu para o outro. É a responsabilidade para com o próximo. Em palavras levinasianas, trata-se, por conseguinte, da “[...] ruptura do Mesmo, sem que o Mesmo se retome nos seus costumes; sem envelhecimento – novidade – transcendência. Ela se diz, toda inteira, em termos éticos”.⁵⁵³ Ou ainda, para além da percepção do eu penso, é o sujeito ético que Lévinas, em *Outramente que ser*, explicita desse modo: “[...] arrancar-se-a-si-mesmo-para-o-outro no ato de dar-ao-outro-o-pão-de-sua-boca. [...] A identidade do sujeito se acusa aqui não mediante um repouso em si, mas mediante uma inquietude que persegue fora do nó de minha substancialidade” (tradução própria).⁵⁵⁴

O sair de si para o outro é o movimento exodal que Lévinas realiza desde suas primeiras intuições. Quando num artigo escrito ainda em 1934, o autor refletia o clima do hitlerismo, dizendo que “a vontade de poder de Nietzsche que a Alemanha moderna reencontra e glorifica não é tão somente um novo ideal, é um ideal que leva consigo sua forma própria de universalização: a guerra, a conquista” (tradução própria),⁵⁵⁵ Lévinas testemunhava um momento em que a existência humana vivia a angústia da vontade de poder ser. Daí a sensibilidade levinasiana: sair do ser para ir ao encontro do humano. “Nessa fadiga de ser [...], nessa história *Da evasão*, eu tive talvez o sentimento de estar atormentado por alguma coisa única e que ainda me atormenta”.⁵⁵⁶ Ora, não estaria, nesse desassossego levinasiano, uma inquietude semelhante a Moisés que, diante da epifania na *sarça ardente*, percebeu-se convocado ao projeto do êxodo, em favor do povo que clamava por justiça no Egito?

Pois, procurando explicitar a dinâmica de ‘escravidão’ que emerge do paradigma alicerçado na tradição do ser, o pensador francês-lituano conduz sua análise por perspectivas insólitas. Nosso autor arrola a peculiar categoria do *há* ou *Il y a*. Essa expressão designa a forma impessoal francesa do verbo haver. É Lévinas quem explica:

⁵⁵¹ LÉVINAS, 1993b, p. 104.

⁵⁵² LÉVINAS, 1993b, p. 104.

⁵⁵³ LÉVINAS, 2002a, p. 32.

⁵⁵⁴ LÉVINAS, 2003a, p. 218: “[...] *arrancarse-a-sí-mismo-para-otro en el acto de dar-al-otro-el-pan-de-su-boca. [...] La identidad del sujeto se acusa aquí no mediante un reposo en si, sino mediante una inquietud que me persigue fuera del nudo de mi substancialidad*”.

⁵⁵⁵ LÉVINAS, 2006a, p. 36: “*La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna reencuentra y glorifica no es tan sólo un nuevo ideal, es un ideal que lleva consigo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista [...]*”.

⁵⁵⁶ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 80.

Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível colocar este retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas, e este próprio nada? Alguma coisa ocorre, fossem a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desse ‘alguma coisa ocorre’ não é a indeterminação do sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa como que o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo – de modo algum um autor mal conhecido da ação, mas o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa ‘consumição’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo *há*. O *há*, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ‘ser em geral’.⁵⁵⁷

O exercício mental, proposto pelo autor, de imaginar o retorno de todas as coisas e pessoas ao estado de nada, vislumbra-se como se daria a manifestação do ser despedado de todas as formas (entes), no estado do puro ser. Mas, mesmo na ausência de todas as coisas, ainda haveria alguma coisa, um murmurinho. Essa é a experiência do *há*. “Quaisquer que sejam meus empreendimentos, quaisquer que sejam meus movimentos, qualquer que seja meu repouso, o *há* (*il y a*) *ser*. *Há* (*il y a*) é anônimo.”⁵⁵⁸

Acompanhando os diversos escritos de Lévinas, a experiência do *há* é constantemente retomada, sempre com imagens metafóricas que procuram traduzir a ideia em que o ser humano se vê atemorizado diante da aventura do ser. Assim como no ‘está chovendo’ ou no ‘está fazendo calor’, o *há* descreve o ser em seu anonimato e indigência: “[...] Não há somente qualquer coisa que é, mas *há* (*il y a*) acima ou através de algumas dessas coisas, há um processo anônimo do ser. Sem portador, sem sujeito, como na insônia, este [isto] não para de ser – *há* (*il y a*).”⁵⁵⁹ A expressão do *há* remonta à face neutra do ser. O *há* não é ser, mas também não é nada. Mesmo que todas as coisas e pessoas fossem reduzidas a nada, ainda assim permaneceria um sussurro de alguma coisa. “De fato, insisto na impessoalidade do ‘há’; ‘há’, como ‘chove’ ou ‘é de noite’. E não há nem alegria nem abundância; é um ruído que volta depois de toda a negação do ruído. Nem nada, nem ser.”⁵⁶⁰

A acepção francesa do *Il y a – há* –, assumida por Lévinas, não se aproxima do *es gibt* heideggeriano. O *es gibt* é a expressão alemã que literalmente significa *há*. Mas, diferente do *há* levinasiano que evoca uma experiência de horror, o *há* em Heidegger se oferece como uma dádiva: o que existe dá-se, manifesta-se.⁵⁶¹ Em Lévinas, o *há* não é interpretado como

⁵⁵⁷ LÉVINAS, 1998a, p. 67.

⁵⁵⁸ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 81.

⁵⁵⁹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 81.

⁵⁶⁰ LÉVINAS, 2000a, p. 40.

⁵⁶¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 81: “O *es gibt* heideggeriano é uma generosidade. É o grande tema do último Heidegger, o ser se dá anonimamente, mas como uma abundância, como uma bondade difusa. Ao contrário, o *há* (*il y a*) é insuportável em sua indiferença, não angústia, mas horror de um incessante, de uma monotonia desprovida de sentido. Horrível insônia.”

uma categoria que designa a alegria do que existe, sua abundância, mas como o fenômeno do ser impessoal e anônimo, é uma experiência desagradável.

Da mesma maneira em que uma criança, acometida de insônia, vive a experiência de pavor diante do silêncio e da solidão da noite que parece perdurar infundavelmente, o *há* remete ao fenômeno do ser impessoal. Lévinas quer indicar na expressão do *há* uma espécie de perseguição da qual é preciso sair: “O *há* [...] remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guarda da infância e que reaparecem nas insônias quando o silêncio ressoa, e o vazio permanece pleno”.⁵⁶² Ao invés da facticidade de um existente humano obcecado em ser, Lévinas introduz a ideia na qual o *há* alude uma experiência em ser que é tomada pelo horror. Diante do *há*, emerge uma espécie de vertigem que acomete o pensamento que se curva “sobre o vazio do verbo *existir*, de que não se pode, ao que parece, nada dizer e que somente se torna inteligível em seu partícipio – o existente –, no que existe.”⁵⁶³

No caminho interpretativo de Chaliier,⁵⁶⁴ entendo que a categoria levinasiana do *há* remete ao primeiro momento que se pode imaginar antes da criação, conforme descreve o livro do Gênesis, em que “a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo” (Gn 1.2). A experiência do ‘*há*’ é o instante anterior à manifestação da palavra que cria a luz: “Deus disse: ‘haja luz’ e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas” (Gn 1.3). Neste momento segundo, vislumbra-se o nascimento da criatura confrontada com a palavra criadora de Deus, a absoluta Alteridade. E nessa palavra, comunica-se a dignidade da criatura. “O Verbo criador é, no ato da criação, uma garantia de soberania exatamente porque ele é palavra. A palavra desprende-se daquele que a pronuncia; ela voa. Deus verdadeiramente Deus não moldou ele mesmo a criatura, não pôs, como o demiurgo, a mão na massa.”⁵⁶⁵

Anterior à percepção de que a criação era boa, Deus distingue e nomeia o que foi criado. A não indiferença do criador indica que o sujeito humano não é um ser-aí, alguém abandonado no mundo ou um ser anônimo. O eu que é chamado à vida, isto é, a sair do anonimato do *há*, dá-se conta de sua singularidade, que é alguém separado em relação aos outros. Assinala-se, conseqüentemente, o que Lévinas chama de *hipóstase*,⁵⁶⁶ em que o sujeito toma consciência de seu existir.⁵⁶⁷ É essa ‘posição de si’ – conotada positivamente – que o encontro com o outro possibilita. Do mesmo modo, está aí a condição de um mundo a ser oferecido à criatura humana.

⁵⁶² LÉVINAS, 1998a, p. 11.

⁵⁶³ LÉVINAS, 1998a, 15.

⁵⁶⁴ Cf. CHALIER, 1993, p. 49.

⁵⁶⁵ LÉVINAS, 1998a, p. 32. Relembro aqui a compreensão levinasiana da criação *ex nihilo*, cf. 1.12, desta tese.

⁵⁶⁶ Cf. LÉVINAS, 1998a, p. 99-100.

⁵⁶⁷ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 104.

Um exegeta do segundo século, mais preocupado com o que devia fazer do que com o que tinha a esperar, não compreendia por que a Bíblia começasse pela narrativa da criação, em vez de nos colocar imediatamente perante os primeiros mandamentos do Êxodo. Teve muita dificuldade em concordar que a narrativa da criação era igualmente necessária à vida do justo: se a terra não tivesse sido *dada* ao homem, mas simplesmente *tomada* por ele, o homem não a teria possuído a não ser como salteador. A posse espontânea e ingênua não pode justificar-se pela virtude da sua própria espontaneidade.⁵⁶⁸

Cabe destacar que a experiência original, conforme relatam os primeiros versículos do Gênesis, remete à singularidade da criatura humana, em que a ideia de Deus é transcendida a um antes pré-original, inclusive anterior ao existir. Pivatto interpreta que “o distanciamento de Deus é levado tão longe, a ab-solução é tão completa que Deus é transcendente até à ausência, até à confusão possível com a indeterminação do puro existir ou *há*.” Se tudo permanecesse no *há*, prossegue Pivatto, “reinaría a impessoalidade, o anonimato, a materialidade sem rosto, sem nome e sem forma. [...] O *há* é fonte de mitos, de ídolos, de tabus, de formas religiosas que o ser pode suscitar”.⁵⁶⁹ No estado do *há*, tudo permaneceria indeterminado e reduzido à neutralidade reificante.

Sob a afirmação do primado ontológico, o momento da palavra criadora é ignorado. Aliás, não há criação. O *há – es gibt* – heideggeriano apresenta-se já sendo, sem ‘pedir passagem’, arrogando-se no direito de pôr-se afirmativamente. A percepção de que ‘há ser’ é o alibi que autoriza a luta pela própria existência. *Sou, logo existo!* Por isso, as circunstâncias e os ‘entes’ que se apresentam como empecilhos precisam ser administrados e conformados à dinâmica do *Dasein*. Trata-se de uma existência ‘naturalmente’ jogada à própria sorte, em que cada ser, lutando pelo seu lugar ao sol, entende-se no “[...] direito de afastar do seu caminho aquilo que ameaça diminuí-lo, entristecê-lo, ou proibir-lhe o aumento da sua potência”.⁵⁷⁰

Lévinas tenta mostrar que a perspectiva da ontologia encerra um significado que relativiza o antropológico. É isso que acarreta o peso insuportável da ontologia. Não obstante a toda preocupação em existir, há sempre a possibilidade trágica e angustiante da morte. Daí que, na óptica heideggeriana, o humano é um ser para a morte. Por isso, para Lévinas, observa Chaliier, “[...] não é a morte que faz o trágico da existência, mas a impossibilidade de escapar à fatalidade do ser, à sua influência sufocante e absurda quando não é justificada por uma Palavra que a oriente”.⁵⁷¹

A perseverança ou dureza do ser não constitui o fundamento último do humano. Ao evocar a categoria do *há*, Lévinas não a concebe como afirmação positiva do ser, mas como

⁵⁶⁸ LÉVINAS, 1998b, p. 214.

⁵⁶⁹ PIVATTO, 2002a, p. 192.

⁵⁷⁰ CHALIER, 1993, p. 56.

⁵⁷¹ CHALIER, 1993, p. 50.

instância anterior à Palavra criadora que insufla um intermitente horror em ser. “Não é a angústia do nada, é o horror do *há* (*Il y a*) da existência. Não é o medo da morte, é o ‘demais’ de si mesmo”.⁵⁷² O horror do *há* é um constante sussurro que me faz recordar que para além do ser há um ‘choque’ que questiona minha soberania e coloca-me diante do rosto do outro. “O choque do divino, a ruptura da ordem imanente, da ordem que eu posso abarcar, da ordem que eu posso ter por meu pensamento, da ordem que pode tornar-se minha, eis o rosto de outrem”.⁵⁷³ E diante desse rosto, abre-se o sentido da razão como bem oferecido ao outro.

Sair de si é ocupar-se do outro, de seu sofrimento e de sua própria morte. Eu não digo que de maneira alguma que isso se faça com alegria de coração, que isso não é nada, nem sobretudo que isso seria uma cura contra o horror ou o cansaço de ser ou contra o esforço de ser, uma maneira de distrair-se de si. Eu penso que é a *descoberta* do fundo de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem – eu não tenho medo do termo ‘bem’; a responsabilidade para com o outro é o bem. Isso não é agradável, é bem.⁵⁷⁴

Para indicar que o peso do ser não constitui a realidade mais fundamental do humano, Lévinas evoca da experiência cotidiana expressões que indicam a resistência do sujeito face ao primado ontológico. Em *Da existência ao existente*, o autor apresenta, distante de um sentido moral ou meramente psicológico, a *preguiça* e o *cansaço* como manifestações que indicam a resistência do humano ante a necessidade de ser. “O caráter penoso do ato de que o preguiçoso se abstém não é um conteúdo psicológico qualquer de dor, mas uma recusa de empreender, de possuir, de ocupar-se”.⁵⁷⁵ E o *cansaço*, por sua vez, é “cansar-se de ser”.⁵⁷⁶ A preguiça e a lassidão são experiências existenciais que revelam que o sentido da vida humana não está no *conatus essendi*.

O cansaço, a preguiça são algumas das categorias que Lévinas busca do cotidiano para formular metaforicamente sua intuição de que o sentido da vida não consistia, prioritariamente, em ‘cuidar do ser’, como entendia Heidegger em sua ontologia fundamental. Um cuidado que, no fundo, guarda a lógica da obsessiva aventura humana que conduziu a civilização aos horrores como aqueles de Auschwitz. À medida que irá mergulhar na tarefa de indicar o sentido da saída – *evasão* – do ser, semelhante ao êxodo bíblico, Lévinas perfilará seu pensamento em direção à dignidade humana implicada no sentido ético. No fundo dessa ‘descoberta’, há o *elã* que insufla a sabedoria do amor no rosto do outro. Como dirá Lévinas, “[...] o rosto, por trás da feição que ele se dá, é como exposição de um ser à sua morte, o sem

⁵⁷² LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 82.

⁵⁷³ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 82.

⁵⁷⁴ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 82-83.

⁵⁷⁵ LÉVINAS, 1998a, p. 29.

⁵⁷⁶ LÉVINAS, 1998a, 37.

defesa, a nudez e a miséria de outrem. Ele é também o mandamento de tomar a si, a seu cargo, outrem, de não o deixar só; você ouve a palavra de Deus”.⁵⁷⁷

Lévinas tece seu caminho. O faz de forma persistente e contínua. E a Ética da Alteridade que caracteriza a obra levinasiana no seu conjunto, faz ressoar a epifania no Horeb: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço suas angústias” (Ex 3.7). E esse clamor continua repercutindo no rosto de cada próximo com o qual me deparo. Aí está a infinita sabedoria que a Ética da Alteridade apresenta como interpelação que solicita o meu ‘eis-me aqui’!

2.12 Conclusão

O pensamento levinasiano trilhou pelos caminhos da filosofia. Contudo, Lévinas se deixa conduzir pela sabedoria dos profetas bíblicos. E por esse caminho, há o ressoar do teológico. Uma teologia implicada na ética e desvencilhada da ontologia. O *amor à sabedoria* é subvertido em favor de um outro sentido do humano. Trata-se da *sabedoria do amor* que se expressa na epifania do rosto de outrem e mantém o sujeito inquieto e desejoso do Infinito.

Semelhante ao movimento bíblico que irrompe a partir da experiência vivida por Moisés, no episódio da *sarça ardente*, a Ética da Alteridade corresponde a uma ruptura radical, na qual o sujeito humano é instigado a um sair de si (êxodo) para abrir-se de forma hospitaleira ao próximo. O êxodo ético não significa apenas rompimento, mas também anúncio da ‘terra prometida’, que insufla o desejo de um humano aberto à acolhida de outrem.

Na epifania da *sarça ardente*, Moisés é envolto por uma inesperada manifestação de Deus que o conclama para assumir o projeto de libertação dos israelitas. Da mesma forma, antes que me dê conta, outrem já está diante de mim. E por este outro, há uma interpelação ética que me responsabiliza de forma intermitente. Trata-se de um êxodo em que o percurso do eu para o outro se apresenta sem a intenção da conquista, da dominação, da astúcia do convencimento.

O rosto é a gratuita epifania do outro que, para me aproximar dele, devo tirar as próprias sandálias. O *eu para o outro* é uma travessia que traduz o movimento ético implicado no itinerário levinasiano e que aflora como desafio para a condição humana contemporânea.

⁵⁷⁷ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 85.

3 TOTALIDADE E INFINITO: RAZÕES CULTURAIS CONTRASTANTES

A Cultura não é ultrapassamento, nem neutralização da transcendência; ela é, na responsabilidade ética e na obrigação para com outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. Pode-se chamá-la amor. Amor comandado pelo rosto do outro homem, que não é um dado da experiência e não vem do mundo.⁵⁷⁸

A Ética da Alteridade é a marca indelével que acompanha a trajetória de Lévinas. Tal marca é a expressão de um pensador que ousou estabelecer um contínuo diálogo entre duas grandes tradições culturais que perfazem a história da civilização ocidental. Inspirando-se na ‘sabedoria do amor’, sabedoria que foi sendo gestada no seio do povo hebreu, Lévinas vai questionar a cultura helênico-ocidental, quando nesta é o ‘amor à sabedoria’ que é proclamada como primordialidade. Acompanhando Rabinovich, entendo que o diálogo que Lévinas costura entre as duas tradições assume, simbolicamente, a postura de uma Jerusalém (sabedoria do amor) que questiona Atenas (amor à sabedoria).⁵⁷⁹ Por outro lado, é preciso ter presente que essa interpelação não nega a importância do pensamento grego, como transparece numa antiga controvérsia, fomentada pelo cartageno Tertuliano (155-222), no escrito *A prescrição contra os hereges*, segundo o qual a fé prescindiria do dado da razão.⁵⁸⁰ Ao contrário dessa dispensa à sabedoria grega, para Lévinas a Europa (cultura greco-ocidental) é a bíblia e os gregos. “Eu penso que a Europa são a Bíblia e os gregos, mas é a Bíblia também que são necessários os gregos”.⁵⁸¹

Somos partícipes de uma civilização chamada ocidental, que é complexa e recheada de nuances, e que não apareceu de uma hora para outra. Nem é possível reduzir sua

⁵⁷⁸ LÉVINAS, 1997, p. 239.

⁵⁷⁹ Cf. RABINOVICH, Silvana. Introdução. In: COSTA, 2000, p. 09.

⁵⁸⁰ Contrapondo os filósofos aos cristãos, Atenas a Jerusalém, Tertuliano defendia que, ‘depois de Cristo e dos evangelhos’, para o cristão, a fé era o suficiente. ANTISARI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990, v. 1, p. 425: “Tertuliano contrapõe os filósofos aos cristãos do seguinte modo: ‘Em seu conjunto, que semelhança pode-se perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante de fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o custódio da verdade?’ Tertuliano reafirma que Atenas e Jerusalém nada têm em comum, como também a Academia e a Igreja.” Em Tertuliano há uma incontornável cisão entre a sabedoria bíblica e a sabedoria filosófica.

⁵⁸¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 105.

compreensão numa única perspectiva. Porém, a interdição do rosto do outro parece ter sido uma constante. A história da civilização ocidental é uma história repleta de desencontros: guerra, opressão, escravidão, dominação, destruição. Mas, como entender esse processo civilizacional? Por outro lado, quando Lévinas interroga a cultura ocidental a partir da sabedoria bíblica, que pressupostos culturais estão aí presentes?

Ora, uma perspectiva assumida por essa tese consiste em sustentar que uma cultura ética, hospitaleira ao outro, ou uma cultura em que predomina a negação da alteridade são dinâmicas aprendidas. Nesse sentido, aproximo-me do posicionamento de Guimarães quando defende que uma cultura de paz ou uma cultura de violência condizem com noções pedagógicas. Então, o entendimento da paz como construção cultural e como processo pedagógico, segundo Guimarães, “leva-nos a superar uma certa compreensão abstrata e idealista, deixando de entendê-la como um ideal para um amanhã distante e colocando-a na ordem da agenda e da ação como uma tarefa ao nosso alcance”.⁵⁸²

Pois bem, antes de avançar para o tema da educação propriamente dito, tendo como critério hermenêutico o conceito de alteridade, nesse terceiro capítulo e, de certa forma, também no próximo, proponho uma análise de questões que dizem respeito à formação e à realidade cultural. Nesse estudo, há uma intenção subjacente, já assinalada, que consiste em evidenciar o papel da educação no processo formativo de uma determinada cultura, seja ela hospitaleira ou beligerante, diante da dimensão da alteridade.

Num entrecruzamento entre *totalidade* (amor à sabedoria) e *infinito* (sabedoria do amor), categorias que sinalizam, respectivamente, as tradições greco-ocidental (indo-europeia) e hebraica (semítica), adentrarei alguns meandros que perfazem interfaces culturais. Nessa tarefa, ao lado de Lévinas, busco aportes em Dussel (sexta e sétima seções). Além de ter pesquisado e refletido a formação da civilização ocidental, que caracteriza como “hermenêutica antropológico-ética dos gregos, semitas e cristãos”,⁵⁸³ Dussel dialogou, de forma profícua, com o pensamento de Lévinas, que resultou na ética da libertação latino-americana. Por isso, antes de adentrar na temática deste capítulo sobre a questão cultural, exponho algumas nuances que perfazem essa interface. É o próprio Dussel que esclarece:

Estávamos ministrando [primeiros anos de 1970] um curso de *ética ontológica* dentro da linha heideggeriana na Universidade Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), quando, em um grupo de filósofos descobrimos a obra de Emmanuel

⁵⁸² GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Um novo mundo é possível**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 13.

⁵⁸³ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 17. Esses estudos foram inicialmente desenvolvidos em *El humanismo helênico* (1962), *El humanismo semita* (1964), *El dualismo em la antropología de la cristiandad* (1968).

Lévinas, *Totalité et Infini* [sic]. *Essai sur l'Exterité*. A minha ética ontológica passou a ser, então, *Para uma ética de la liberación latinoamericana*.⁵⁸⁴

O ponto de partida da ética dusseliana é *Totalidade e Infinito*. Observando as obras de Dussel, de modo especial *Para uma ética da libertação latino-americana*, percebe-se claramente a mudança à qual o pensador se refere. Na primeira parte dessa obra, quando Dussel trabalha o tema do *Acesso ao ponto de partida da ética* (1973), o terceiro capítulo – *A exterioridade meta-física do outro* – apresenta a dimensão da alteridade como um importante conceito que a Filosofia da Libertação assume como um de seus referenciais.⁵⁸⁵

Não obstante minha intenção é pela convergência e não pela divergência, ao mencionar Dussel, é oportuno fazer aqui algumas ponderações. Em 1975, em decorrência da perseguição política sofrida na Argentina, Dussel emigra para o México. Diante da crescente miséria do continente latino-americano e o desejo de poder desenvolver uma crítica ao sistema capitalista, Dussel se volta de forma sistemática para o pensamento de Marx (1818-1883). Na percepção dusseliana, a Filosofia da Libertação estava precisando incorporar novos referenciais, pois o pensamento de Lévinas que mostrava a questão da irrupção do outro, questionando a totalidade vigente, não era suficiente para construir uma nova perspectiva, isto é, a libertação.

Para Dussel, o outro latino-americano não foi explicitado por Lévinas. Para o pensador argentino, Lévinas não “[...] pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras [...]”.⁵⁸⁶ Dussel afirma que é correta a crítica levinasiana à política enquanto expressão de uma estratégia de estado de guerra, de manipulação, enfim, de uma política tramada pela dinâmica da totalidade. Por outro lado, ainda no entender do pensador argentino, Lévinas teve dificuldade em reconstruir um sentido positivo e crítico libertador de uma nova política. Para Dussel, “la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos ¿‘cómo’ dar de comer al hambriento?, ¿cómo

⁵⁸⁴ DUSSEL, 1995, p. 17-18. Em relação a essa convergência, LÉVINAS, 1997, p. 162, declara: “conheci Dussel, que, em outros tempos, me citava muito, e que, agora, está muito mais próximo do pensamento político, até geopolítico. Além disso, conheci um grupo sul-americano muito simpático que elabora uma ‘Filosofia da Libertação’ – Scannone em particular. Tivemos, aqui, uma reunião, com Bernhard Casper [introdutor de Lévinas na Alemanha], um amigo professor de Teologia em Friburgo, e com filósofos católicos da América do Sul. Existe lá uma tentativa interessante de voltar ao espírito popular sul-americano e, ainda, uma grande influência de Heidegger na maneira, no ritmo do desenvolvimento, na radicalidade do questionamento. Estou muito feliz, orgulhoso mesmo, quando encontro eco nesse grupo. É uma aprovação de fundo. Quer dizer que outros também viram ‘isso’.”

⁵⁸⁵ Cf. DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana I**: acesso ao ponto de partida da ética. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Loyola, 1977b, p. 93.

⁵⁸⁶ DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986b, p. 196.

hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre [...]”.⁵⁸⁷ Daí sua conclusão, um tanto apressada:

Lévinas é o gênio da negatividade, porém, ele não pode articular uma arquitetônica *positiva* das mediações a favor do Outro. A fenomenologia deveria ser ‘mediada’ e ‘desenrolada’ por categorias de outras disciplinas epistêmicas [...]. A ‘anti-política’, como negatividade cética ou desconstrutiva, é fundamental. Porém, também é necessária a ‘política crítica’ ou a política de libertação construtiva, inovadora (tradução própria).⁵⁸⁸

Sem relativizar o valor da contribuição de Dussel quanto aos estudos sobre a formação de nossa cultura ocidental e, principalmente, da importância da Ética da Libertação, sua crítica ao pensamento levinasiano não procede. Dizer que Lévinas é o gênio da negatividade ou ainda afirmar que ele carece de categorias econômicas e políticas necessárias para propor uma comunidade política, parece-me que é uma leitura um tanto reducionista. Isto é, o pensador francês-lituano não se restringe à simples crítica, à atitude negativa diante de uma política atrelada à dinâmica da totalidade. Ao mesmo tempo em que mostra que o sujeito não pode ser pensado apenas em função da ontologia, Lévinas propõe o sujeito ético como aquele que cria e propõe novas possibilidades inter-humanas. Como diz Lévinas,

Nós vivemos em uma multiplicidade humana; fora do outro, há sempre um terceiro, e há o quarto, o quinto, o sexto... Estou, em minha responsabilidade exclusiva para com o um, pensando acerca dos outros, eu não posso negligenciar ninguém. É então que sou obrigado a pensar o outro sob um gênero, ou no Estado. É o fato de ser cidadão e não simplesmente uma alma.⁵⁸⁹

Apesar de abraçar o pensamento levinasiano como pedra de toque de sua Ética da Libertação, Dussel parece que não entendeu qual o alcance do próprio sentido da ética. A ética é sensibilidade, não indiferença, responsabilidade pela condição do outro. A ética é o fundamento da política e não ao contrário. A alteridade não é apenas um conceito, mas diz

⁵⁸⁷ DUSSEL, Enrique. ‘Lo político’ en Lévinas (hacia una filosofía política ‘crítica’). In: CHICO, David Pérez; RAMOS, Moisés Barroso (orgs.). **Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas**. Madrid: Trota, 2004, p. 275.

⁵⁸⁸ DUSSEL, 2004, p. 276: “*Lévinas es el genio de la negatividad, pero no puede articular una arquitectónica positiva de las mediaciones a favor del Otro. La fenomenología debía ser ‘mediada’ y ‘desarrollada’ por categorías de otras disciplinas epistémicas [...]. La ‘anti-política’ como negatividad escéptica o destructiva es fundamental, pero también es necesaria la ‘política crítica’ o la política de liberación constructiva, innovadora.*”

⁵⁸⁹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 110. A partir da ética, a epifania do rosto abre à humanidade, remetendo-me à dimensão pública ou política. No dizer de LÉVINAS, 2000b, p. 190, “tudo o que se passa aqui ‘entre nós’ diz respeito a toda a gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade.” Desse modo, ainda LÉVINAS, 2000b, p. 280, “a metafísica ou relação com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma do nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade”. Eis, portanto, na ética (metafísica), positivamente, o sentido da dimensão política.

respeito ao rosto que se manifesta diante de mim e pede-me acolhida. Ora, o dar de comer ao faminto, o fazer justiça ao oprimido, é uma questão que diz respeito concretamente a mim. É a partir da relação face a face que se coloca positivamente o critério de uma política inovadora. E como apontam Pansarelli e Piza, “a ética tem por si só um caráter transformador, de criação de maneiras de agir, e se esta ética tem como critério, como grau zero, *o outro*, essa transformação ultrapassa a transformação meramente semântica e estritamente teórica”.⁵⁹⁰

Conforme nos indica Fabri, “a responsabilidade pelo outro é o ponto de partida de toda interpelação e toda constituição e, enquanto tal, é o pressuposto de toda a cultura e de toda significação”.⁵⁹¹ Assim, pode-se responder a Dussel que a ética levinasiana suscita uma política condizente, em que o rosto do outro é a realidade que se apresenta como critério de toda práxis. E assim, possibilitar que a faminto se alimente, que a viúva tenha justiça, que o oprimido se liberte, implica minha infinita responsabilidade. É importante que se reprise, em Lévinas, o humano não é uma ideia, um conceito, mas concretamente um rosto que se apresenta na relação face a face, colocando em movimento a possibilidade de uma nova sociedade, que implica, necessariamente, a política, a economia, a educação, etc. E Dussel, ao propor sua *Ética da Libertação*, tem o mérito de pôr em movimento a condição da alteridade enquanto pressuposto do humano a partir da América Latina.

3.1 A questão da cultura e a ética

De acordo com o dicionário filosófico de Abbagnano, há duas acepções complementares para a noção de cultura. A primeira: cultura “significa a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento”; e a segunda: “indica o produto dessa formação, ou seja, o conjunto de modos de viver e de pensar cultivados, civilizados, polidos, que também costumam ser indicados pelo nome de *civilização*”.⁵⁹² E conforme Morin,

Diz-se justamente *a* cultura [comunidade humana em geral], diz-se justamente *as* culturas. A cultura é constituída pelo conjunto dos saberes, fazeres, regras, normas, proibições, estratégias, crenças, ideias, valores, mitos, que se transmite de geração em geração, se reproduz em cada indivíduo, controla a existência da sociedade e mantém a complexidade psicológica e social. Não há sociedade humana, arcaica ou moderna, desprovida de cultura, mas cada cultura é singular. Assim, sempre existe a cultura nas culturas, *mas a cultura existe apenas por meio das culturas*.⁵⁹³

⁵⁹⁰ PANSARELLI, Daniel; PIZA, Suze de Oliveira. Para uma ética concreta: considerações a partir de Dussel e Lévinas. In: SIDEKUM (org.), Antonio. **Interpelação ética**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003, p. 219.

⁵⁹¹ FABRI, p. 107.

⁵⁹² ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 225.

⁵⁹³ MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação futura**. 11. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2006, p. 56,

Pois bem, independentemente dessas diferentes acepções assinaladas, seja no seu sentido mais restrito ou mais amplo (civilização), ao fazer referência à questão cultural, busco compreendê-la no horizonte da alteridade levinasiana, a partir da qual o critério de análise é a ética que transcende o próprio dado da cultura. De acordo com Fabri, “em Levinas, a responsabilidade pelo outro é o ponto de partida de toda interpretação e de toda constituição e, enquanto tal, é o pressuposto de toda cultura de toda significação”.⁵⁹⁴

Certamente, o processo cultural traçado pela civilização ocidental tem muitos aspectos positivos e que engrandecem a genialidade humana. Porém, as constantes guerras, os campos de concentração, os genocídios, a miséria provocada pelo imperialismo político e econômico etc., põem em xeque os pressupostos dessa mesma civilização. A proposição que procuro descrever, à luz da Ética da Alteridade, é a de que a cultura do saber e da razão instrumental não é receptiva ao rosto do outro. Com efeito, trata-se de uma cultura que ressoa, em sentido filosófico, o caminho ulissiano. No dizer de Lévinas, “o itinerário da filosofia permanece sendo de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro.”⁵⁹⁵

Ora, na medida em que o principal objetivo dessa pesquisa consiste em tornar compreensível o conceito de alteridade e articulá-lo com a reflexão e prática educativa, é preciso levar em conta que a educação está intimamente conectada com a perspectiva cultural. A educação não acontece no vazio, mas no âmbito das sociedades humanas e, por isso, uma pretensa neutralidade não é viável. Reportando-me a Freire, quando diz que é preciso ter em mente que “[...] nenhuma prática educativa se dá no ar, mas num contexto, histórico, social, cultural, econômico, político [...]”;⁵⁹⁶ ou ainda, que “ninguém pode estar no mundo, com o mundo e com os outros de forma neutra”,⁵⁹⁷ entendo que a abordagem da questão cultural se faz necessária.

Por conseguinte, ao adentrar as nuances culturais, pretendo evidenciar que as diferentes expressões humanas são aprendizagens que acontecem nas interações que o ser humano estabelece a partir de seu contexto. Com isso, quero dizer, que uma cultura hospitaleira ou uma cultura avessa à alteridade são aprendizagens que perfazem a condição humana. Além disso, cada cultura, em geral, se organiza ao redor de um conjunto de costumes, representações, crenças, percepções, valores, conhecimentos, enfim, características

⁵⁹⁴ FABRI, 2007, p. 107.

⁵⁹⁵ LÉVINAS, 1993b, p. 43.

⁵⁹⁶ FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 20.

⁵⁹⁷ FREIRE, 2000a, p. 86.

que lhe são próprias e que a diferencia de outras culturas. E a cultura não é algo abstrato nem estático, pois ela é constituída pela dinamicidade das pessoas. De acordo com Laraia, “entender a lógica de um sistema cultural depende da compreensão das categorias constituídas pelo mesmo”.⁵⁹⁸ Em outros termos, consiste em indagar pelas lentes culturais que as pessoas utilizam para conceber a realidade circundante. A partir da Ética da Alteridade, haurida da sabedoria bíblico-talmúdica, a pergunta pela condição humana, na perspectiva da cultura, implica a manifestação do rosto do outro como referência de possíveis respostas. Questionar os pressupostos culturais, enfim, significa perguntar pela responsabilidade humana. “A *Torá* é dada na Luz de um rosto. A epifania do outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao outro.”⁵⁹⁹

A manifestação do outro à sensibilidade ética, como escreve o pensador francês-lituano, “produz-se, certamente, à primeira vista, de acordo com o modo pelo qual toda significação se produz. O Outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto do seu contexto”.⁶⁰⁰ Em outras palavras, a cultura é o palco onde a relação inter-humana acontece. E a ética se constitui no critério que permite julgar a própria cultura. Isso porque “antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação”.⁶⁰¹

Em sua irreduzível singularidade cada ser humano contribui para imprimir os traços de uma determinada cultura. Com efeito, é aqui que entra também a educação. No dizer de Freire, “toda prática educativa implica uma concepção dos seres humanos e do mundo”.⁶⁰² A educação, seja ela humanizadora ou desumanizante, insere-se num contexto cultural. Desta forma, implica-se a percepção da não neutralização da educação.⁶⁰³ Por conseguinte, quando Lévinas, em *Totalidade e infinito*, aproxima a pedagogia da demagogia, acusando-a de ser uma retórica violenta e injusta, à medida que não aborda outrem face a face,⁶⁰⁴ entendo que não seja possível prescindir de uma análise da própria cultura. A educação, quando atrelada a uma cultura de dominação, interpõe-se como ação que desfigura o sentido do humano.

A partir de Lévinas, há uma interpelação para que a proximidade com o rosto do outro nos guie pelos caminhos que perfazem nossa cultura ocidental, uma cultura que foi forjada a partir do *amor à sabedoria*, mas constantemente questionada pela *sabedoria do*

⁵⁹⁸ LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 93.

⁵⁹⁹ LÉVINAS, 2003c, p. 97.

⁶⁰⁰ LÉVINAS, 2003b, p. 50. Sobre a cultura como lugar do humano, remeto-me a FABRI, 2006, p. 92-124.

⁶⁰¹ LÉVINAS, 2003b, p. 57.

⁶⁰² FREIRE, 2002b, p. 51.

⁶⁰³ Cf. FREIRE, 2002b, p. 116.

⁶⁰⁴ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 57

amor. É nesse sentido que, inspirando-me nas categorias de *totalidade* e *infinito*,⁶⁰⁵ analiso a dinâmica que perfaz a cultura ocidental, caracterizada sobremaneira pela interdição da alteridade. Trata-se da cultura em que a relação com a alteridade se faz imanência, subjugação do outro ao eu. Na perspectiva levinasiana,

A cultura pode, primeiramente, ser interpretada – e esta é a dimensão privilegiada do Ocidente greco-romano (e sua possibilidade de universalização) – como intenção de retirar a *alteridade* da Natureza que, estranha e prévia, surpreende e marca a identidade imediata que é o *Mesmo* do eu humano. Daí surge o humano como o *eu* do ‘eu penso’, indo até a *consciência de si* e até a identidade *em si-mesma* do idêntico e do não-idêntico. [...] O saber seria, assim, a relação do homem com a exterioridade, a relação do Mesmo com o Outro, em que o Outro se encontra, finalmente, despojado de sua alteridade, se faz interior ao meu saber e sua transcendência se faz imanência.⁶⁰⁶

Ao propor a descrição de *ethos*⁶⁰⁷ culturais que possibilitaram ou dificultaram a fomentação da alteridade como princípio de humanização, entendo que isso não significa conceber os cenários de forma unívoca e determinista. As formas como cada tradição cultural buscou responder aos seus desafios são processos históricos entrecruzados por suas inúmeras contingências. Por isso, se na tradição semita é possível identificar uma cultura que favoreceu à dimensão da alteridade, isso não significa desconsiderar que situações totalitárias também estiveram ali presentes. Do mesmo modo, na tradição ocidental, se houve o domínio de uma postura cultural desfavorável e de negação da dimensão da alteridade, não se pode desconsiderar o sincero desejo humano em criar condições para uma vida mais digna.

O pensamento levinasiano fornece uma consistente chave de leitura para uma análise da dimensão cultural. Trata-se da “relação ética! Projeto de uma cultura que precede a política [...] Cultura da transcendência, apesar da excelência, pretensamente exclusiva da imanência que, no Ocidente, é tida como a graça suprema do espírito.”⁶⁰⁸ Assim contrapondo-se a cultura da imanência, da totalidade, da ontologia, Lévinas propõe “a epifania do rosto e a cultura como responsabilidade por outrem”⁶⁰⁹ como sentido de uma cultura ética, do face a face.

⁶⁰⁵ PELIZZOLI, 2002, p. 59. “O explosivo conceito de Infinito marca um avanço no pensamento levinasiano, no sentido de dar forma mais aguda às suas intuições críticas no seio de seu pensamento ético. Tais críticas apontam para uma ruptura no processo do Mesmo, na dinâmica da assimilação identificatório-egológica, na totalização pelo saber e poder; visam elevar a singularidade acima da egologia, e elevar a alteridade acima do plano ontológico unificante – intenções que acarretam a precedência da Ética em relação à Ontologia.”

⁶⁰⁶ LÉVINAS, 1997, p. 229-230.

⁶⁰⁷ O *ethos* indica o processo constitutivo de um povo, de uma comunidade. Cf. RUIZ, 2006, p. 129: “o universo de sentidos e símbolos que constituem o modo de ser e viver de um determinado sujeito é o que comumente denominamos de seu *ethos*. O *ethos* é a resultante histórica da criação humana. Ele, por sua vez, reflete o conjunto de sentidos, instituições, práticas e valores simbólicos de cada subjetividade histórica e de cada sociedade. [...] O *ethos* envolve o comportamento, as práticas, os valores, os costumes, os modos institucionais, as crenças, etc. [...] O *ethos* é, antes de mais nada, uma prática que institui valor para o mundo em que vive.”

⁶⁰⁸ LÉVINAS, 1997, p. 236.

⁶⁰⁹ LÉVINAS, 1997, p. 237.

Radicalizando sua forma de pensar, Lévinas subverte o prisma ontológico, propondo a Ética da Alteridade como sentido do humano. E por esse caminho, a perspectiva cultural também é assumida. É o que denota o autor quando explicita que a ética precede tanto a cultura no seu sentido civilizatório amplo, como numa expressão cultural específica, como a *Estética*. Ou seja, “[...] antes da Cultura e da Estética, a significação situa-se na ética, pressuposto de toda Cultura e de toda significação. A moral não pertence à Cultura: é ela que permite julgá-la, que descobre a dimensão da altura.”⁶¹⁰ Daí que a manifestação do rosto indica “[...] a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética”.⁶¹¹

Trata-se de pensar a “cultura ética em que o rosto de outrem – o do absolutamente outro – desperta na identidade do eu, a incessível responsabilidade pelo outro homem e a dignidade do eleito”.⁶¹² Em outras palavras, na medida em que a ética aduz o humano como altura do ser, a cultura também é inquirida em termos éticos. A ética apresenta a singularidade do rosto humano, sobretudo o rosto do outro, enquanto critério que questiona as diversas dimensões culturais. A epifania de cada pessoa desborda a pretensão de postular a absolutização do dado cultural.

Nem as coisas, nem o mundo percebido, nem o mundo científico possibilitam alcançar as normas do absoluto. Como obras culturais, são banhadas pela história. Mas as normas da moral não são embarcadas na história e na cultura. Nem sequer são ilhas que daí emergem, pois elas tornam possível toda significação, inclusive cultural, e permitem julgar as Culturas.⁶¹³

Em Lévinas, a pretensão de neutralidade parece não se coadunar. Trata-se de um pensador que assume sua condição judaica. Sua proposta está impregnada por traços semíticos. Judaísmo e filosofia estão mutuamente implicados. Todavia, não se confundem. É um diálogo sem sobreposição. Em suas palavras, “eu separo bem nitidamente esses dois tipos de trabalhos: eu mesmo tenho dois editores, um que publica meus textos ditos confessionais, outro que publica meus textos ditos puramente filosóficos. Eu separo as duas ordens”.⁶¹⁴

⁶¹⁰ LÉVINAS, 1993b, p. 57.

⁶¹¹ LÉVINAS, 1993b, p. 59.

⁶¹² LÉVINAS, 1997, p. 238.

⁶¹³ LÉVINAS, 1993b, p. 59. O despertar para a condição ética no seio da cultura, das organizações políticas, do Estado, cf. LÉVINAS, 1997, p. 248-249, acontece pela presença das ‘vozes proféticas’, as quais “significam provavelmente a possibilidade de imprevisíveis bondades de que ainda é capaz o Eu, na sua unicidade anterior a todo gênero ou libertado de todo gênero. Elas são audíveis, às vezes, nos gritos que sobem dos interstícios da política e que, independentemente das instâncias oficiais, defendem os ‘direitos humanos’; às vezes, nos cantos dos poetas; às vezes, simplesmente na imprensa e nos lugares públicos dos Estados Liberais, onde a liberdade de expressão tem grau de primeira liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor”.

⁶¹⁴ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 103.

Para se fazer entender, Lévinas opta pela filosofia, o logos grego. Mas é na tradição bíblica que busca o sentido de sua hermenêutica ética. Deslocando-se constantemente pelos caminhos grego e hebraico, como observa Pelizzoli, o autor em questão *assume uma tensão linguística*, ou seja, “[...] opera com o que está aquém não só do nível empírico, mas que envia à viabilidade das condições de possibilidade do saber racional humano não restringindo às neutralidades filosóficas e transcendentais”.⁶¹⁵

A saída – evasão do ser – que se protocolava já nos primeiros escritos “*em face do outro*”,⁶¹⁶ no contexto de *Totalidade e infinito*, eclodirá na alteridade ética como intermitente desejo que fecunda a subjetividade, abrindo-a para “um tempo infinito e descontínuo”. Fecundidade esta que “liberta o sujeito da sua facticidade [...]; retira ao sujeito o último vestígio da fatalidade, permitindo-lhe ser outro”.⁶¹⁷ É movimento ético que desborda o âmbito da cultura imbricada no paradigma do ser. Esse movimento *para além do ser*, o qual foi anunciado e explicitado por Lévinas como perspectiva de um existir ético, tem seu sentido haurido “na bondade do ser para outrem, na justiça”.⁶¹⁸

A transcendência ética denota um movimento do mesmo em direção ao outro. Movimento que é suscitado a partir de uma experiência que extrapola a lógica tradicional. A ética não é apenas uma dimensão do ser como propunha a tradição ontológica. O *humanismo do outro homem* que se configura na Ética da Alteridade, implica um deslocamento para além do jogo do ser ou não ser, ressituaando outra forma de conceber os processos culturais. Trata-se de uma cultura ética em que o rosto humano é acolhido em sua singularidade imprescindível. Enfim, cultura ética calcada na *sabedoria do amor a serviço do amor*.⁶¹⁹

3.2 A cultura como criação humana

Consultando diversos autores de diferentes perspectivas, verifica-se a compreensão comum de que o ser humano tem sua existência significada no horizonte cultural, porém sem desconexão com o processo da vida biológica. Assim, por exemplo, Maturana e Varela observam que “não há descontinuidade entre o social, o humano e suas raízes biológicas”.⁶²⁰ Próximo deles, Capra, a partir do paradigma sistêmico, propõe que o ser humano, mesmo com toda sua especificidade e complexidade que o diferenciam dos demais seres vivos, não é um

⁶¹⁵ PELIZZOLI, 2002, p. 159.

⁶¹⁶ LÉVINAS, 1998a, p. 112.

⁶¹⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 281.

⁶¹⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 281.

⁶¹⁹ Cf. LÉVINAS, 2003a, p. 243.

⁶²⁰ MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. São Paulo: Palas Athena, 2004, p. 33.

solitário artesão que tece a vida a seu bel prazer, pois, a humanidade também compõe interdependentemente a “*teia da vida*”⁶²¹. Do mesmo modo, Boff, dirá que “o ser humano e a sociedade sempre estabeleceram uma relação com o meio ambiente. O ser humano provém de um longo processo biológico”⁶²². Ou seja, cada ser humano nasce inserido na concretude circundante, a partir da qual estabelece inter-relações. Compreender que a pessoa tem um componente biológico e uma história sócio-político-cultural significa assumir o entendimento que a vida humana não é apenas um conceito, uma ideia, mas uma realidade concreta.

Porém, isso não significa determinismo, nem prerrogativa para justificar uma determinada condição humana. Os condicionamentos não são barreiras intransponíveis, mas situações-limites que desafiam a capacidade humana para que encontre respostas de superação de tais limites. É a partir da realidade concreta que o ser humano cria as possibilidades de realização. À medida que transcende ao mundo natural, o ser humano cria um horizonte que lhe é todo peculiar. Transcendendo ao universo da natureza, o humano transforma o mundo. E transformando o mundo, transforma-se a si mesmo. No dizer de Ruiz, “o mundo se transforma num imenso caleidoscópio de valorações, práxis, funções, crenças, filosofias, tecnologias, instituições, estruturas e relações”⁶²³. Ou seja, o ser humano cria a cultura. A criação da cultura faz do humano um ser excepcional em meio ao contexto da natureza. “Nossa vida não se restringe ao mero subsistir, pois a dimensão humana da vida nos projeta na procura do sentido para o existir transformando a subsistência em existência”⁶²⁴.

A criação da cultura pressupõe a interação entre os seres humanos que compartilham determinados significados existenciais. Na relação face a face, surge a dimensão da linguagem. No dizer de Lévinas, “a linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem [...]. [A linguagem] abole a propriedade inalienável da fruição”⁶²⁵. A linguagem cria, entre eu e o outro, um mundo comum. Assim, a linguagem é a condição da própria cultura.

Antes de ser expressão de signos gramaticais, a linguagem, na perspectiva ética, é expressão de um rosto que se manifesta. A simples aparição do rosto, já é expressão. O rosto

⁶²¹ Referência a CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2001, p. 230: “A origem de nosso dilema reside na nossa tendência para criar as abstrações de objetos separados, inclusive de um eu separado, e em seguida acreditar que elas pertencem a uma realidade objetiva, que existe independentemente de nós. Para superar nossa ansiedade cartesiana, precisamos pensar sistemicamente, mudando nosso foco conceitual de objetos para relações. [...] Para recuperar nossa plena humanidade, temos de recuperar nossa experiência de conexão com toda a teia da vida. Essa reconexão, ou religação, *religio* em latim, é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda.”

⁶²² BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 20.

⁶²³ RUIZ, 2006, p. 32.

⁶²⁴ RUIZ, 2006, p. 33.

⁶²⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 63.

se manifesta e comunica o sentido do humano. No entendimento de Lévinas, “a manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por trás de sua forma, uma abertura na abertura”.⁶²⁶ A linguagem é a expressão da própria cultura em que se articula o encontro inter-humano. Por isso, concordando com Castor Ruiz, “o outro se manifesta (epifania da alteridade) na forma de linguagem. A linguagem se articula como cultura e sociedade, ambas são desdobramentos da alteridade humana que precedem o ser da subjetividade”.⁶²⁷

Ao lado da linguagem, como expressão do *homo culturalis*, está a capacidade humana de representar o mundo sentido e percebido. A representação indica a capacidade humana em imaginar e criar um mundo diferente do contexto chamado ‘natural’. A representação é o mundo da imaginação (criatividade) humana. Conforme observa Ruiz, “a representação impulsiona o ser humano para uma experiência re/flexiva através da qual se pode voltar sobre si mesmo quanto sobre o mundo em que vive”.⁶²⁸ Essa capacidade em criar sentido para a vida, possibilita a transformação do próprio ser humano e do mundo circundante. E mais, a capacidade de representação possibilita a historicidade, a percepção da finitude e, por outro lado, a exigência da infinitude. De acordo com Ruiz, a representação “[...] introduz a consciência da criação histórica e faz do ser humano o único ser do planeta que, ao criar o mundo em que vive, se recria a si mesmo dentro dos condicionamentos históricos que o perpassam”.⁶²⁹

Pois bem, é nesse horizonte de percepção cultural, que a existência humana é significada. A cultura não é uma realidade neutra, mas responde às formas como o ser humano percebe e vive sua existência. O ser humano cria cultura. Por isso, tornar a coexistência humana uma realidade em que cada pessoa seja dignificada, pressupõe criar novas formas de convivência cultural. A paz não é simplesmente ausência de conflitos bélicos e de guerras. A paz, como ensina a sabedoria bíblica (cf. Is 32.17), pressupõe a justiça. E ao lado da justiça, pode-se acrescentar a esperança, a solidariedade, enfim, o cuidado com a vida que se desenrola em suas diversas dimensões planetárias.

Em linguagem levinasiana, a utopia de um novo mundo possível se incrusta no acolhedor despertar humano para a alteridade que se abre no rosto de outrem. Movimento de êxodo, um sair de si como bem oferecido ao próximo. É nessa perspectiva de utopia que

⁶²⁶ LÉVINAS, 1993b, p. 51.

⁶²⁷ RUIZ, Castor. Emmanuel Levinas, alteridade e alteridades: questões da modernidade e a modernidade em questão. In: FARIAS; FABRI; SOUZA, 2008, p. 136.

⁶²⁸ RUIZ, 2006, p. 37.

⁶²⁹ RUIZ, 2006, p. 37.

comungo com a inquietação de Pivatto, quando aponta a urgência de ordenar esforços prospectivos, no intuito de criar condições para uma nova sociedade mais humana, processo este no qual a educação está implicada:

Na atual crise de educação e moral é preciso olhar para frente, a humanização é prospectiva e não retrospectiva. O que desacredita as morais tradicionais, as religiões na expressão corrente, inclusive a maioria das teorias científicas sobre o lugar do homem no universo e na sociedade, é que elas olham para o passado. [...] A ameaça atômica, as guerras em curso, os crimes quotidianos nos mostram brutalmente dia após dia que falta o essencial, isto é, o essencial que consiste em ordenar todos os nossos esforços, atividades, teorias e ciências para o homem novo que todos nós temos de criar em nós e tentar suscitar nos outros, gerando uma nova comunidade-sociedade humanizadas.⁶³⁰

A constituição de uma sociedade mais humana, que na Ética da Alteridade se apresenta como uma tarefa urgente, não surge por acaso. Para sujeitos educados numa sociedade alérgica à manifestação do diferente, deparar-se com a linguagem que expressa o apelo ao *humanismo do outro homem*, incita uma mudança de mentalidade. E nesse itinerário de mudança, seja ele de forma progressiva ou mais radical, a educação constitui uma dimensão imprescindível. Uma cultura de paz passa por processos educativos. E isso significa também entender que a violência e a guerra resultam da maneira como nossa sociedade foi se organizando. Como observa acertadamente Guimarães, “há uma produção cultural de violência e da guerra nos processos cotidianos da sociedade, uma espécie de currículo oculto, baseado no paradigma bélico que nos educa para a violência”.⁶³¹

Nesse contexto de uma sociedade difusora de violência e que perpassa os diversos âmbitos da vida societária, como meios de comunicação social, escola, família, organizações políticas, etc., é preciso repensar os pressupostos que regem os processos educativos. Trata-se, com efeito, de passar de uma educação incutida na dinâmica da ontologia da totalidade para uma perspectiva educativa implicada no paradigma da alteridade. E a ética se apresenta como critério fundamental. Para além do discurso, a introdução do princípio ético na vida cotidiana das pessoas, como afeição do mesmo pelo rosto do próximo, remete necessariamente para o âmbito da educação, seja ela formal ou informal.

A sensibilidade pelo outro é um ensinamento que se funda na razão ética. É encontro face a face e hospitaleiro. Tal é o princípio ético que deve pautar as relações inter-humanas e possibilitar a formação de uma cultura da justiça, da paz, da esperança, enfim, da humanização libertadora. Assim sendo, falar em cultura é referir-se a um conjunto de significados que perfazem as interações humanas. No dizer de Lévinas,

⁶³⁰ PIVATTO, Pergentino (org.). **Ética: crise e perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 264.

⁶³¹ GUIMARÃES, 2004, p. 11.

Uma cultura [...] não é um conjunto de curiosidades arqueológicas em que um sentimento de piedade conferiria, pela sua própria virtude, um valor e um atrativo. Uma cultura é um conjunto de verdades e de formas que respondem às exigências da vida espiritual e da vida sem mais. Porém, somente podem responder na medida em que envolvem a história e estão presentes nas inteligências (tradução própria).⁶³²

Pensar a cultura e, por extensão, a educação, na dinâmica que irrompe a partir da ética, implica no reconhecimento de que o outro pode me ensinar. E o outro, aqui, é também o outro em suas diversidades culturais. Nas palavras de Fabri, “[...] outrem é aquele que ensina, que põe em questão minha boa consciência, bem como a importância que atribuo ao meu próprio mundo sociocultural, às minhas ideias”.⁶³³ E por esse caminho, abre-se a possibilidade de questionar uma cultura que se interpõe como modelo para as demais. É esta possibilidade que conduz “[...] o francês a aprender o chinês, em vez de o considerar bárbaro (quer dizer, desprovido das verdadeiras virtudes da linguagem), a preferir a palavra à guerra”.⁶³⁴

A cultura, na perspectiva ética, desborda um mundo que se faz palavra no encontro face a face. Palavra esta que é ensinamento e possibilita o reconhecimento da dignidade do outro. Enfim, perspectiva de uma cultura que se abre para o “olhar do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu só posso reconhecer dando ou recusando, livre de dar ou de recusar, mas passando necessariamente pela mediação das coisas”.⁶³⁵ Consequentemente, abre-se a perspectiva do ser humano desencadear uma humanização conectada com *toda a teia da vida*.

3.3 A sabedoria do amor para uma cultura ética

Trato, nesta sessão, refletir e explicitar que a sabedoria bíblica que reveste a ética levinasiana, não se estatela no dogmatismo e nem numa ética de receitas, mas viabiliza uma consistente aproximação da cultura ocidental, ao mesmo tempo crítica e propositiva. Daí a possibilidade de uma ‘razão do Infinito’ inspirando a utopia da ‘sabedoria do amor’. A Ética da Alteridade indica um caminho de fidelidade à sabedoria bíblico-talmúdica como critério de revisitação da dimensão cultural. Trata-se de um caminho que aporta para a minha responsabilidade ética para com o próximo. É caminho que me faz mais humano com o outro. E esse modo de proceder e pensar, revela-se pertinente para um profícuo diálogo com as diferentes perspectivas culturais, pois, como escreve o autor francês-lituano, entende-se que

⁶³² LÉVINAS, 2004, p. 259-260: “Una cultura [...] no es un conjunto de curiosidades arqueológicas a las que un sentimiento de piedad conferiría, por su propia virtud, un valor y un atractivo. Una cultura es un conjunto de verdades y de formas que responden a las exigencias de la vida espiritual y de la vida sin más. Pero sólo pueden hacerlo en la medida en que envuelven la historia y están presentes en las inteligencias.”

⁶³³ FABRI, 2007, p. 78.

⁶³⁴ LÉVINAS, 1993b, p. 40.

⁶³⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 63.

“as Sagradas Escrituras não significam pelo relato dogmático da sua origem sobrenatural ou sagrada, mas pela expressão do rosto do outro homem antes de a si mesmo ter conferido uma atitude ou posição que elas esclarecem”.⁶³⁶

Nas diversas feições culturais que traduzem a condição humana, tais como ciência, economia, política, educação, teologia, o pensador francês-lituano as repensa a partir da Ética da Alteridade. E este viés se fundamenta na sabedoria hebraica. Escutar a voz de Israel significa acolher o rosto do outro como óptica ou critério hermenêutico. Ora, diante dessa perspectiva, desdobra-se a indagação pelo alcance do pensamento bíblico enquanto critério de análise da própria cultura e, por extensão, à educação sobre a qual me debruçarei de forma direta nos dois últimos capítulos.

A hermenêutica filosófica de um lado e a hermenêutica bíblica do outro constituem o entroncamento por onde Lévinas revisita a cultura ocidental. Mantendo a tensão dialógica entre as sabedorias grega e hebraica, o primado da razão ontológica é questionado. Esse posicionamento crítico não resvala pelo caminho da niilidade, em que o sentido do humano estaria à deriva. A abordagem levinasiana, como observa Chalier, implica o esforço de “[...] avivar a memória de outra fonte do razoável que não a da racionalidade grega, aquela que oriunda dos profetas, vela pela promessa da vinda do humano”.⁶³⁷

Entretanto, importante frisar que a racionalidade grega não é ignorada ou simplesmente condenada. O texto bíblico por si só não é suficiente para tornar inteligível a sabedoria que emerge da Sagrada Escritura. Não há, em Lévinas, a pretensão de demonstrar ou provar algo pelos versículos bíblicos, mas testemunhar o rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão como condição do humano.⁶³⁸ De modo específico, a filosofia se apresenta como o lugar onde o sentido do humano, haurido da fonte hebraica, acede à linguagem da coerência. Ao mesmo tempo em que assume sua condição de ser um pensador judeu, em relação a isso, Lévinas é veemente: “[...] protesto contra essa fórmula quando se entende por isso alguém que ousa fazer aproximações entre conceitos baseados unicamente sobre a tradição e os textos religiosos sem dar-se ao trabalho de passar pela crítica filosófica”.⁶³⁹

⁶³⁶ LÉVINAS, 2000a p. 111.

⁶³⁷ CHALIER, 1993, p. 29.

⁶³⁸ Cf. LÉVINAS, 1993b, p. 103, “nós outros ocidentais, da Califórnia aos Urais, nutridos que somos de Bíblia ao menos tanto quanto que de pré-socráticos – não seremos nós estrangeiros ao mundo, mais uma maneira que não deve nada à certeza do *cogito*, que, depois de Descartes, exprimiria o ser do ente? Estranheza ao mundo que o fim da metafísica não consegue dissipar. Não estaremos nós diante do não-sentido (non-sens) que se infiltra num mundo onde, até então, o homem era não somente pastor do ser, mas eleito para si mesmo? ou ser que a estranheza derrota ou defecção da identidade estará a confirmar a eleição humana: a minha – para servir, mas a do Outro para si mesmo? Os versículos bíblicos não têm aqui função de dar provas, mas dão testemunho de uma tradição e de uma experiência.”

⁶³⁹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 102.

Para *além do versículo*, há um constante dizer que evoca o enigma prefigurado na *sarça ardente*. Para além da letra, “[...] a escritura é sempre prescrição e ética, palavra divina que me ordena e me destina ao outro, escritura santa antes de ser texto sagrado” (tradução própria).⁶⁴⁰ A Bíblia é palavra – *sabedoria de amar* – que manifesta o vestígio de Deus no rosto do próximo. Antes de se converter em mero documento, a Escritura interpela minha responsabilidade pelo Outro. “Cabe perguntar-se se o livro enquanto livro, antes de converter-se em mero documento, não é a modalidade sob a qual o dito se expõe à exegese e à chama, e onde o sentido, imobilizado nos caracteres, já rasga a textura que o sustenta” (tradução própria).⁶⁴¹

Como num aparente paradoxo, há na linguagem bíblica a manifestação de uma palavra que contém mais do que revela conter. “Dignidade profética da linguagem, capaz de significar sempre mais do que o disse” (tradução própria).⁶⁴² Anúncio no finito do Infinito, como enigma que se insinua sem se deixar prender pelo dito. Ou ainda, ideia de Deus no rosto humano que excede enigmaticamente do sentido anunciado pelos versículos:

Porque os rígidos contornos dos versículos que se retiram das escrituras têm um sentido óbvio que é ao mesmo tempo enigmático. Exigem uma hermenêutica chamada a extrair, da significação que se desprende imediatamente da proposição, novas significações apenas insinuadas. Porém, estas são, por sua vez, enigmáticas e também devem ser interpretadas. Em busca de novos ensinamentos, a hermenêutica retorna inumeráveis vezes sobre os versículos já interpretados, porém inesgotáveis. Assim, a leitura das Escrituras se reinicia incansavelmente: a revelação se perpetua (tradução própria).⁶⁴³

Os textos da Sagrada Escritura apresentam novas significações, possivelmente antes apenas insinuadas, que se desprendem enigmaticamente de antigas interpretações. Anterior à letra impressa sobre tábuas, pergaminhos ou papéis, há a revelação da palavra que transcende as aparentes evidências. Para além do versículo, há a manifestação de rostos que desborda a frivolidade do mero discurso. A leitura das Escrituras enseja a comunicação de um enigma que clama no rosto do próximo. É a revelação do Infinito como sabedoria solicitando minha responsabilidade pelo outro.

⁶⁴⁰ LÉVINAS, 2006b, p. 13: “[...] *la escritura es siempre prescripción y ética, palabra divina que me ordena y me destina al otro, escritura santa antes de ser texto sagrado*”.

⁶⁴¹ LÉVINAS, 2006b, p. 170: “*Cabe preguntarse si el libro en tanto que libro, antes de convertirse en mero documento, no es la modalidad bajo la cual lo dicho se expone a la exégesis y la llama, y donde el sentido, inmovilizado en los caracteres, rasga ya la textura que lo sostiene.*”

⁶⁴² LÉVINAS, 2006b, p. 12: “*Dignidad profética del lenguaje, capaz de significar siempre más de lo que dice*”.

⁶⁴³ LÉVINAS, 2006b, p. 11: “*Porque los rígidos contornos de los versículos que se recortan en las escrituras tienen un sentido obvio que es a la vez enigmático. Exigen una hermenéutica llamada a extraer, de la significación que se desprende inmediatamente de la proposición, nuevas significaciones apenas insinuadas. Pero estas son a su vez enigmáticas y también deben de ser interpretadas. En busca de nuevas enseñanzas, la hermenéutica vuelve innumerables veces sobre los versículos ya interpretados, pero inagotables. Así, la lectura de las Escrituras se reinicia incansablemente: la revelación se perpetúa.*”

“Contração do Infinito na Escritura. [...] Maravilha da inspiração, em que o homem escuta absorto seus próprios enunciados, aos quais já lê e interpreta. Inspiração em que a palavra humana é já escritura” (tradução própria).⁶⁴⁴ Essa é a mensagem que a sabedoria bíblica manifesta à humanidade de forma indistinta. Para além dos fatos históricos e contingenciais, os textos bíblicos testemunham e mantêm viva a experiência de um povo que hauriu o sentido do humano na noção do Deus revelado no rosto do outro. A manifestação de Deus no rosto do próximo retumba no ‘não matarás’ ou na positividade do mandamento que solicita amar o estrangeiro, a viúva, o órfão como a mim mesmo.

O amor a Deus no rosto do próximo, conforme descreve o texto de Levítico 19.13-14, implica no pedido que Deus faz pela boca de Moisés: “não oprimirás o teu próximo, nem o roubarás: o salário do operário não ficará contigo até a manhã seguinte. Não amaldiçoarás um mudo e não porás obstáculos diante de um cego, mas temerás o teu Deus. Eu sou Iahweh”. Portanto, temer a Deus é, no fundo, temer pela condição do próximo. Para além de um temor que significaria o medo provocado por uma ameaça de um poder divino que pairaria sobre a humanidade, o temor a Deus significa antes a preocupação pela condição do outro. Em palavras levinianas, “temor a Deus que se manifesta concretamente como preocupação com o outro homem. Temor que testemunharia a presença de Deus” (tradução própria).⁶⁴⁵

A abordagem da cultura, tendo como horizonte a sabedoria do ‘livro dos livros’, não se dissipa no mero discurso inosso ou na imposição de prescrições dogmáticas. A Bíblia é uma polissemia de rostos. O escutar a Palavra de Deus significa despertar para a responsabilidade ética. Anterior ao amor à sabedoria, manifesta-se a *sabedoria do amor a serviço do amor* como sentido do humano.

Para além de uma preocupação especulativa e meramente teórica, a sabedoria do amor é uma razão imbuída pelo desejo do Infinito em mim, isto é, desejo de hospitalidade e acolhida ao próximo. Experiência que questiona a feliz espontaneidade do eu. Deparar-se com o rosto do outro é ser provocado para sair da própria terra e ir ao encontro de quem me chama, sem pretensão de abarcá-lo na minha mesmidade. A via que se abre no seio bíblico é a sabedoria do amor: ‘ama o teu próximo como a ti mesmo’.⁶⁴⁶ Trata-se de um caminho que não se fundamenta na razão autônoma, mas na relação ética do face a face.

⁶⁴⁴ LÉVINAS, 2006b, p. 12: “*Contracción de Infinito en la Escritura. [...] Maravilla de la inspiración, en la que el hombre escucha absorto sus propios enunciados, a los que ya lee e interpreta. Inspiración en la que la palabra humana es ya escritura.*”

⁶⁴⁵ LÉVINAS, 2006b, p. 150: “*Temor a Dios que se manifiesta concretamente como preocupación por el otro hombre. Temor que testimoniaría la presencia de Dios.*”

⁶⁴⁶ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 106: “Há na *Bíblia*, por certo, toda uma vida ritual, ela é provavelmente não menos essencial, e é preciso interpretá-la, mas o traço fundamental da *Bíblia* é o fato dela colocar o outro

A fidelidade à palavra dos profetas revela o significado da utopia do humano em que o meu ser é consagrado ao outro. Racionalidade pautada pela Ética da Alteridade e que se concretiza na responsabilidade infinita pelo outro. E cada próximo, inclusive o mais próximo de todos, é sempre um forasteiro que vem a mim e clama por hospitalidade.

3.4 Pelo caminho da razão semita

Os antigos textos da literatura hebraica guardam ensinamentos de vida que não significam apenas curiosidades, mas, sobretudo, um significado ético que Lévinas anuncia no prólogo de *Difícil Liberdade*. “A fome de outro – seja apetite carnal ou fome de pão – é sagrada; somente a fome de um terceiro põe limites a esse direito; o único materialismo mau é o nosso. Esta desigualdade primeira, talvez, define o judaísmo” (tradução própria).⁶⁴⁷ Aí está o porquê do esforço levinasiano empreendido para resgatar os antigos textos de tradição judaica.

De certa forma, a perseguição nazista reforçou o movimento de diversos grupos judaicos que já se empenhavam pela volta às suas fontes. No decorrer da quase bimilenar diáspora, além da perda de sua referência nacional – simbolizada na destruição do segundo templo de Jerusalém (70 d.C.) –, os judeus foram olvidando sua identidade ligada à Escritura. Perseguidos ou apenas tolerados, os judeus espalharam-se por diversos recantos da Europa. Aqui e acolá, havia grupos que buscavam viver suas tradições, muitas vezes, por opção ou forçados, em ambientes fechados (guetos). “Um semelhante estilo de vida não só chega prematuramente ao judaísmo como estatuto de museu, mas também traiçoa sua essência profunda” (tradução própria).⁶⁴⁸

Já a partir da Revolução Francesa, com a proclamação da tolerância religiosa, os judeus foram paulatinamente conquistando seus espaços. Entretanto, a possibilidade da emancipação judaica teve seus efeitos colaterais. O processo de assimilação à cultura iluminista significou um acelerado abandono das próprias tradições. Na Europa Ocidental, o

como que em relação comigo, ou, antes, a afirmação de meu ser como que consagrado a outrem: ‘Tu não matarás’ ou ‘Tu amarás o estrangeiro’ ou ‘Tu amarás o teu próximo como a ti mesmo’, ‘como a ti mesmo’ é muito importante e se junta ao ‘Tu amarás o estrangeiro’, porque ‘Tu amarás o teu próximo como a ti mesmo’ significaria, a rigor, que o apego a mim é o apego fundamental e que, de tempo em tempo, é necessário projetá-lo sobre outrem, e é por isso que ‘Tu amarás o estrangeiro’ é tão importante – dito 36 ou 46 vezes – é tão importante quanto o ‘Tu amarás o teu próximo como a ti mesmo’. Todo o resto é uma ética de comportamento no que diz respeito a outrem, em diversos graus, diversas alturas”

⁶⁴⁷ LÉVINAS, 2004, p. 84: “*El hambre de otro – ya sea apetito carnal o hambre de pan – es sagrado; sólo el hambre de un tercero pone límites a ese derecho; el único materialismo malo es el nuestro. Esta desigualdad primera define quizás al judaísmo.*”

⁶⁴⁸ LÉVINAS, 2004, p. 238: “*Un estilo de vida semejante no sólo lleva prematuramente al judaísmo al estatuto de museo, sino que traiciona su esencia profunda.*”

judaísmo ficou reduzido a algumas práticas particulares ou a recordações de família, lembrando pouco da sua originalidade.

O processo de emancipação e assimilação à cultura europeia, não foi de todo negativo. Muitos judeus deixaram de viver à margem dos acontecimentos e da vida social. “A inteligência judia brilhava cada vez mais como uma luz no fórum, na Universidade, nas artes e nas letras, no Parlamento, nos corpos constituídos, na indústria e no comércio; corajosa no exército, audaciosa no poder” (tradução própria).⁶⁴⁹ Por conseguinte, o ingresso na cultura ‘iluminada’ também implicou na incorporação de valores totalitários aí contidos. Trata-se, da ‘tentação da tentação’: o mundo da razão sem alteridade, que retomarei mais adiante.⁶⁵⁰

A participação de judeus nos movimentos sociais e de libertação, bem como na luta pelos direitos humanos e justiça social, mesmo distantes da tradição da sinagoga e sem que o explicitassem, denota a ética que emerge da sabedoria dos profetas. Por outro lado, a mensagem contida na tradição bíblico-talmúdica não deveria ser simplesmente abandonada.⁶⁵¹ Porque pertencer ao judaísmo, implica, sobretudo, assumir o caminho espiritual que se abre no rosto do outro. Apenas intuição e vontade não expressam a amplitude do infinito que se vislumbra na perspectiva ética.

O infinito apenas se oferece ao olhar moral; não é *conhecido*, está em *sociedade* conosco. O princípio com os seres que começa com esse ‘Não matarás’, não se conforma ao esquema de nossas habituais relações com o mundo: sujeito cognoscente ou consagrado a absorver seu objeto como um alimento, necessidade que se satisfaz. Não volta ao ponto de partida, transformando-se em contentamento, em gozo de si, em conhecimento de si. Inaugura o caminho espiritual do homem. Uma religião, para nós, não teria que se situar em outra via que não fosse essa (tradução própria).⁶⁵²

A originalidade do judaísmo está em testemunhar que a relação religiosa é uma relação ética. “Na relação ética, o outro se apresenta enquanto absolutamente outro, porém esta radical alteridade constitui a nota original do judaísmo” (tradução própria).⁶⁵³ Por isso, a retomada dos ensinamentos dos antigos textos se interpunha como uma tarefa urgente que

⁶⁴⁹ LÉVINAS, 2004, p. 237-238: “*La inteligencia judía brillaba con una luz cada vez mayor en el foro, la Universidad, las artes y las letras, en el Parlamento, en los cuerpos constituidos, la industria y el comercio; intrépida en el ejército, audaz en el poder.*”

⁶⁵⁰ Cf. item 8, deste capítulo.

⁶⁵¹ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 91.

⁶⁵² LÉVINAS, 2004, p. 97: “*El infinito solo se ofrece a la mirada moral: no es conocido, está en sociedad con nosotros. El comienzo con los seres que comienza con ese ‘No matarás’, no se conforma al esquema de nuestras relaciones habituales con el mundo: sujeto cognoscente o consagrado a absorber su objeto como un alimento, necesidad que se satisface. No vuelve al punto de partida, transformándose en contentamiento, en goce de sí, en conocimiento de sí. Inaugura el camino espiritual del hombre. Una religión, para nosotros, no tendría que ubicarse en otra vía que no fuera esa.*”

⁶⁵³ LÉVINAS, 2004, p. 108: “*En la relación ética, el otro se presenta a la vez como absolutamente otro, pero esta alteridad radical constituye la nota original del judaísmo.*”

Lévinas tomou para si. De certa forma, o processo de assimilação foi contido pela influência de judeus provenientes do Leste europeu, como da Lituânia, terra natal de Lévinas. As diversas escolas rabínicas espalhadas pela Europa Oriental foram fundamentais para o movimento de retomada da espiritualidade hebraica.

Lévinas é um sobrevivente das agruras padecidas durante as circunstâncias da Segunda Guerra Mundial. Além da humilhação passada como prisioneiro de guerra, com exceção de sua esposa e filha, sofreu a dizimação de sua família. Desse modo, como judeu, nosso autor sofreu na pele a condição de pertencer a um povo que, em diversos momentos da história, foi julgado como escória e indesejado a tal ponto que, sob o totalitarismo nazi-fascista, seis milhões de judeus foram chacinados.

As feridas que se abrem nessas circunstâncias não cicatrizam de forma tão simples. A crise pós-guerra que se abateu de modo específico sobre a Europa – com marolas em contexto global –, outrora palco de idealismos humanitários ou modelo civilizatório, prefigura um contexto de perplexidade e de difícil compreensão. É diante desse cenário que a Ética da Alteridade foi costurada. Depois da guerra e da libertação do cativo, ao lado dos estudos estritamente filosóficos, Lévinas passou a dedicar esforço para pesquisar a tradição judaica contida na Escritura hebraica e nos textos talmúdicos. Obra publicada em 1963 e revista anos mais tarde, *Difícil liberdade* contém diversos ensaios que abordam a temática do judaísmo. Sem adentrar nos nuances desses escritos, destaco o fato de Lévinas desenvolver uma percepção que identifica, na condição judaica, a condição de todos os seres humanos.

‘Não matarás!’ é o mandamento ético que realça a gravidade da possibilidade da violação do rosto do outro. “O rosto, enquanto rosto, é inviolável; esses olhos absolutamente desprotegidos, a parte mais nua do corpo humano, oferecem, entretanto, uma resistência absoluta onde se expressa a tentação do assassinato” (tradução própria).⁶⁵⁴ Por isso, fatos que questionam a sanidade humana, como o holocausto ou as bombas sobre Hiroshima e Nagasaki, responsabilizam a humanidade como um todo.

O Holocausto traz uma lição para toda a humanidade.⁶⁵⁵ É nessa perspectiva que Lévinas parece ter absorvido e compreendido o sofrimento que viveu na difícil circunstância

⁶⁵⁴ LÉVINAS, 2004, p. 94-95: “*El rostro, en cuanto a él, es inviolable; esos ojos absolutamente desprotegidos, la parte más desnuda de cuerpo humano, ofrecen sin embargo una resistencia absoluta donde se inscribe la tentación del asesinato.*”

⁶⁵⁵ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a, p. 236: “Hoje, mais do que em qualquer outra época, o Holocausto não é uma propriedade privada (se é que já foi) – nem dos que o perpetraram, para serem punidos; nem de suas vítimas diretas, para reivindicarem uma simpatia especial, favores ou indulgência em nome de sofrimentos passados; nem de suas testemunhas, em busca de redenção ou certificados de inocência. *A importância atual do Holocausto está na lição que ele traz para toda a humanidade.*” Cf. também MORIN, Edgar. **O mundo moderno e a condição judaica**. Rio de Janeiro: Bertrand

da Segunda Guerra. O holocausto prescreve a responsabilidade humana pela sua história. Sobretudo, quando seres humanos continuam impingindo diversas formas de sofrimentos sobre os outros. Para o autor, é “como se tivéssemos que fazer frente a esse Terceiro Mundo devastado pela miséria; como se toda a espiritualidade da terra não estivesse incluída no gesto de alimentar; [...] de sofrer pela fome do próximo” (tradução própria).⁶⁵⁶

Ao tomar a alteridade como critério de sua práxis, o sujeito assume outra forma de conceber a vida. O encontro com o outro não é movido por uma obstinação ou carência pessoal, como ocorre na odisséia de Ulisses. Mas é um encontro ético que se apresenta como responsabilidade pelo outro, um amor sem eros, movimento que responde ao clamor do rosto que se aproxima. “A consciência é a urgência de uma destinação, levando ao outro e não um eterno retorno a si. [...] Movimento para o outro que não retorna ao seu ponto de origem como para aí retorna o divertimento incapaz de transcendência.”⁶⁵⁷ Esse é o sentido da eleição do povo judeu que não é concessão de privilégio, mas eleição que remete ao sujeito humano que se pauta pela razão ética:

No sofrimento e na morte de seis milhões de judeus – dos quais um milhão de crianças – revelou-se a inexpiável danação de nosso século: o ódio pelo outro homem. Revelação ou apocalipse. Século de guerras mundiais e dos campos de extermínio, dos totalitarismos e dos genocídios, do terrorismo e da tomada de reféns, de uma razão que se converte em perigo atômico, de um progresso social que se inverte em stalinismo. Mas é em Auschwitz que se reúne, de todas as maneiras e continuará em ebulição até o fim dos tempos, o sangue que – de Guernica ao Camboja – inunda a terra. Mais uma vez, Israel terá sido chamado, como na *Bíblia*, a testemunhar por todos, em sua Paixão, a morrer a morte de todos e a ir até o fim da morte.⁶⁵⁸

Anterior às expressões culturais, há a revelação do rosto do próximo. Não importa nação, raça, confissão religiosa. Todas as vítimas do ódio pelo outro humano, provocado pelo mesmo anti-semitismo, ressoam no solo árido do deserto, caminho do êxodo vivido pelos antigos semitas, como interpelação que invoca a responsabilidade humana, sobretudo a minha, pelo outro. O rosto do sofridor irrompe como urgência ética que interpela minha tranquila consciência. Em Lévinas, mesmo quando trata de questões especificamente judaicas, sua prospecção é o humano que extrapola a especificidade. E isso, nosso autor demonstra de

do Brasil, 2007b, p 169, quando comenta sobre os desdobramentos da atrocidade nazista: “[...] a consciência de pertencer a uma linhagem minoritária, rejeitada, humilhada, perseguida. Mas essa particularidade, no âmago da cultura humanista, deixa de ser particularista: pelo contrário, ela nos torna sensíveis à humilhação, à rejeição, à perseguição que sofrem os negros, os árabes, os ciganos, e mais amplamente a todas as ofensas feitas ao indivíduo no grupo a que pertence.”

⁶⁵⁶ LÉVINAS, 2004, p. 84: “*Como si tuviéramos que oponer algún frente a ese Tercer Mundo devastado por la miseria; como si toda la espiritualidad de la tierra no estuviera contenida en el gesto de alimentar; [...] de sufrir por el hambre del prójimo.*”

⁶⁵⁷ LÉVINAS, 2003c, p. 98.

⁶⁵⁸ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 30.

forma eloquente na epígrafe de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, quando, ao lado da memória (em grifos hebraicos) que faz a seu pai, sua mãe, seu irmão, seu sogro e sua sogra, todos vitimados pelo nazismo, declara:

À memória dos seres mais-próximos dentre os seis milhões de assassinados pelos nazistas, ao lado do milhões e milhões de humanos de todas as confissões e todas as nações, vítimas do mesmo ódio do outro homem, do mesmo anti-semitismo (tradução própria).⁶⁵⁹

O holocausto sofrido pelos judeus se interpõe como um acontecimento extremo, cuja lembrança remete para as situações de violência que são cometidas contra a vida de outros seres humanos. A rememoração do que aconteceu nos campos de concentração nazistas ecoa no rosto de cada próximo, interditando a minha intenção de assassinar. Nesse eco, há a manifestação do Infinito. Deus intercede pelo injustiçado: “ver um rosto, é já escutar: ‘não matarás’. E escutar: ‘justiça social’. E tudo o que quer que possa escutar de Deus, que é invisível, deve ter-me vindo pela mesma e única voz” (tradução própria).⁶⁶⁰ Perante o sofrimento do outro, estou como que diante da *sarça ardente*, interpelado a assumir uma responsabilidade inaudita. Eis o significado de uma humanidade que a sabedoria bíblica anuncia como *bem além do ser*.

3.5 O encontro de judeus e cristãos na ética

O Deus bíblico não se enquadra na lógica da ontologia. Por isso, como declara na nota preliminar de uma de suas principais obras (*Autrement...*), Lévinas se propõe pensar Deus descontaminado do ser. “Porém, *entender a um Deus não contaminado pelo ser*, é uma possibilidade humana não menos importante e não menos frágil que a de *arrancar o ser esquecido* no que teria caído dentro da metafísica e da ontologia” (tradução própria).⁶⁶¹ Assim, o autor reflete a questão do sentido de Deus que vem à ideia na relação ética. Relação que a sabedoria bíblica traduz na linguagem do amor dedicado ao próximo.

Lévinas evoca a infinita responsabilidade do ser humano diante das catástrofes protagonizadas pela própria humanidade. Num de seus comentários talmúdicos, ele expressa

⁶⁵⁹ LÉVINAS, 2003a, p. 7: “A la memoria de los seres más-prójimos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas la confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo.”

⁶⁶⁰ LÉVINAS, 2004, p. 95: “Ver un rostro, ya es escuchar: ‘no matarás’. Y escuchar: ‘justicia social’. Y todo cuanto puedo escuchar de Dios, que es invisible, debe haberme venido por la misma y única voz”.

⁶⁶¹ LÉVINAS, 2003a, p. 42. “Pero entender a un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que la de arrancar el ser olvido en el que habría caído dentro de la metafísica y la ontoteología.”

que “a injustiça social e todas as formas de exploração não seriam senão o eufemismo do assassinato”.⁶⁶² E um alerta mais duro, dirigido de modo especial aos cultos privados, no mesmo texto, é lançado nas seguintes palavras: “Atenção para a paz do culto privado! Atenção para os sonhos numa sinagoga vazia! [...] Não procurar refúgio na paz artificial das sinagogas e das igrejas!”.⁶⁶³ Ora, o culto privado, que se isola das questões que afligem a humanidade, está em consonância com a cultura ensimesmada e narcísica.

O seguimento ao Altíssimo está intimamente ligado à vida cotidiana, sobretudo na relação com o próximo. A autenticidade religiosa não aliena as pessoas, mas, ao contrário, torna-as livres e independentes. Aproximar-se do Deus bíblico significa opor-se à idolatria e lutar contra os deuses que a sociedade elege para justificar a escravidão e a subserviência humana. Daí o ateísmo como possibilidade de quebrar essa dinâmica religiosa:

É uma grande glória ao Criador ter criado um ser que o afirma, após tê-lo duvidado e negado nos prestígios do mito e do entusiasmo; é uma grande glória para Deus ter criado um ser capaz de buscá-lo ou de escutá-lo ao longe, a partir da separação, a partir do ateísmo (tradução própria).⁶⁶⁴

O momento do ateísmo possibilita questionar certos costumes sacralizados pela própria sociedade,⁶⁶⁵ os quais acabam entranhando numa dinâmica que produz a cultura da morte de Deus e a cultura da morte do humano. Com efeito, a responsabilidade ética lembra que o sofrimento com que um ser humano aflige ao outro não tem desculpas. “Condenar um inocente – ou mesmo condenar um culpado sem provas – é uma falha da qual não se escapa nem pelo túmulo”, sentencia o autor.⁶⁶⁶ Lévinas critica as tradições religiosas quando reduzem a religião a um culto privado e anacrônico. Nesse sentido, Ribeiro Júnior comenta que “o cristianismo se apoia numa concepção do *amor de Deus* que desculpabiliza o homem do mal praticado contra o outro homem. Ele apresenta um Deus que é conivente com a injustiça”.⁶⁶⁷ Ou seja, Deus, reduzido à imagem e semelhança das necessidades do ser humano, foi usado para justificar as ações que são próprias da realidade humana.

A teologia cristã, à medida que se aproximou da filosofia grega e se distanciou da sabedoria da tradição bíblica, fez de Deus uma caricatura dos deuses míticos. A

⁶⁶² LÉVINAS, 2001a, p. 188.

⁶⁶³ LÉVINAS, 2001a, p. 189.

⁶⁶⁴ LÉVINAS, 2004, p. 105: “*Es una gran gloria para el Creador Haber creado un ser que lo afirma después de haber dudado de él y de haberlo negado en los prestigios del mito y el entusiasmo; es una gran gloria para Dios la de haber creado un ser capaz de buscarlo o de escucharlo desde lejos, a partir de la separación, a partir del ateísmo.*” Sobre o significado levinasino de ateísmo, nesta tese, cf. 1.12.

⁶⁶⁵ Cf. BUCKS, 1997, p. 45: “O sagrado é intocável. Pelo mito, determinadas realidade de nosso mundo se tornam intocáveis como, por exemplo, certos costumes, a autoridade, o Estado, o destino etc.”

⁶⁶⁶ LÉVINAS, 2001a, p. 56.

⁶⁶⁷ RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 190.

Transcendência do Deus Bíblico, enquanto Alteridade que manifesta seu vestígio no rosto de outrem e inquire pela minha responsabilidade ética – “Caim, o que fizeste com o teu irmão?” –, é impingida por um caráter idolátrico. Deus é atrelado à categoria do ser. Em outras palavras, “o Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência [...]”.⁶⁶⁸

A felicidade humana, postergada para um paraíso sobrenatural, foi desconectada da vida justa em sociedade. As ações de violência e injustiça cometidas contra o rosto do próximo são abonadas por um Deus condescendente, que desculpabiliza o injusto mediante rituais de perdão. O próprio nome de Deus foi invocado para justificar atrocidades que são de responsabilidade humana. De certa maneira, entendo que está aí um dos principais questionamentos que o pensador francês-lituano dirige ao cristianismo. “As igrejas cristãs se instalaram nesta distinção e inauguraram um academiscismo do espiritual em que a vida interior se desprende de todas as responsabilidades” (tradução própria).⁶⁶⁹

Apesar dessa contradição destacada, a própria experiência do holocausto acabou despertando uma nova consciência histórica que muitos cristãos e judeus partilham. Detrás do dogma cristão e da visão cristã da história, os judeus descobriram a coragem e a caridade das pessoas (tradução própria).⁶⁷⁰ O caminho espiritual que se abre, tanto na experiência judaica como na cristã, coincide na ética. E a percepção de que a fome do outro é sagrada, implica numa tarefa irrecusável: possibilitar que essa fome de pão possa ser saciada. Assumir essa responsabilidade significa consagrar-me ao serviço do próximo, com todos os riscos que isso comporta.

A dura experiência sob o regime nazista impulsionou uma nova consciência entre judeus e cristãos. A solidariedade que inúmeros cristãos ofereceram aos judeus perseguidos atestou “um novo período nas relações judaico-cristãs”.⁶⁷¹ O encontro entre as duas tradições despertou para a emergência ética, particularmente diante das situações de pobreza:

A experiência nazista implicou, para muitos judeus, o contato fraterno com pessoas cristãs que lhes ajudaram de todo coração, Quer dizer, que arriscaram tudo pelos

⁶⁶⁸ LÉVINAS, 1998b, p. 229.

⁶⁶⁹ LÉVINAS, 2004, p. 240-241: “*Las iglesias cristianas se instalaron en esta distinción e inauguraron un academicismo de lo espiritual donde la vida interior se desprende de todas las responsabilidades*”.

⁶⁷⁰ LÉVINAS, 2004, p. 192: “*Detrás del dogma cristiano y de la visión cristiana de la historia, los judíos descubrieron el coraje y la caridad de las personas.*”

⁶⁷¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 114.

judeus. Ante ao crescimento do Terceiro Mundo, essa recordação segue sendo preciosa. (tradução própria).⁶⁷²

O núcleo de intersecção entre o judaísmo e o cristianismo, independentemente de suas diferenças confessionais, pode ser sintetizado no mandamento do amor. Amar o pobre, o estrangeiro, o órfão e a viúva – portanto, sujeitos que estão excluídos dos círculos conaturais – expressa o sentido que faz o humano ser mais humano. Condição que extrapola particularidades e aponta a relação face a face como paradigma civilizatório. Escutar a voz de Israel é repercutir a experiência de uma vida espiritual empapada pela liturgia ética.

A responsabilidade ética clama pela justiça. Esse é sentido do humano que brota do horizonte bíblico e que tanto o judaísmo como o cristianismo oferecem para a humanidade. Assim sendo, a contribuição judaico-cristã à humanidade não está na vivência de uma religiosidade fechada. Nem na prática de rituais intimistas, calcados em dogmas, muitas vezes condescendentes com as injustiças que permeiam a sociedade. Pois, uma ‘vida espiritual’ que se liga ao sagrado, sem se importar com o pão e a carne no dia-a-dia de cada ser humano, é um espiritualismo que, na verdade, propaga a violência.⁶⁷³

Da mesma forma, também é contraditória uma espiritualidade que concebe a maldade humana como sendo algo do místico e que seria abonada mediante rituais. Ora, uma vida espiritual, pautada pela ética, repercute a indagação dirigida a Caim: ‘o que fizeste a teu irmão?’ Trata-se de uma sensibilidade ética que aponta para a responsabilidade do ‘eis-me aqui!’, sem desculpas. “*No matarás* não é, então, uma simples regra de conduta. Aparece como o mesmo princípio do discurso e da vida espiritual” (tradução própria).⁶⁷⁴

As questões polêmicas que envolvem a relação entre judaísmo e cristianismo e que são apontadas por Lévinas são diversas. No entanto, é pertinente dizer com Lévinas que “quando queremos estabelecer as diferenças [entre cristãos e judeus], dizemos banalidades (falta-vos isto... falta-vos aquilo...!)”.⁶⁷⁵ É na responsabilidade para com o outro, particularmente por aquele que é despojado de sua dignidade, que o caminho espiritual judeu-cristão tem implicação:

Cito sempre, quando falo a um cristão, Mateus 25: a relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação com outrem, escuto a Palavra de Deus. Não é metáfora, não

⁶⁷² LÉVINAS, 2004, p. 84: “*La experiencia nazi implico para muchos judíos el contacto fraterno con personas cristianas que les aportaron todo su corazón, es decir, que arriesgaron todo por ellos. Ante el crecimiento del Tercer Mundo, ese recuerdo sigue siendo precioso.*”

⁶⁷³ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 92-93.

⁶⁷⁴ LÉVINAS, 2004, p. 95: “*No matarás no es entonces una simple regla de conducta. Aparece como el principio mismo del discurso y de la vida espiritual.*”

⁶⁷⁵ LÉVINAS, 1991, p. 42.

é só extremamente importante, é verdadeiro ao pé da letra. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus.⁶⁷⁶

São de Lévinas essas palavras: “diz-se: o rosto do outro. Mas acerca do rosto do próximo afirmo o que o cristão diz provavelmente do rosto de Cristo”.⁶⁷⁷ Desse modo, quando Lévinas questiona o pensamento ocidental e propõe a Ética da Alteridade como outra forma de perceber a vida, a tradição cristã pode perguntar-se pelo rosto de Jesus de Nazaré que foi sendo apresentado ao longo de sua história. A fé cristã nasceu no seio judaico e paulatinamente foi incorporando conceitos oriundos da tradição greco-ocidental.

Nesse processo, o cristianismo foi moldando um rosto de Jesus, talvez distante de um rosto feito menino, envolto em faixas e deitado numa manjedoura porque não tinha lugar para hospedagem. No lugar de um rosto de Jesus muitas vezes concebido a partir de uma fé intimista e egocêntrica e, por isso, visto como um Jesus milagreiro, todo-poderoso, enclausurado nos templos, redescubra-se o rosto de Jesus vivo que se revela no rosto do ‘esfarrapado’, na fé de uma comunidade peregrina e que convida os homens e mulheres de boa vontade a lutarem pela causa da libertação dos injustiçados. E lutar pela justiça do outro é viver a relação ética proposta pelo pensamento levinasiano.⁶⁷⁸

Na ética, o judaico e o cristão comunicam a sabedoria do amor. E esse saber, Lévinas o experienciou na prática. Quando tudo parece banal e inumano, eis a linguagem profética que expressa o humano:

Recordo uma visita que, nos começos da guerra, tive ocasião de fazer à igreja de Santo Agostinho, em Paris, por ocasião de uma cerimônia religiosa [...]. Ali, num pequeno canto da igreja, encontrava-me parado próximo de um quadro que representava Ana conduzindo a Samuel ao templo. Recordo, todavia, esta impressão de retornar momentaneamente ao humano, à mesma possibilidade de falar e ser escutado que, então, emocionou-me. Emoção apenas comparável com aquela que sentira durante os longos meses de detenção fraterna, num Frontslag na Bretanha, com os prisioneiros norte-africanos; aquela emoção que, num Stalag, na Alemanha, senti quando, sobre a tumba de um camarada judeu que os nazistas queriam enterrá-lo como um cão, um sacerdote católico, o padre Chesnet, recitou orações que eram, no sentido absoluto do termo, orações semitas (tradução própria).⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ LÉVINAS, 1997, p. 151.

⁶⁷⁷ LÉVINAS, 1991, p. 44.

⁶⁷⁸ LÉVINAS, 1991, p. 45: “A minha fórmula de ‘Deus que vem à ideia’ exprime a vida de Deus. Descida de Deus! Em alemão, é melhor ainda: *wenn Gott fällt uns ein* (quando Deus nos cai sob o sentido). Isto vem de encontro ao que dizíamos [...] sobre afinidade. É talvez por esse motivo que o Vaticano II convida judeus e cristãos a infirmarem-se mutuamente sobre as suas doutrinas. Como se nesse diálogo houvesse mais frutos a esperar do que a luta de um pela conversão do outro.”

⁶⁷⁹ LÉVINAS, 2004, p. 101: “*Recuerdo una visita que en los comienzos de la guerra tuve ocasión de hacer a la iglesia de San Agustín, en París, en oportunidad de una ceremonia religiosa [...] Allí, en un pequeño rincón de la iglesia, me encontraba ubicado cerca de un cuadro que representaba a Ana llevando a Samuel al templo. Recuerdo todavía esta impresión de retornar momentáneamente a lo humano, a la posibilidad misma de hablar y ser escuchado que me embargó por entonces. Emoción sólo comparable con aquélla que sentía durante los*

Aí está, portanto, o testemunho de uma sabedoria que se revela na interpelação pela responsabilidade ética que aproxima judaísmo e cristianismo. No rosto do próximo, há um clamor que se interpõe como prioridade às preocupações particulares. O clamor do outro é o grito que ressoa da sabedoria haurida na tradição bíblica e que, portanto, judeus e cristãos compartilham. Por isso, na intersecção do rosto do outro, o encontro mais frutífero, como expressão da fraternidade humana, consiste em afirmar o diálogo que conduz a ambos, cristãos e judeus, pelo caminho da Ética da Alteridade.

3.6 O *ethos* semita como fomentação de uma antropologia da alteridade

É na relação face a face que o sentido do humano acontece. Deparar-me com o rosto do outro, significa um despertar para além de um conceito, de uma ideia, de um simples pensar no outro. A epifania do outro, na relação ética, tem um significado que ultrapassa o contextual. Estar diante do outro, é simplesmente estar face a face, na nudez do seu rosto. “A nudez do rosto é um despojamento sem nenhum ornamento cultural – uma absolução (*absolution*) –, um desprendimento de sua forma no seio da produção da forma”.⁶⁸⁰ Trata-se da sabedoria que nasce no seio do *ethos* semita e que, nos parágrafos que seguem, será colocado em evidência.

Se para a sabedoria grega a racionalidade ontológica é o que conta, na sabedoria hebraica prevalece a experiência do ser estrangeiro: “eu sou um estrangeiro na terra, não escondas de mim teus mandamentos” (Sl 119.190). Dessa experiência de ser forasteiro, decorre uma percepção antropológica em que a aproximação do outro é bem-vinda. Antes mesmo que eu tome consciência, estou obsedado pelo próximo que vem a mim sem que lho solicitasse. Trata-se de uma antropologia que os povos semitas teceram a partir da experiência vivida no deserto e que, em Lévinas, revelou-se na Ética da Alteridade.

Os semitas eram povos que estavam em constante deslocamento pelo deserto. Remontando aproximadamente 200 séculos a.C., estão os povos semitas – os *beduínos* do deserto. Acádios, cananeus, babilônicos, assírios, arameus, hebreus e, por último, os árabes, são os principais povos que constituem o *ethos* semita. Não se pode esquecer que, de certa forma, a cultura cristã tem aí suas raízes. Esses povos, de acordo com a pesquisa de Dussel, “procedentes do deserto arábico invadem a partir de tal exterioridade as zonas baixas da

largos meses de detención fraterna en un Frontslag en Bretaña, con los prisioneros nor-africanos; a aquélla que, en un Stalag, en Alemania, sentí cuando sobre la tumba de un camarada judío que los nazis querían hacer enterrar como un perro, un sacerdote católico, el padre Chesnet, recitó plegarias que eran, en el sentido absoluto del término, plegarias semitas.”

⁶⁸⁰ LÉVINAS, 2003b, p. 51. Do mesmo modo, LÉVINAS, 1998b, p. 136.

Mesopotâmia, toda a Meia-Lua (isto é, a área que une esta região com a Síria, nas costas do Mediterrâneo oriental) até o vale do Nilo”.⁶⁸¹

A originalidade do povo hebreu, acostumado com as duras lidas do deserto, não está em termos militares, na destreza bélica. A experiência de luta para os hebreus não se constitui tanto na desenfreada luta pela dominação de povos circunvizinhos, expansão territorial, mas na luta pela libertação de jugos opressivos e buscar viver de forma mais digna, enfim, por um chão para viver (Terra Prometida). Por isso, no entender de Dussel, “os clãs nômades que domesticaram o camelo originaram uma experiência do *ser* muito mais complexa do que a do indo-europeu, e que explica a realidade histórica”.⁶⁸² Com efeito, os beduínos do deserto, em suas idas e vindas, viviam a singular experiência do encontro *face-a-face*:

Para os semitas, a partir de sua dura vida do deserto que era atravessado por suas caravanas de camelos de oásis em oásis, o ser é ‘o ouvido’, o novo, o histórico, o que é procriado a partir da liberdade. A posição primeira é o ‘face-a-face’ de um beduíno que na imensidade do deserto divisa outro homem; é necessário saber esperar que a distância se faça proximidade para poder perguntar ao recém-chegado: ‘– Quem és?’ Seu rosto curtido pelo sol, o vento de areia, as noites frias e a vida áspera do pastor nômade, é a epifania não do ‘outro eu’, mas do ‘Outro’ homem sem comum semelhança com todo o vivido pelo até esse instante do face-a-face.⁶⁸³

De certa forma, a fome, provocada por carestia e seca, gerava constantes imigrações das tribos pré-hebraicas. Muito parecido com o que ocorre, nos dias de hoje, nas regiões mais pobres do Brasil, como no Nordeste, onde muitos retirantes procuram os grandes centros urbanos, em busca de melhores condições de vida. No caso dos antigos semitas, a própria literatura bíblica relata fatos dessa natureza, como por exemplo, a mudança de Abraão para o Egito (Gn 12.10) e, mais tarde, seus descendentes, Jacó e sua família (Gn 46.1-7), farão o mesmo. Esses hebreus, apertados pela fome, provavelmente emigraram em busca de sobrevivência.

Como demonstra a pesquisa de Dussel, os *beduínos* do deserto não foram preponderantemente povos expansionistas. Os árabes, já na era cristã, quando o foram, viviam a experiência das cruzadas promovidas pela cristandade europeia. Mesmo para entender os atuais conflitos que envolvem judeus, árabes e cristãos, é preciso ter presente até que ponto a cultura formada a partir da lógica da ontologia greco-ocidental não impregnou o mundo que se formou ao redor do *ethos* semítico. De acordo com Casali, “[...] o mundo semita [hebraico,

⁶⁸¹ DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana III**: erótica e pedagógica. São Paulo: Loyola, 1977c, p. 41.

⁶⁸² DUSSEL, 1977c, p. 41.

⁶⁸³ DUSSEL, 1977c, p. 42.

cristão ou muçulmano] também construiu sua ontologia. Terminou por identificar também o ser com o sistema vigente, a cidade terrestre com a cidade de Deus”.⁶⁸⁴

O deserto é um lugar cuja oscilação climática varia de forma drástica, sem falar das tempestades de areia. Ao redor do meio-dia, o sol a pino, a temperatura é elevada e, na madrugada, baixíssima. Por isso, os antigos beduínos se deslocavam ao alvorecer ou no crepúsculo, quando a sensação térmica estaria mais agradável.⁶⁸⁵ Quando não podiam seguir viagem, era preciso buscar abrigo nas tendas. Com efeito, a tenda indica lugar de intimidade e, ao mesmo tempo, acolhimento ao forasteiro. E na intimidade da tenda privilegia-se a atitude da escuta.⁶⁸⁶ Por isso, interpreta Dussel:

A *fysis* (a natureza), o deserto, não é o que possa significar para o homem sua oposição originária. O homem semita nasce e cresce não na ‘lógica da Totalidade’ (homem-natureza), mas na ‘lógica da Alteridade’ (rosto do homem diante do rosto do Outro, livre). O sagrado, o divino nunca é a *fysys*, a Totalidade, mas ‘o Outro’, o inominado, a Exterioridade, o nada como a liberdade incondicionada da ‘pessoa’ (*prósopon* significa ‘rosto’). A luz só ilumina um rosto sem desvelar seu mistério. O mistério do outro se revela por sua palavra exigindo justiça.⁶⁸⁷

No horizonte semita, a intersubjetividade se estabelece como condição que faz a pessoa ser mais humana. A experiência no deserto é vivida a partir da lógica da exterioridade e da mística do outro e não na lógica e racionalidade da totalidade. A experiência originária dos povos semitas é o do *face-a-face*,⁶⁸⁸ isto é, da pessoa diante de outra pessoa. “O homem

⁶⁸⁴ CASALI, Alípio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org.). **Ética e a filosofia da libertação:** Festschrift Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1995, p. 237. Para um entendimento do atual conflito entre judeus e palestinos, remeto-me a SALEM, Helena. **O que é a questão Palestina.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 10-11, segundo a qual, “apesar da violência e profundidade que caracterizam hoje conflito árabe-israelita no Oriente Médio, ele tem raízes muito recentes, no início deste século. ‘Primos’ na origem, ambos semitas, os povos árabe e judeu mantiveram ao longo da história relações de harmonia. Inclusive durante a ocupação árabe da Península Ibérica (711-1492), os judeus conheceram um período de liberdade e florescimento cultural naquela região. [...] Não há qualquer fundamento nos argumentos que pretendem explicar o conflito violento de hoje entre árabes e judeus do ponto de vista religioso ou pseudo-racial. Trata-se de uma questão essencialmente política, gerada por fatores políticos, sociais e econômicos bastante precisos. Mas concretamente, pode-se afirmar que a disputa entre os árabes e judeus começou com o advento do sionismo e a implantação sionista na Palestina”.

⁶⁸⁵ OROFINO; MAZZAROLO; SCHLAEPFER, 2004, p. 43: “[...] as caravanas de beduínos faziam-se com a ‘cara e a coragem’, e precisavam saber com clareza da existência de água nos caminhos e às vezes de alimentos e pousadas. O tempo das viagens não era cronometrado. Tudo se fazia de acordo com as circunstâncias. Muitas viagens eram longas, mas a demora não era vista como tempo perdido.”

⁶⁸⁶ Nesse sentido, vale lembrar a simbologia presente em Ex 33.7, em que Deus, no contexto da Aliança, solicita a Moisés para que armasse uma tenda fora e longe do acampamento da comunidade e que, segundo esse relato, foi chamada de ‘Tenda da Reunião’. A finalidade desta tenda estava reservada para aqueles que desejassem dialogar com Deus, na intimidade. De acordo com a interpretação de LÉVINAS, 2006b, p. 128, a tenda era o lugar em que Moisés recebia quem tinha perguntas ou problemas de ordem pessoal.

⁶⁸⁷ DUSSEL, 1977c, p. 42.

⁶⁸⁸ DUSSEL, 1977b, p. 114: “‘Face-a-face’ (em hebraico *panín el-panín*, na tradução grega dos Setenta: *enópios enopíoi*) é uma reduplicação habitual em hebraico que indica o máximo de comparação: o supremo. ‘Face-a-face’ significa a proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou

semita situa na origem a posição do face-a-face: homem diante da mulher, pai diante de filho, irmão diante de irmão, habitante diante de peregrino que é preciso hospedar.”⁶⁸⁹

O encontro da pessoa com a outra pessoa é a possibilidade de fomentar uma sensibilidade acolhedora e pacífica. O *face-a-face* ou, ainda, o *boca-a-boca* oferece uma relação inter-humana vivida na proximidade, na espontaneidade, na ternura. “Uma pessoa é pessoa só quando está ante outra pessoa ou pessoas”.⁶⁹⁰ No entanto, a proximidade se faz a partir da epifania do outro. É um aproximar-se que me interpela e me abre para novas possibilidades. Trata-se do movimento do Infinito que se abre no rosto do outro e que introduz uma fissura na ordem ontológica.

O rosto do outro não pode ser abarcado pelos esquemas particulares. Retomando aos escritos de Lévinas, “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. [...] A expressão que o rosto introduz no mundo desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o poder de poder”.⁶⁹¹ A manifestação do rosto me comunica e me convida para uma forma de relação que não faz paralelo à relação de poder que se exerce sobre outrem, seja pelo uso da força ou de outros subterfúgios. Não obstante a toda minha intenção ou forma de me acercar do próximo, mesmo sob as melhores intenções, ele pode soberanamente dizer não.

A entrada do outro introduz a perspectiva ética. O olhar estampado na face do outro interpela, desacomoda. “É o outro em seu grito, e seu clamor, em sua dor que nos *pro-voca* (nos chama lá adiante), nos *con-voca* (nos chama para ele em sua ajuda), nos interpela (exige explicações de um fato, cita ou chama testemunhas ante a realidade de uma pobreza).”⁶⁹² O outro, em sua alteridade, é linguagem que interdita o assassinio. ‘Não matarás!’, mandamento explicitado no rosto de outrem como recusa à submissão da minha vontade. A própria liberdade é investida de uma responsabilidade tal que lhe abre novas possibilidades. É liberdade eleita para realizar o bem ao outro. Liberdade aberta ao Infinito.

Depreende-se, a partir da experiência semítica, que o encontro face a face inaugura a antropologia da alteridade. Trata-se do significado do humano que a sabedoria profética soube acolher e oferecer como dádiva à toda humanidade. Sabedoria esta que foi sendo maturada pelos semitas em suas idas e vindas pelas trilhas do deserto e que, a partir da Ética da Alteridade, no dizer de Pivatto, “contra ventos e marés, contra a progressiva libertinagem e

exposição (expor-se a) de uma pessoa *diant*e de outra. Imediatez do encontro ainda não mediado: frente a frente sem mundo que significa ainda: raiz mesma de toda significação possível”.

⁶⁸⁹DUSSEL, 1977c, p. 42.

⁶⁹⁰ DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**: liberta o pobre!. Petrópolis: Vozes, 1986a, p. 19.

⁶⁹¹ LÉVINAS, 2000b, p. 176.

⁶⁹² DUSSEL, 1986a, p. 52.

desresponsabilização da sociedade atual, estabelece-se um novo trinômio em que se conjuga liberdade com responsabilidade e bondade”.⁶⁹³

3.7 A cultura da totalidade como modelo de Ocidente

Semelhante à sessão anterior, em que procurei expor sucintamente a forma como a cultura semita foi tecida, de maneira a realçar sua antropologia sensível à alteridade, o foco de reflexão, ainda conduzido pela mão de Dussel, recai, agora, sobre o mundo dos ‘homens do ferro e do cavalo’. Trata-se da visão ontológico-totalitária que se formou e se desenvolveu na peculiaridade ‘indo-europeia’. Importante esclarecer que a tarefa aqui é arriscada, pois, dada a amplitude do tema, envolvendo a história de diferentes povos, a minha abordagem será incompleta. Por isso, proponho apenas traçar um esboço da configuração de um *ethos* cultural no qual sobressai a obliteração da dimensão da alteridade. Dentro desse contexto, o enfoque recai sobre a peculiaridade grega e suas decorrências para a cultura europeia-ocidental.

A referência ‘indo-europeu’, em Dussel, não quer indicar tanto uma raça ou a uma civilização específica, mas apontar o horizonte de contato geográfico, que inclui relações comerciais e costumes religiosos, que possibilitou a maturação desses povos. A China, por exemplo, onde o taoísmo e o confucionismo se desenvolveram, não faz parte estritamente do que se conhece por civilização europeia. Entretanto, há na cultura chinesa características que se produziram nas mesmas fontes que influenciaram os povos que se expandiriam até a Península Ibérica. A cultura indo-europeia é uma confluência formada por diversas etnias oriundas da estepe euro-asiática – os germanos foram os últimos – que, paulatinamente, foram ocupando extensas regiões desde a Mongólia e China, passando pela Rússia, chegando onde hoje é a Europa atual.

Nas estepes eurasiáticas, desde a Mongólia até o norte do mar Negro, homens a cavalo, primeiro dominadores do bronze e depois do ferro, adoradores de deuses celestes, masculinos, urânicos, dominaram do norte até o sul os povos agricultores (ligados à ‘terra mãe’), urbanos, das culturas da Anatólia, do Nilo, do Eufrates e do Tigre, do Indo até o rio Amarelo. Eles organizaram os primeiros grandes impérios, culturas ou ‘visões do mundo’ tais como as hindus na Índia, persas no Irã, gregas e romanas no Mediterrâneo, budistas desde o Nepal, e, por influência indireta, taoísta e confuciana na China.⁶⁹⁴

De acordo com Dussel, os indo-europeus formam “um grupo humano portador de uma cultura com um horizonte ontológico altamente coerente, que posteriormente na Grécia e

⁶⁹³ PIVATTO, 2000, p. 91.

⁶⁹⁴ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**: na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 33.

nas Índias será logicamente pensado em apurada racionalização”.⁶⁹⁵ Desses povos, serão os gregos e os romanos que darão corpo à cultura que se denominará “civilizada” e “ocidental”. Seguindo com as indicações dusselianas, é possível entender os passos de uma concepção antropológica baseada na lógica da conquista e do domínio sobre o outro. O ser humano, que irrompe a partir do *ethos* indo-europeu, sedimenta-se na lógica da guerra, da dominação, da visão dualista, da negação e extermínio do diferente.⁶⁹⁶ Lógica esta que resultará para muitos povos, como por exemplo, os indígenas na América e os negros na África, em tragédia.

A cultura helênico-ocidental, que começa a tomar corpo em torno de 5.000 anos a.C., tem sua origem nos antigos povos que habitavam pelas cercanias do Mar Aral e margens do Rio Ural. Para corroborar com o estudo de Dussel, quando evidencia que a cultura europeia tem uma origem ‘mestiça’, é oportuno destacar a pesquisa do historiador espanhol Fontana, que diz:

A evidência de uma gênese mestiça contrasta com a visão tradicional da nossa história [europeia], empenhada em isolar do contexto o genuinamente europeu para explicar todo o seu desenvolvimento posterior em função de origens únicas e superiores, as quais teriam acabado por se impor em luta com as ameaças retrógradas dos diversos invasores asiáticos e africanos. Esta visão teve sua origem na imagem elaborada pelos gregos de si mesmos, olhando-se no espelho deformante do bárbaro asiático – uma contrafigura inventada expressamente para que lhes servisse de contraste –, ao mesmo tempo em que construíram uma história que legitimava essa identidade. Os europeus de fins do século 18 e começo do 19, preocupados por se definirem em contraposição ao ‘primitivo’ e ao ‘selvagem’, recuperaram-na. Na Prússia e na Grã-Bretanha foi decidido, então, fundamentar a educação no estudo da Antiguidade clássica e justificar o conjunto de valores culturais e sociais da ordem estabelecida, apresentado-os como herança de uma Grécia idealizada.⁶⁹⁷

Por conseguinte, entende-se que a civilização ocidental ou, mais precisamente, a cultura europeia, organizou-se ao redor de uma ontologia da totalidade, cujos primeiros sinais de florescimento podem ser localizados já a partir dos povos indo-europeus. Nesse processo, a cultura grega influenciará de forma decisiva. “Esse homem ontológico foi uma experiência

⁶⁹⁵ DUSSEL, 1977c, p. 39.

⁶⁹⁶ DUSSEL, 1977c, p. 40: “Para os indo-europeus, desde sua origem na estepe eurasiática, o *ser* é ‘o visto’, o permanente, ‘desde sempre’, o que se mostra à luz do dia. Não é de estranhar que o grande ‘deus celeste de todos eles seja um ‘deus patriarcal’ dos nômades pastores e guerreiros e do *dia* (*diu, dius*: ‘deus’): *Zeus Páter* dos gregos, *Júpetir* (*Dius-pater*) dos latinos, *Dyaius Pitar* do sânscrito. Não é arriscado pensar dada a estrutura semântica e a semelhança de significação de todas as línguas-indo-europeias que a *experiência originária* destes povos foi o ‘homem-diante-da-natureza’, ou seja, a alma (participação finita da única divindade) diante das coisas (*fysis* que se antepõe a si mesma no fim de sua própria cisão). ‘Tudo é um’, ou seja, a natureza é tudo em sua luminosidade diurna, solar; a da estepe que cercava o cavaleiro montando em seu cavalo (os indo-europeus foram os primeiros a domesticar o cavalo como meio de transporte na infinita estepe sempre limitada pelo ‘horizonte’ da Totalidade). É um monismo ontológico, ‘naturalização’ do ser humano, dualismo antropológico, a-historicidade física etc.”

⁶⁹⁷ FONTANA, Josep. **A Europa diante do espelho**. Bauru: EDUSC, 2005, p. 10.

fundamental da humanidade; foi ele que conseguiu com os gregos a *expressão* da ‘lógica da Totalidade’.”⁶⁹⁸

Aí está também o papel do pensamento filosófico. Como seiva que perpassa o *humanismo grego*, a filosofia foi articulada ao redor de um discurso racional que acabou por justificar toda uma lógica de dominação. “As filosofias clássicas helenístico-romanas, com algumas exceções, se articularam de fato aos interesses das classes dominantes escravistas e justificaram sua dominação a partir do horizonte do ser”.⁶⁹⁹ Ser ou não-ser: questão que perpassa o pensamento racional e que traduz a linguagem da ontologia fundamental. Ontologia que, segundo Dussel, inseriu-se como justificação da ordem dominante do ‘eu sou’: “ontologia, o pensamento que exprime o ser – do sistema vigente e central –, é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias do império, do centro”.⁷⁰⁰

No ser, afirmou-se a condição do sujeito racional enquanto homem (varão). A virilidade grega era o passaporte para participar da dita democracia da Grécia Clássica. E a afirmação do homem racional implicou no critério de inclusão ou exclusão na *polis* grega. Com efeito, o não ser emergiu como o contraditório, o desconhecido, o irracional. Daí que ser mulher, escravo, estrangeiro, jovem, criança, significava a incapacidade racional. Logo, não poderiam acessar a participação na dita democracia grega. Mais do que isso, nesse arranjo, eram propriedades do varão, o homem racionalmente livre.⁷⁰¹ Daí que, segundo Fontana, a democracia ateniense jamais pretendeu ser igualitária.⁷⁰²

No horizonte grego, como prerrogativa de universalidade, está o homem racional. E essa forma de perceber a realidade humana e o mundo circundante, foi incorporada pelo saber filosófico. Para um filósofo como Aristóteles, educado numa sociedade escravocrata, o ser humano racional “não é o bárbaro europeu porque lhe falta habilidade, como também não é o

⁶⁹⁸ DUSSEL, 1977c, p. 40.

⁶⁹⁹ DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Loyola, 1977a, p. 12.

⁷⁰⁰ DUSSEL, 1977a, p. 11.

⁷⁰¹ Para ARISTÓTELES. **A política**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1991, p. 42-44, a autoridade do senhor, do pai, do esposo “se impõe sobre a mulher e os filhos [...]. Naturalmente o homem é mais destinado a mandar que a mulher [...], como o ser mais velho e mais perfeito deve ter autoridade sobre o ser incompleto e mais jovem. [...] O homem livre ordena ao escravo de um modo diferente do marido à mulher, do pai ao filho. Os elementos da alma estão em cada um em graus diferentes. O escravo é completamente privado da faculdade de querer; a mulher a tem, mas fraca; a do filho é incompleta.”

⁷⁰² Cf. FONTANA, 2005, p. 12: “A imagem utópica de uma ‘polis’ grega habitada por cidadãos livres participando coletivamente no governo não é mais do que um espelhismo que oculta o peso da escravidão, a marginalização do camponês (mascarada por uma falta de contraposição entre a cidade ‘cultura’ e o campo ‘atrasado’), a subordinação das mulheres [...], assim como a divisão real entre cidadãos ricos e pobres”.

asiático, porque lhe falta força e caráter, também não são homens os escravos; as mulheres o são às meias e a criança o é em potência. Homem é o varão livre das *polis* da Hélade”.⁷⁰³

Ora, trata-se de uma visão de mundo e de ser humano que impregnará na cultura ocidental como um todo. Inclusive, no viés cristão.⁷⁰⁴ Daí a autopercepção de uma Europa que se proclamou “*missionária da civilização do mundo*”.⁷⁰⁵ Trata-se do modelo civilizatório ‘eurocêntrico’ que “se impôs não só na Europa ou nos Estados Unidos, mas em todo o mundo intelectual da periferia mundial”.⁷⁰⁶ Mas o que significa exatamente o eurocentrismo? De acordo com Dussel,

O ‘eurocentrismo’ consiste exatamente em constituir como universalidade abstrata humana em geral momentos da particularidade europeia [...]. A cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. moderno-europeias foram tomadas como a cultura, a civilização, a filosofia, a subjetividade, etc. *sem mais* (humano-universal abstrata). Grande parte dos ganhos da modernidade não foram criatividade exclusiva do europeu, mas de uma contínua dialética de impacto e contra-impacto, efeito e contra-efeito, da Europa-centro e sua periferia, até no que poderíamos chamar de a própria constituição da subjetividade moderna enquanto tal.⁷⁰⁷

Transmutando a visão de mundo que foi tramada desde os longínquos povos indo-europeus, passando pela sua afirmação no contexto helênico para a contemporaneidade, Dussel localiza na formação da cultura ocidental a origem de um *sistema-mundo* que está em crise. Para o pensador argentino, estamos diante de uma “[...] crise de um ‘sistema-mundo’ que começou a se formar há 5.000 anos, e está se globalizando até chegar ao último rincão da Terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade”.⁷⁰⁸ E esse sistema-mundo que se expressa num horizonte ontológico não surge do nada, mas “surge de uma experiência anterior de dominação sobre os outros homens, de opressão cultural sobre outros mundos”.⁷⁰⁹

A crise societária decorre da própria forma como a cultura ocidental foi delineada. Como observa Dumont, “a configuração individualista de ideias e valores que nos é familiar

⁷⁰³ DUSSEL, 1977a, p. 11.

⁷⁰⁴ O cristianismo, a partir de seu processo de aculturação ao mundo grego, assumiu um caráter eminentemente ontológico-totalitário, distanciando-se de sua originalidade semítica. DUSSEL, 1977a, p. 13: “Tendo começado por declarar ‘bem-aventurados os pobres’, e tendo compreendido que Abel nunca construiu sua cidade, como dizia Agostinho na *Civitas Dei*, terminaram por identificar novamente o ser com o sistema vigente, a cidade terrestre (medieval ou dos califados) com a cidade de Deus. A criação, que permitia compreender as coisas, os úteis, os sistemas e os reinos como contingentes e possíveis, e por isso imutáveis, veio justificar o sistema medieval mediterrâneo: Deus quis as coisas assim. A ideologização da metafísica subversiva e política da criação foi o começo de seu fim; o começo de sua fossilização; da revolução moderna centro-europeia.”

⁷⁰⁵ DUSSEL, 1977, p. 11.

⁷⁰⁶ DUSSEL, 2002, p. 51.

⁷⁰⁷ DUSSEL, 2002, p. 69.

⁷⁰⁸ DUSSEL, 2002, p. 11.

⁷⁰⁹ DUSSEL, 1977a, p. 10.

não existiu sempre nem apareceu de um dia para o outro”.⁷¹⁰ A história humana, tecida muitas vezes por contínuas guerras e barbáries, não é resultado da vontade de um Deus despótico. Nem é fruto do destino. Também não é decorrência da ordem natural. Por isso, a indagação pelo descompasso humano implica no questionamento dos pressupostos antropológicos que alavancam a própria crise civilizatória contemporânea. E dentre esses pressupostos, cabe uma reflexão sobre o sentido da própria racionalidade ocidental. É a tarefa que, à luz do pensamento levinasiano, levarei adiante a seguir.

3.8 O ‘anjo da razão’: tentação da tentação

Os constantes queixumes existenciais, a tentação ao niilismo, a indiferença, os discursos anti-humanistas são sintomas de uma civilização desiludida consigo mesma, mas que teima permanecer na mesma lógica. Diante do desespero, muitas das respostas não passam de paliativos, quando não acabam propulsando novas situações de desesperança. Como nota Lévinas, “fim do humanismo, fim da metafísica – morte do homem, morte de Deus (ou a morte a Deus) –, ideias apocalípticas ou *slogans* da alta sociedade intelectual”.⁷¹¹ São reações que não dão conta dos problemas. Diante das graves questões éticas que atingem proporções planetárias, não é suficiente apenas tomar consciência delas, permanecendo na superficialidade ou na defensiva. “O estudo do homem, imbricado numa civilização e economia que se tornaram planetárias, não se pode limitar a uma tomada de consciência: sua morte, seu renascimento e sua transformação acontecem, doravante, longe dele mesmo.”⁷¹²

A tentação da tentação é o título de um colóquio talmúdico, publicado em *Quatro leituras talmúdicas*. A grande tentação a que o autor se refere “é a tentação do saber”.⁷¹³ Proclama-se a razão como fundamento primeiro do sentido do humano. Ora, esta é a tentação contra a qual Israel luta constantemente. E essa luta pode ser simbolizada pelo dramático encontro de Jacó com o Anjo de Gênesis 32.25-33. “A luta de Jacó com o Anjo remete a isto mesmo: a necessidade de superar, na existência de Israel, o angelismo da pura interioridade” (tradução própria).⁷¹⁴ A luta com o anjo, que dá origem ao nome de Israel – *aquele que luta com Deus, ao lado de Deus* –, vai ser uma luta intermitente.

⁷¹⁰ DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 22.

⁷¹¹ LÉVINAS, 1993b, p. 91.

⁷¹² LÉVINAS, 1993b, p. 91-92.

⁷¹³ LÉVINAS, 2003c, p. 70.

⁷¹⁴ LÉVINAS, 2006b, p. 124: “*La lucha de Jacob con el Ángel remite a esto mismo: a la necesidad de superar, en la existencia de Israel, el angelismo de la pura interioridad.*”

Esta luta nunca termina. O Anjo não está acima da criação: um ser puramente espiritual não reúne as condições que pressupõe uma vida regida pela Torá [...]. O Anjo encarna um princípio de generosidade, porém, trata-se de um mero princípio. Certamente, a generosidade comporta uma adesão. Porém, a adesão ao princípio não é suficiente e comporta uma tentação; implica, pois, um chamado a nossa atenção e a nosso combate (tradução própria).⁷¹⁵

A luta de Jacó contra o enigmático antagonista prefigura a luta humana contra a tentação do “*Anjo da razão*” (Ange de la Raison).⁷¹⁶ De modo mais específico, a cultura judaica que se viu às voltas da ideologia racionalista, a partir do iluminismo, começou a perder muitos de seus referenciais. Ocorria que, não obstante às oportunidades que se abriam a partir do movimento emancipatório, os judeus acabaram também assimilando a dinâmica ontológico-totalitária presente no cerne do mundo moderno. Assim, a originalidade semítica, na qual a razoabilidade da Torá tinha prioridade sobre a *pura interioridade* racional, foi sendo abandonada como referencial. Na simbólica luta de Jacó com o estranho personagem, há a prefiguração da luta de Israel diante da tentação de aderir à idolatria da razão. É nesse horizonte que se inscreve o esforço levinasiano. Lévinas põe em questão a autossuficiência racionalista como condição do homem ocidental. Diz ele:

A tentação da tentação talvez descreva a condição do homem ocidental. Primeiramente, nos costumes. Ele se posiciona para uma vida aberta; ele está ávido para tentar de tudo e tudo experimentar, ‘apressado por viver, impaciente por sentir’. [...] A vida de Ulisses, apesar de seus infortúnios, parece-nos uma vida maravilhosa, e a de Don Juan, apesar de seu trágico fim, como invejável. É preciso viver apaixonadamente, perigosamente, desejar os dois termos das alternativas.⁷¹⁷

De fato, o herói Ulisses (*Odisseu*) da *Ilíada* e da *Odisseia* oferece uma imagem que representa bem o ideal de ser humano que a civilização greco-ocidental construiu para si. Ou seja, o homem viril, guerreiro, conquistador, astuto. No episódio do encontro de Ulisses com as enigmáticas sereias, há justamente a prefiguração desse caminho. Conforme conta a narrativa atribuída a Homero, Ulisses estava ansioso para ouvir a harmoniosa cantoria das estranhas sereias, porém, era algo arriscado, pois, a suave musicalidade das sereias era, na verdade, uma armadilha para atrair os viajantes que por lá passassem. Quem ousasse aproximar-se demasiadamente daquelas criaturas, correria o risco de ser apanhado mortalmente. Então, o corajoso herói arranja suas artimanhas. Tapa os ouvidos dos

⁷¹⁵ LÉVINAS, 2006b, p. 124: “*Esta lucha nunca termina. El Ángel no es la cima de la creación: un ser puramente espiritual no reúne las condiciones que presupone una vida regida por la Torá [...]. El Ángel entraña un principio de generosidad, pero se trata de un mero principio. Ciertamente la generosidad comporta una adhesión. Pero la adhesión al principio no es suficiente y comporta una tentación; implica pues un llamado a nuestra atención y a nuestro combate.*”

⁷¹⁶ LÉVINAS, 1976, p. 293.

⁷¹⁷ LÉVINAS, 2003c, p. 68.

marinheiros com cera, para que estes continuassem a navegar e, enquanto isso, ele, amarrado ao mastro da embarcação, poderia passar defronte às sereias e apreciar seus cantos, sem correr riscos.

A peripécia ulissiana é uma alegoria que simboliza a aventura humana que foi idealizada pela cultura ocidental. A tenacidade e a esperteza do herói incorporam a ideia de um sujeito racional. Ou seja, trata-se da lógica do triunfo, da conquista, em que tudo precisa ser controlado para diminuir os riscos e, assim, viver ‘apaixonadamente’, sem restrições. “Unir-se o mal ao bem, arriscar-se nos escaninhos ambíguos do ser sem naufragar no mal e, para tanto, manter-se acima do bem e do mal, isto é saber.”⁷¹⁸ Eis aí a supremacia de um sujeito que se mantém na mesmidade e busca suplantar o outro à sua lógica. Imposição totalitária que impetra uma cultura de anulação do outro.

Em oposição à existência limitada e excessivamente bem definida, os ocidentais querem provar de tudo e por si mesmos, querem percorrer o universo. Impossível o universo sem os círculos do inferno! O todo dentro de sua totalidade, este é o mal acrescentado ao bem. Percorrer o todo, tocar o fundo do ser, isso é descobrir o equívoco que aí se enrosca. Mas a tentação não torna nada irreparável. O mal que integra o todo ameaça tudo demolir, mas o eu tentado ainda permanece de fora. Ele pode escutar o canto das sereias sem se comprometer e retornar a sua ilha.⁷¹⁹

É claro que não se pode desconsiderar que a razão também possibilitou, positivamente, ao ser humano estabelecer a sua excepcional condição enquanto criatura pensante. O ser humano não apenas existe, mas tem consciência de sua existência e, além disso, cria existência. Do mesmo modo, está aí todo saber científico e técnico possibilitando um fantástico desenvolvimento e transformação do mundo que circunda a condição humana. Entretanto, o endeusamento da razão, desconectada com a dimensão ética, significou, por outro lado, a possibilidade da eliminação do próprio sujeito humano.

Ora, foi em nome da razão que muitas barbáries foram cometidas de forma irresponsável. O homem entregue à lógica da racionalidade foi traçando seu caminho. Porém, um caminho também feito de desencontros, implicando na real possibilidade de destruição da própria vida, em suas diversas expressões planetárias. De fato, como diz Boff, “o ser humano pode ser o satã da Terra, ele que foi chamado a ser seu anjo da guarda e cultivador zeloso. Ele mostrou que além de homicida e etnocida pode se transformar em biocida e geocida”.⁷²⁰

De modo geral, a humanidade tem dificuldade em captar esse processo autodestrutivo. Por isso, a diligência levinasiana tem como um dos méritos o fato de entrar no

⁷¹⁸ LÉVINAS, 2003c, p. 71.

⁷¹⁹ LÉVINAS, 2003c, p. 70.

⁷²⁰ BOFF, 2004, p. 12.

cerne da problemática da racionalidade e, sem condescendências ou adesão a modismos, apontar para a responsabilidade humana: “[...] o homem é responsável pela história que o homem é. A história propõe e o homem dispõe”.⁷²¹ É diante das complicadas circunstâncias da vida, aparentemente sem saída, que grandes pensadores, como Lévinas, dão sacadas que são instigantes e pertinentes. Porém, nem sempre a sensibilidade do tempo é suscetível de captar os novos ventos. Entender o que se passa diante de seus olhos, parece exigir demasiadamente a sensibilidade humana educada sob o prisma racionalista. Fissurar a blindagem que se cria ao redor de certos pressupostos, tidos como imutáveis, não é uma tarefa simples. E uma dessas presunções está na maneira como a razão ocidental foi concebida. Uma razão vazia do sentido humano que, na linguagem levinasiana, imbrica-se na condição da Ética da Alteridade.

A absolutização da razão cristalizou um paradigma de vida insustentável. Cientificismo, tecnicismo, economicismo..., como desdobramentos da razão absoluta, encontraram no hitlerismo, contraditoriamente, o ápice da irracionalidade. Ora, não só o ser humano é vítima de sua própria inconsequência, mas, como sentencia Boff, “a Terra também grita”. E nesse caminho, “o ser humano dos últimos quatro séculos sente-se só, num universo considerado inimigo a ser submetido e domesticado”.⁷²² Por conseguinte, a triunfante e celebrada racionalidade revela sua ambiguidade no próprio primado da razão que relativiza o sentido do humano, como denuncia Lévinas:

O pensamento contemporâneo move-se, assim, num ser sem traços humanos, cuja subjetividade perdeu seu lugar no meio de uma paisagem espiritual que se pode comparar àquela que se ofereceu aos astronautas que, como primeiros, pisaram sobre a lua e onde a terra se mostrou astro desumanizado.⁷²³

Ora, o século XX ficou marcado por acontecimentos que fizeram desmoronar todo um ideário humano construído principalmente a partir da razão iluminista. O ideal da racionalidade, refletida nas academias, parecia distante dos motivos que moviam as ações políticas. “A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições.”⁷²⁴ Assim, as duas guerras mundiais, o holocausto que vitimou milhões de judeus, a crise da própria razão e das ciências, são exemplos de uma humanidade que se viu sem direção e sem sentido. O significado existencial que brota de uma

⁷²¹ LÉVINAS, 1998b, p. 222.

⁷²² BOFF, 2004, p. 12.

⁷²³ LÉVINAS, 2002a, p. 24.

⁷²⁴ LÉVINAS, 1993b, p. 71.

tragédia humana como aquela da Segunda Guerra Mundial, imprime o fiasco da pretensão racional, assim descrito pelo pensador francês-lituano:

Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiançaram a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si.⁷²⁵

Para além de uma simples questão teórica, a intenção de dominar e assimilar o outro caracteriza uma das facetas da civilização ocidental. A pretensa neutralidade racional legitima a exaltação da vontade de poder, em que outrem é subordinado à supremacia do mesmo. O primado do ser é a justificação de um estado de vida gerido pelo ideal de um eu totalitário. Na lógica da mesmidade, o outro deve ser controlado e neutralizado, pois diante do diferente e do estranho, o sujeito ensimesmado se desestabiliza. A cultura de guerra e violência, tão presente na tradição ocidental, originou uma dinâmica de vida que é ‘alérgica’ à manifesta do outro.⁷²⁶

E esta dinâmica acabou impregnando-se nos diversos espaços organizativos da sociedade, como a economia, a política, a filosofia, a pedagogia. Até mesmo a compreensão de um estado de paz se estabeleceu na cínica máxima romana de que “se queres a paz, prepara a guerra”. Contrapondo-se a toda essa perspectiva belicosa, o pensador francês-lituano procura mostrar que “a paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres a sua identidade perdida”.⁷²⁷ A paz que uma guerra promove é a paz dos cemitérios, da indiferença. Por isso, a luta contra a *tentação da tentação* passa pela reconsideração dos pressupostos da própria razão. Tarefa que se mostra urgentemente atual.

3.9 No amor ao próximo, a manifestação da verdade – razão ética

A noção de razão que se fortaleceu hegemonicamente esgota outras possibilidades de pensar a própria razão? Lévinas procura demonstrar que não. Todo o mistério que envolve a realidade humana não se esgota numa civilização imbricada num certo tipo de racionalismo. A razoabilidade (inteligência) ética surge como outra possibilidade. Trata-se de uma

⁷²⁵ LÉVINAS, 1993b, p. 71.

⁷²⁶ MÈLICH, Joan-Carles. A resposta ao outro: a carícia. In: LARA, Núria Pérez; LARROSA, Jorge. **Imagens do outro**. Petrópolis: Vozes, 1998, p.170: “A pergunta pelo outro é uma pergunta primeira. As respostas que amiúde se têm dado têm sido totalitárias, reducionistas, cêntricas. O Ocidente conheceu diversas máscaras deste *centrismo*: egocentrismo, etnocentrismo, logocentrismo. Todas elas convergem em uma única ideia: o outro perde sua iniciativa, sua transcendência, sua alteridade, e fica devorado pelo mesmo, por um ego aterrador que pretende amparar-se nos cânones do conhecimento, da intencionalidade, da posse. O egocentrismo entende o estranho, o alheio, como uma variação, uma duplicação e um reflexo de meu próprio eu. O logocentrismo compreende toda forma de racionalidade universal que acaba sendo europeia: e eurocêntrica.”

⁷²⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 10.

sabedoria concebida a partir do horizonte bíblico e, mais especificamente, da *Tora*. “O ser humano recebe desde a *Torá* um desafio que compromete a sua pretensão em manter-se para além ou para aquém do bem e do mal.”⁷²⁸ Para além de uma dinâmica do ser ou não ser, há uma perspectiva da condição humana que implica a realização da *Tora*. “O sentido do ser humano, o sentido da criação – isto é a realização da *Torá*.”⁷²⁹ E essa realização significa acolher a revelação que se dá no rosto de outrem como mandamento do amor. Referindo-se a Rosenzweig, Lévinas explicita: “Uma vez mais, o amor a Deus pelo homem, que suscita o amor humano pelo próximo, é Revelação. Quer dizer, manifestação da verdade. O conhecimento desta verdade, pelo homem, é seu amor redentor” (tradução própria).⁷³⁰

A aclamação ‘ouvi a aflição do meu povo!’ impulsionou Moisés para que assumisse a responsabilidade pela causa do povo injustiçado pelo sistema do império egípcio. Como uma brasa incandescente que teima para não se apagar, o clamor profético transcende o contexto bíblico e remete aos gritos *dos condenados da terra* que continuam, hodiernamente, sendo vítimas de dinâmicas escravocratas. As vozes que são silenciadas pela lógica totalitária, depõem contra a inumanidade de muitos projetos que o próprio ser humano engendra. Projetos estes que se direcionam para uma lógica de sofrimento, de morte, enfim, de desrespeito à vida como um todo. Diante desse contexto, a Ética da Alteridade apresenta a possibilidade de pensar concretamente na irrupção de um sujeito humano que assume a responsabilidade pela vida, sobretudo pela vida estampada no rosto do outro. Trata-se de uma relação ética que permeia as relações inter-humanas e interroga a lógica do *conatus essendi*.

Na concepção antropológica da alteridade, emerge uma perspectiva de hospitalidade inter-humana que questiona a percepção de que *o homem é o lobo do homem*. E por esse caminho, o *logos* bíblico é essencial ao pensamento. De certa maneira, na Europa e na cultura ocidental como um todo, não há só o helenismo, mas também, mesmo que atrofiado, o dado bíblico que continua positivamente latejando como uma ferida que não foi curada. O sangue das vítimas constitui a *má consciência* que interroga pela responsabilidade do que aconteceu.

A Bíblia, vale lembrar, é *um mundo de rostos* que aponta para a perspectiva do Infinito. E à medida que apresenta o ser humano como sujeito responsável pelo próximo, a sabedoria bíblica irrompe como um pensamento estranho no contexto de uma civilização acostumada a pensar unicamente a partir da razão unidimensional. Ao lado da sabedoria

⁷²⁸ LÉVINAS, 2003c, p. 81.

⁷²⁹ LÉVINAS, 2003c, p. 85.

⁷³⁰ LEVINAS, 2004, p. 219: “Una vez más, el amor de Dios por el hombre, que suscita el amor de hombre por el prójimo, es Revelación, es decir, manifestación de la verdad. El conocimiento de esta verdad por el hombre es su amor redentor.”

herdada dos gregos, há o traço de outra sabedoria que permaneceu atrofiada: a sabedoria bíblica, a sabedoria do Infinito. Sabedoria que questiona a desenfreada luta do ego pelo *seu lugar ao sol* e apresenta o *amor ao próximo* como outro horizonte civilizatório. A manifestação do rosto do próximo, como interpelação ética, faz eco no coração de cada ser humano: ama o próximo como a ti mesmo, não o assassines.

Perante o sofrimento do outro, ressoa a frase de Dostoievski, tão citada por Lévinas, “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros”.⁷³¹ Ou seja, eu sou responsável pelo sofrimento do outro. Diante da injustiça sofrida pelo outro, mesmo num passado longínquo, a partir da relação ética, participo da condição humana. Por isso, não há como permanecer indiferente. E assim, de acordo com Lévinas, “na minha responsabilidade por outrem, o passado de outrem, que nunca foi um presente, ‘me diz respeito’, não é para mim uma representação”. Do mesmo modo, “o futuro é o tempo da profecia, que também é um imperativo, uma ordem moral, mensagem de uma inspiração”.⁷³² Futuro, que abre o infinito do tempo manifesto como alteridade.

No rosto do outro se apresenta a interpelação dirigida a Caim: “Onde está teu irmão?” No fundo, trata-se de uma indagação que ressoa como má consciência no sujeito incrustado na “egologia”.⁷³³ E a resposta de Caim, “não sei, acaso sou guarda do meu irmão?” (Gn 4.9), não deve ser tomada como uma zombaria dirigida a Deus ou como infantilidade, pois, de acordo com Lévinas, “a resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética; nela só há ontologia: eu sou eu e ele é ele. Somos seres ontologicamente separados”.⁷³⁴ A resposta de Caim significa uma declaração de que ‘eu não sou responsável pelo meu irmão’. Porém, há uma voz profética, como uma ferida latejante, que não cessa de fustigar: “Caim! Que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar por mim!” (Gn 4.10).

O apelo do outro é o dom do sujeito reivindicado no rosto do próximo. Para além de uma discussão do ser ou não ser, a Ética da Alteridade revela que a presença do outro interpela e desembriaga a tranquila consciência de um sujeito narcisicamente preocupado consigo mesmo. Abrir-se ao outro, significa estar disposto a abandonar a pretensão à soberania pessoal. Mais do que isso, implica em temer pelo outro. Em última instância, antes sofrer a injustiça ao invés de cometê-la. Eis o sentido da própria espiritualidade que emerge do rosto do próximo, como *sarça ardente*, e que clama pela sua indignação. Nessa perspectiva,

⁷³¹ DOSTOIEVSKI, 1971, p. 212.

⁷³² LÉVINAS, 1997, p. 157.

⁷³³ LÉVINAS, 1997, p. 154.

⁷³⁴ LÉVINAS, 1997, p. 151.

a razão ética surge como uma afirmação do humano sensível ao outro, disposto a tirar as próprias sandálias e acolher hospitaleiramente o próximo.

Na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma: o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o ser àquilo que o garante. Ser ou não ser, essa provavelmente não seja a questão por excelência.⁷³⁵

O judaísmo, para além de um orgulho nacional ou racial, propõe à humanidade que o sentido da existência consiste em “amar o próximo como a mim mesmo”. A eleição do povo de Israel – que corresponde à minha humanidade ética – não é um privilégio, mas a descoberta de que sou chamado e enviado a responder pelo bem do outro. De acordo com Lévinas, “[...] a derradeira intimidade de mim para comigo-mesmo consiste em ser a todo momento responsável pelos outros, refém dos outros. ‘Eu posso ser responsável pelo que não cometi e assumir uma miséria que não é a minha’.”⁷³⁶

O ser refém, como metáfora levinasiana que caracteriza a infinita responsabilidade pelo próximo, indica que nada ou ninguém pode substituir minha responsabilidade por outrem.⁷³⁷ Ser refém implica empenhar minha liberdade pelo bem do outro: “tu não és apenas livre, tu és solidário acima da tua liberdade. Tu és responsável por todos. Tua liberdade é também fraternidade”.⁷³⁸ Em suma, trata-se da sensibilidade ética – *eis-me aqui!* – que abomina a indiferença diante das questões que ferem a vida humana em suas diferentes nuances.

3.10 Na relação ética, a liberdade em questão

O ‘conhece-te a ti mesmo’, o ‘eu penso’, o ‘cuidado do ser’ são expressões de diferentes épocas, mas que no fundo expressam a mesma dinâmica cultural da preeminência do eu em relação ao outro. “A conquista do ser pelo homem através da história – eis a fórmula a que resume a liberdade, a autonomia, a *redução do Outro ao Mesmo*.”⁷³⁹ O sujeito autônomo, idealizado pela cultura ocidental, encontra em Narciso seu modelo: “a autonomia [...] pressupõe que a própria liberdade está segura do seu direito, justifica-se sem recorrer a

⁷³⁵ LÉVINAS, 1997, p. 177.

⁷³⁶ LÉVINAS, 2003c, p. 168.

⁷³⁷ Cf. LÉVINAS, 2003a, p. 198-200.

⁷³⁸ LÉVINAS, 2003c, p. 168.

⁷³⁹ LÉVINAS, 1998b, p. 202.

mais nada, compraz-se, como Narciso, consigo mesma”.⁷⁴⁰ Ou seja, diante da tradicional forma de conceber a liberdade, Lévinas busca repensá-la pelo viés da alteridade.

Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da ‘forma que se afirma’, a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O ‘Tu não cometerás assassinio’, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento.⁷⁴¹

A concepção de liberdade levinasiana se distancia sensivelmente de uma liberdade justificada por si mesma, como foi concebida a partir do pensamento moderno. Lévinas anuncia que “a existência não está condenada à liberdade, mas julgada e investida como liberdade. A liberdade não poderia apresentar-se completamente nua. Essa investidura da liberdade constitui a própria vida moral”.⁷⁴² A liberdade aqui enunciada não significa uma meta a ser alcançada no fim de uma jornada, de forma solitária e heróica, mas é uma construção permanente e que implica a interação inter-humana. Acolhendo a reflexão de Ruiz, a liberdade que emana da perspectiva da alteridade anuncia um novo adágio: “*a minha liberdade se expande com a liberdade do outro*” [destaque do autor].⁷⁴³ Distinto ao modelo liberal, em que o outro se interpõe como limite da minha própria liberdade – ‘a minha liberdade termina onde começa a do outro’ –, a Ética da Alteridade proclama que é justamente o encontro com o próximo que possibilita o desenvolvimento da própria autonomia humana.

Lévinas entende que no encontro com outrem, a liberdade perde seu *status* absolutizante. “A liberdade não se justifica pela liberdade. Explicar a razão de ser ou ser em verdade não é compreender nem apoderar-se de..., mas ao contrário, encontrar outrem sem alergia, ou seja, na justiça”.⁷⁴⁴ Abrir-me ao outro é assumir um processo de libertação que implica a humanização. E no encontro com o próximo, deparo-me com a responsabilidade de oferecer-lhe uma resposta: eis-me aqui!

Desde *Liberdade e comando*, pequeno texto escrito ainda em 1953, Lévinas apresenta a tese de que a heteronomia, enquanto encontro com o outro, possibilita pôr em questão a ordem estabelecida, na qual o sujeito, em nome de uma autonomia suprema, justifica seu poder tirânico.⁷⁴⁵ A heteronomia, ao mesmo tempo em que questiona a obediência de uma consciência atrelada à lei racional, refuta a ideia de uma liberdade heróica e promotora de ações violentas, inclusive de guerras, em que cada indivíduo, chancelado pelo

⁷⁴⁰ LÉVINAS, 1998b, p. 203.

⁷⁴¹ LÉVINAS, 2000b, p. 283.

⁷⁴² LÉVINAS, 1998b, p. 214.

⁷⁴³ RUIZ, 2006, p. 104.

⁷⁴⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 283.

⁷⁴⁵ Cf. LÉVINAS, 2001b, p. 69-84.

próprio Estado, busca defender seu lugar ao sol. Com efeito, “a liberdade, em seu temor à tirania, acaba em instituição, em um compromisso da liberdade, em um Estado” (tradução própria).⁷⁴⁶ Ou então,

Quando se põem as liberdades umas ao lado de outras, como forças que se afirmam negando-se reciprocamente, chega-se a uma guerra em que se limitam mutuamente. Replicam-se ou ignoram-se inevitavelmente. Ou seja, não exercem mais que violência e tirania. Platão demonstrou que o tirano nem é livre, nem feliz (tradução própria).⁷⁴⁷

A heteronomia ética não significa ausência de autonomia ou uma relação em que um dos sujeitos é anulado pela tirania do outro. O ‘comando’ que afeta o sujeito de forma humanizadora é intuído na manifestação do rosto de outrem. A epifania do próximo, sem que isso signifique coerção, possibilita o desabrochar de minha sensibilidade. Uma sensibilidade acolhedora. Diante da face do outro, dou-me conta de alguém que, na sua maneira de ser, é oposto de mim, mas, “quero dizer que esta oposição não se revela opondo-se a minha liberdade; é uma oposição anterior a minha liberdade e que a põe em marcha” (tradução própria).⁷⁴⁸ Antes que eu tome consciência de minha posição, já estou como que apanhado por outrem. Por isso, ignorar ou evitar o olhar que se manifesta no rosto alheio já se traduz em resposta e, nesse caso, uma resposta em ato de violência.

A Ética da Alteridade pode ser interpretada como uma afirmação da justiça e da preocupação pelo outro humano que sofre as consequências de uma cultura narcisista, edificada à base da propriedade, da exploração, da tirania política e da guerra. Ao sujeito educado na visão capitalista, por exemplo, nada lhe parece mais ‘natural’ do que assumir um ritmo de vida pautado na incessante luta pela conquista de seu lugar ao sol. O patético do liberalismo, expressa Lévinas ironicamente, “[...] consiste em promover uma pessoa enquanto ela mais nada representa, ou seja, é precisamente um *si*”.⁷⁴⁹

Ser em si mesmo é a afirmação da civilização constituída sob o prisma do individualismo. Cada ser humano se constitui numa mônada leibniziana, vivendo no seu rêcondito eu.⁷⁵⁰ Daí o sentido do *conatus essendi* que se revela como a motriz da violência

⁷⁴⁶ LÉVINAS, 2001b, p. 72: “*La libertad, en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad, en un Estado*”.

⁷⁴⁷ LÉVINAS, 2001b, p. 82: “*Cuando se ponen las libertades unas al lado de otras como fuerzas que se afirman negándose recíprocamente, se llega a una guerra en la que se limitan unas a otras. Se replican o se ignoran inevitablemente, es decir, no ejercen más que violencia y tiranía. Platón ha demostrado que el tirano ni es libre, ni feliz.*”

⁷⁴⁸ LÉVINAS, 2001b, p. 77: “*Quiero decir que esta oposición no se revela chocando con mi libertad; es una oposición anterior a mi libertad y que la pone en marcha*”.

⁷⁴⁹ LEVINAS, 2000b, p. 106.

⁷⁵⁰ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 47.

totalizadora, marca da cultura ocidental em que sobressai uma existência humana empenhada, obstinadamente, em se manter no ser. E nessa lógica instaura-se o drama hobbesiano da luta de todos contra todos. “O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com outros e, ao mesmo tempo, em conjunto” (tradução própria).⁷⁵¹

Ao perscrutar o modo como o Ocidente desenvolveu a noção de ser, o pensador francês-lituano evidencia a face desumana estampada sobremaneira na autonomia que se firmou em oposição à alteridade. A preocupação da existência humana em corresponder ao seu próprio ser nada mais é que a própria perspectiva assumida pela consciência burguesa. Ora, é diante desse contexto que “o ser pelo outro – responder por outrem – amar!”⁷⁵² apresenta-se como ‘antídoto’, num movimento não-alérgico em direção a outrem.

Diferente de uma concepção de liberdade fundamentada na autonomia do sujeito racional, em que sobressai um sujeito cativo de sua própria autocomplacência, a Ética da Alteridade assume o estatuto da liberdade haurida na tradição hebraica. Trata-se de uma liberdade constituída por uma heteronomia infinitamente exigente: “o homem livre é votado ao próximo, ninguém se pode salvar sem os outros.”⁷⁵³ Ou seja, a autonomia do sujeito se afirma à medida que se torna responsável pelo outro. Por conseguinte, nas palavras de Lévinas, “a responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência”⁷⁵⁴.

Sobretudo em seus escritos mais maduros, há uma clara afirmação levinasiana pela liberdade investida por uma *suprema heteronomia*. “Todos consideramos, com efeito, que a autonomia humana repousa em uma suprema heteronomia e que a força que produz tão maravilhosos efeitos, a força que institui a força, a força civilizadora, chama-se Deus” (tradução própria).⁷⁵⁵ Na heteronomia, enquanto eleição que possibilita ao sujeito sair de sua alienação, entrelaça-se o sentido de uma autonomia que faz o ser humano ser mais livre à medida que se abre à transcendência manifesta no rosto do próximo.

⁷⁵¹ LEVINAS, 2003a, p. 46: “*El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto.*”

⁷⁵² LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 93.

⁷⁵³ LÉVINAS, 1993b, p. 104.

⁷⁵⁴ LÉVINAS, 1997, p. 143.

⁷⁵⁵ LEVINAS, 2004, p. 100: “*Nosotros consideramos todos, en efecto, que la autonomía humana reposa en una suprema heteronomía y que la fuerza que produce tan maravillosos efectos, la fuerza que instituye la fuerza, la fuerza civilizadora, se llama Dios.*”

E nesse desejo de transcendência, no qual minha liberdade está implicada, a relação ética se apresenta como evento incontornável à humanização. Na busca pelo sentido ético que fala Lévinas, há a conclamação por uma cultura do *amor a serviço do outro*. Trata-se, portanto, da sabedoria que me interpela e me convoca para significar a minha vida no horizonte do amor: “ama o próximo como a ti mesmo” (Lv 19.18b).

3.11 Conclusão

Na relação inter-humana, descortina-se o significado da dimensão cultural. A cultura é o lugar em que o humano existencia sua vida, expressa significados, exprime relações de aprendizagens. Enquanto expressão do humano, a cultura não se constitui uma realidade neutra. Para Lévinas, a cultura tem seu significado haurido na relação ética. A relação face a face transcende as diferentes formas de expressão cultural. A partir da ética, a pergunta pelo outro descortina razões culturais contrastantes. *Atenas*, expressão da *totalidade*, é interpelada por *Jerusalém*, linguagem do *infinito*. Ao lado de Lévinas, foi Dussel quem ofereceu importantes aportes para o esclarecimento desse contraste.

Lévinas realça, a partir da tradição bíblico-talmúdica, a sabedoria que foi tecida na dinâmica de vida dos povos semitas e que exprime a intersecção judaico-cristã. O encontro face a face manifesta o sentido do ethos semita. Daí o significado de uma antropologia da alteridade que dignifica – ensina – o humano na relação de abertura ao outro. Em linguagem levinasiana, é a “*sabedoria do amor a serviço do outro*”. Contrastando com a sabedoria dos profetas, encontra-se a cultura greco-ocidental. Trata-se de um modelo civilizatório que, em nome da afirmação do eu, não levou a sério a presença do outro. Vinculado ao conceito de *totalidade*, exprime-se a cultura da imanência, do retorno ao mesmo. A civilização do saber, da ciência, da razão, não foi hospitaleira ao outro, sobretudo quando, neste outro, encarna-se o rosto da mulher, do negro, do indígena, da criança, do jovem. Enfim, o processo histórico-pedagógico do Ocidente revela uma contínua exclusão da alteridade.

Adentrado na temática da cultura como lugar do encontro inter-humano, compõe-se um caminho pelo qual o *amor à sabedoria* (razão do saber, da ciência, da técnica) é salutarmente ressignificado pela *sabedoria do amor* (razão ética, da relação face a face). Sabedoria esta que se traduz na sensibilidade ética da acolhida, da hospitalidade, da não indiferença, da responsabilidade para com o próximo. É a *sabedoria do amor a serviço do outro* que anuncia a possibilidade da razão ética, da liberdade constituída proximidade para o outro.

4 O DIZER ÉTICO DO ROSTO DOS JOVENS NA ERA DO DESCARTÁVEL

*O tempo é pura esperança. É mesmo o lugar natal da esperança. Esperança de um mundo realizado, onde o homem e o seu trabalho não são mais mercadorias. Esperança e utopia sem as quais a atividade que realiza o ser – quer dizer a humanidade – não pode começar nem continuar na sua longa paciência de ciência e esforço.*⁷⁵⁶

Neste quarto capítulo que passo a anunciar, a questão que lateja é como a dimensão da alteridade é levada em conta na era caracterizada pelo filósofo francês Lipovetsky de “império do efêmero”.⁷⁵⁷ Na sociedade pautada pela desenfreada cultura de consumo, em que as pessoas são percebidas pelo seu poder de consumir, a ética levinasiana surge como uma provocação que mantém aceso o sentido do humano implicado na responsabilidade pelo próximo. Acolhendo e repercutindo a metáfora de Boran, se for verdade que “a juventude é como um sismógrafo: alerta-nos sobre a aproximação de terremotos”,⁷⁵⁸ então o outro que surge como um próximo eminente, na sociedade do descartável, é o rosto dos jovens.

Ao dar ênfase ao rosto da juventude, proponho um recorte com a intenção de explicitar que a sociedade contemporânea, na esteira da cultura da totalidade, constitui um momento histórico de gritante negação do outro. De fato, não é só a juventude que tem sua alteridade interdita.⁷⁵⁹ Ao perguntar pelo rosto dos jovens, pretendo indicar didaticamente que,

⁷⁵⁶ LÉVINAS, 2003b, p. 113.

⁷⁵⁷ Referência ao livro de LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. 9. reimpr. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

⁷⁵⁸ BORAN, Jorge. **Os desafios pastorais de uma nova era**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 61. Ainda BORAN, 2000, p. 60-61: “a juventude é um período na vida em que o ser humano está aberto para todo tipo de influência. Estas podem determinar o futuro caminho a ser seguido na vida, para o bem ou para o mal. O adolescente tem uma estrutura psíquica aberta. [...] Os jovens recebem a cultura moderna de braços abertos. Eles são seus grandes propagandistas e suas grandes vítimas. Devido à sua flexibilidade e aos estágios biológico e psicológico pelos quais estão passando, eles têm uma capacidade e sensibilidade acuradas para detectar terremotos e movimentos que estão por acontecer sob a terra. Eles são uma espécie de sismógrafo que indica para onde a futura sociedade está se dirigindo.”

⁷⁵⁹ FRAGA, Paulo C. Pontes; LULIANELLI, Jorge A. Silva (orgs.). **Jovens em tempo real**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 10: “O que se verifica neste início de milênio é que ainda pesa sobre eles [jovens] uma herança árdua e penosa, reflexo principalmente das mudanças nas últimas décadas. Como toda sociedade, os jovens sofreram com os processos que privilegiaram a acumulação do capital em detrimento dos investimentos sociais. Os reflexos dessa opção, contudo parecem ser mais perversos em relação aos jovens e crianças: aumento da prostituição infanto-juvenil, continuidade da exploração do trabalho infantil e exclusão dos jovens do acesso à educação e ao mercado de trabalho.”

atualmente, há um processo de empedernimento da interdição do outro. Tomando como ponto de partida o texto levinasiano *A juventude*, publicado em *Humanismo do outro homem*,⁷⁶⁰ a questão de fundo é pelo rosto dos jovens frente ao império do lucro. A pergunta, portanto, é pelo rosto da juventude num contexto em que as pessoas são valorizadas não enquanto pessoas, mas pelo que podem consumir e render ao mercado.

Lévinas, como terei oportunidade de explicitar, concebe a juventude como rosto que remete à linguagem do dizer em contraste com a linguagem do dito. No dizer e no dito, há a contraposição entre a linguagem ética e a linguagem ontológica. Por conseguinte, o ponto de partida será esclarecer o que Lévinas compreende pelos respectivos conceitos do *dizer* e do *dito* para, num segundo momento, abordar seu discurso relativo ao tema da juventude. Nas três seções subsequentes, destacarei que o capitalismo de consumo se traduz na interdição da alteridade. Interdição que traz como uma de suas marcas a descartabilidade, inclusive, do humano em sua dignidade. Nos passos seguintes, a atenção será para o rosto da juventude ante o dilema da obsolescência que rege a cultura de mercado. Ainda dentro de um discurso pautado pelo rosto da juventude, dedico a última sessão para destacar perspectivas que anunciam ‘teimosias’ juvenis de ‘um outro mundo possível’, ou seja, do rosto de uma juventude que traz a marca de uma humanidade sensível à utopia da *sabedoria do amor*.

4.1 O dizer da linguagem ética

Derrida, versando a propósito da ética levinasiana, escreve que se trata de uma “[...] relação não-violenta com o infinito, como infinitamente-outra, com outrem –, única a poder abrir o espaço da transcendência e libertar a metafísica. Isso sem apoiar a ética e a metafísica em outra coisa que não nelas próprias [...]”.⁷⁶¹ A evasão do ser e o encontro ético com o rosto do outro exprimem a abertura ao Infinito. A ética constitui o caminho que o pensamento levinasiano construiu e apontou como perspectiva de uma humanização libertadora. Como vimos no capítulo antecedente, não se trata de uma libertação como foi compreendida na tradição moderna, de um eu que se faz pretensamente livre a partir de uma razão autônoma, mas de uma liberdade significada a partir do semblante do outro que se apresenta ao eu.⁷⁶²

A ética levinasiana nos reporta para a alteridade, como perspectiva em que o sentido do humano é revelado em sua originalidade primeira. A ética implica estar diante do rosto do

⁷⁶⁰ Cf. LÉVINAS, 1993b, p. 107-109.

⁷⁶¹ DERRIDA, 2009, p. 117.

⁷⁶² Para LÉVINAS, 2000b, p. 204, “não é, pois, a liberdade que explica a transcendência de Outrem, a transcendência de Outrem explica a liberdade; transcendência de Outrem em relação a mim, que, infinita como é, não tem a mesma significação que a minha transcendência em relação a ele”.

outro de forma desarmada. Assim como em cada amanhecer há um novo dia que se apresenta, na visita do rosto humano há a expressão de um inaudito enigma, um para ‘além’ daquilo que o próprio conhecimento racional pretenderia saber. Excedendo nossas certezas racionais, o rosto humano exprime um significado que implica uma outra sabedoria, diferente do amor à sabedoria greco-ocidental. Trata-se da sabedoria do amor. Uma sabedoria que recepciona o outro como sentido do humano e como convocação do eu ao êxodo de libertação. Eu para o outro, como utopia do humano que se inspira para além do ser. Este movimento que é abertura ao Infinito e que se traduz na linguagem de um constante dizer, no qual o sentido do humano não se coagula num dito à maneira ontológica.

A ética constitui uma racionalidade que interrompe a lógica da mesmidade. Assim, em Lévinas, a cultura que foi se consolidando a partir do paradigma greco-ocidental, é revisitada a partir de uma razão que se pode chamar de cultura ética. Nesse sentido, a própria linguagem que expressa o significado da relação face a face, é ressignificada. No rosto do outro, a Palavra de Deus repercute minha responsabilidade ética – “[...] a voz de Deus é voz humana, é inspiração e profecia no falar dos homens”.⁷⁶³ É uma responsabilidade que se traduz no despertar do eu para o *humanismo do outro humano*, o qual implica a resposta do ‘eis-me aqui’. E esse despertar para o humano, não se coagula na linguagem de um perpétuo dito, pois é uma responsabilidade que nasce a cada novo instante. A manifestação do outro implica um intermitente dizer ‘eis-me aqui’.

A ressignificação da linguagem pode ser anunciada na diferença que Lévinas percebe entre os discursos do *dizer* e do *dito*. Sobretudo em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, como observa Ricoeur, Lévinas apresenta “o *Dizer* do lado da ética, o *dito* do lado da ontologia”.⁷⁶⁴ Em miúdos, na dinâmica do ‘dito’, implica-se a linguagem do ser, ou seja, a determinação que algo é isto ou aquilo. O ‘dito’ exprime a dinâmica da razão calcificante, em que o outro ou o diferente são identificados e reduzidos a um conceito. “O dito não é simplesmente signo ou expressão de um sentido, senão que proclama e consagra a isto enquanto tal” (tradução própria).⁷⁶⁵ Na linguagem do dito, há a tentação de reduzir o Outro à lógica do mesmo.

Na linguagem do ‘dizer’, anuncia-se o escorrer de um sentido que vai além do ‘dito’. “Porém, a significação do Dizer vai para além do Dito; não é a ontologia quem suscita o

⁷⁶³ LÉVINAS, 2002b, p. 37.

⁷⁶⁴ RICOEUR, Paul. **Outramente:** leitura do livro *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 15.

⁷⁶⁵ LÉVINAS, 2003a, p. 84: “*Lo dicho no es simplemente signo o expresión de un sentido, sino que proclama y consagra a esto en tanto que tal*”.

sujeito falante” (tradução própria).⁷⁶⁶ O ‘dizer’ anuncia o Infinito que faz sua passagem no rosto do outro. Assim, “o dizer faz sinal a outrem, mas significa neste sinal a própria doação do sinal. Dizer que me abre a outrem antes de dizer um dito, antes que o dito desta sinceridade se interponha entre eu e o outro”.⁷⁶⁷ E num outro lugar, o autor esclarece:

Sempre distingi, com efeito, no discurso, o *dizer* e o *dito*. Que o *dizer* deve implicar um *dito* é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o *dizer* é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O *dizer* é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. É difícil calarmo-nos diante de alguém; esta dificuldade tem o seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito. É necessário falar de qualquer coisa, da chuva e do bom tempo, pouco importa, mas falar, responder-lhe e já responder por ele.⁷⁶⁸

No horizonte ético, a expressão do outro possibilita um constante dizer, em que o ‘dito’ é questionado, mesmo quando este delinea nossos discursos de forma pegajosa. Como interpreta Costa, “o *dito* atraiçoa o *dizer* [...], mas a única possibilidade de anunciar ‘o dizer’ é pagando o preço de atraiçoa-lo no enunciado do dito”.⁷⁶⁹ Diante do outro, o enunciado do ‘dito’, no qual se enquadra a linguagem ordinária, científica, lógica, racional, é fecundado como possibilidade de estar em constante movimento, anúncio de um dizer ético.

A visita do outro quebra meus esquemas e enquadramentos. O ‘dito’ precisa ‘desdizer-se’. Os conceitos que expressam lugar, ordem, negação, não se encaixam. Diante do outro, a Ética da Alteridade comunica a linguagem do ‘aqui estou’, um ‘dizer’ que é anterior à lógica racional, mas é sensibilidade que acolhe. Assim como Moisés responde ‘eis-me aqui’ à voz que se fez próxima na *sarça ardente*, o sujeito ético se percebe impelido a responder ao clamor manifesto no rosto humano. E como no episódio da *sarça*, no rosto do outro, há um Enigma que remete para uma Transcendência que se manifesta como vestígio. “O Enigma estende-se tão longe quanto o fenômeno que contém o vestígio do *dizer* que já se retirou do *dito*”.⁷⁷⁰

O encontro com o outro demanda um constante transbordamento do eu. Trata-se do movimento de êxodo, em que o sujeito sai de sua clausura para se abrir hospitaleiramente ao próximo. A visita do outro não é um fenômeno, um conceito, uma ideia, uma imagem que se contempla; mas é rosto que se faz relação comigo, face a face e sem intermediários.

⁷⁶⁶ LÉVINAS, 2003a, p. 87: “*Pero la significación del Decir va más Allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante*”.

⁷⁶⁷ LÉVINAS, 2002a, p. 109.

⁷⁶⁸ LEVINAS, 2000a, p. 80.

⁷⁶⁹ COSTA, 2000, p. 156.

⁷⁷⁰ LÉVINAS, 1998b, p. 257.

Concretamente, “o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento”.⁷⁷¹

A proximidade do outro delinea a relação que rompe com o enclausuramento do eu, possibilitando o ensejo do Infinito. E esse movimento que possibilita o sujeito se abrir à transcendência, Lévinas o descreve como *diacronia*.⁷⁷² A noção de diacronia indica que minha relação com o rosto do outro é uma resposta de gratuidade, uma ilimitada responsabilidade que me coloca diante do outro humano como significado de um tempo que transcende ao tempo da racionalidade lógica. Diacronia como anúncio do tempo ético.

Na relação ética, a simples manifestação do outro me desassossega, perturba minha ordem. “Um desconhecido tocou à minha porta e interrompeu o meu trabalho. Fiz-lhe perder algumas ilusões. Mas ele pôs-me a par de seus assuntos e dificuldades, perturbando minha boa consciência”.⁷⁷³ A *diacronia* se apresenta como uma fissura no tempo da *sincronia*, na qual a novidade do rosto do outro seria imantada ao eu: “no pensamento entendido como visão, conhecimento e intencionalidade significa, pois, a redução do Outro ao Mesmo, a sincronia como *ser* na sua reunião egológica”.⁷⁷⁴

No rosto, manifesta-se o vestígio de uma ‘Eleidade’ que foge às artimanhas ontológicas. Assim, “a intriga insólita que solicita o Eu e se tece para além do conhecimento e da revelação no Enigma, é ética. A relação com o Infinito não é um conhecimento, mas uma aproximação, proximidade com aquilo que se significa sem se revelar [...]”. Enigma que, no fundo, “não é mais do que a passagem de Deus”.⁷⁷⁵ Em suma, trata-se de uma ‘Eleidade’ que me comunica um intermitente ‘dizer’ e me remete ao rosto do outro.

4.2 O dizer do humano estampado no rosto da juventude

A juventude surge na filosofia levinasiana como metacategoria filosófica indicando o sentido da manifestação do rosto do outro. O rosto do outro que irrompe como movimento ao Infinito, num constante dizer, tem no rosto da juventude sua expressão paradigmática. Com efeito, em *Humanismo do outro homem*, Lévinas apresenta a juventude como um dizer que contesta e provoca uma ruptura na ordem de um mundo estagnado no dito. O rosto da juventude, em sua irreverente manifestação, remete à humanidade do humano. Porém, mais que uma categoria filosófica, Lévinas nos permite inquirir e refletir sobre a condição do rosto

⁷⁷¹ LÉVINAS, 2000b, p. 176.

⁷⁷² Sobre o sentido de *diacronia*, cf. 1.3, desta tese.

⁷⁷³ LÉVINAS, 1998b, p. 251.

⁷⁷⁴ LÉVINAS, 1997, p. 207.

⁷⁷⁵ LÉVINAS, 1998b, p. 263.

da juventude no horizonte da alteridade. É neste sentido que pretendo me aproximar do pensamento levinasiano, ao que toca a questão da juventude ante a sociedade hodierna.

Lévinas aborda a questão da juventude também num comentário talmúdico publicado em *Do sagrado ao santo*. Nesse colóquio, intitulado *Juventude de Israel*, para falar dos jovens, Lévinas evoca o *nazirato* (*nazireato*), conforme está descrito no livro de Números 6.1-21. O nazireu ou nazireta era um consagrado (homem ou mulher) a Deus que se comprometia, por um determinado tempo (podia ser 30 dias) ou definitivamente (como no caso de Sansão), com a causa da justiça. E um dos símbolos que indicava o compromisso do nazirato consistia em não cortar os cabelos, além de não beber vinho, comer uvas frescas ou passas, aproximar-se de um morto. E o que isso tem a ver com a juventude? Com efeito, Lévinas afirma ter ficado impressionado, ao saber pelo jornal francês *Le Monde*, que os jovens de cabelos longos não queriam cortar os cabelos em sinal de protesto contra a sociedade injusta:

[...] a juventude de cabelos longos quer expressar, com suas cabeleiras incômodas, seu desacordo com a sociedade injusta à qual entretanto pertence. ‘Não cortaremos os cabelos enquanto a sociedade não mudar’, dizem esses jovens. Quer queiram ou não, ei-los consagrados ao Senhor! [...] Estou certo de que o texto bíblico jamais teria desejado a auréola de Deus sobre a cabeça do nazireu se ela não significasse, ou não expressasse, antes de tudo, uma existência de justiça no fundo do coração.⁷⁷⁶

A Ética da Alteridade faz ressoar a pergunta pelo lugar do outro enquanto juventude e, nessa perspectiva, o pensamento levinasiano evoca o rosto dos jovens para anunciar “a ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausurar-se”.⁷⁷⁷ Lévinas acolhe o rosto da juventude como possibilidade de suspensão e ruptura da ordem do dito. A juventude que não se reduz à compreensão de que seria “a idade da transição e da passagem”,⁷⁷⁸ anuncia-se como novidade, como um dizer que não ingressa na lógica do ser. Uma juventude que não tem medo de se implicar na luta por justiça. Para além da linguagem da essência ou do dito, há o dizer de uma juventude que comunica sua inquietude. Significado de uma juventude em que há um dizer ético, no qual se enseja o sentido da humanidade que não se esgota num conceito ontológico.

Dizer que não diz palavra, que infinitamente – pré-voluntariamente – consente. A descoberto na franqueza em que a veracidade virá, mais tarde, se fundar e, assim, fora de toda exposição temática, eis a subjetividade do sujeito inocente de conjunções ontológicas; subjetividade anterior à *essência*: juventude. Mas juventude que não significa simplesmente inacabamento de um destino primaverilmente começado, possível e que faz apelo à essência. Juventude que o filósofo ama – o ‘antes do ser’, o ‘outramente que ser’.⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ LÉVINAS, 2001a, p. 63.

⁷⁷⁷ LÉVINAS, 1993b, p. 107.

⁷⁷⁸ LÉVINAS, 1993b, p. 109.

⁷⁷⁹ LÉVINAS, 1993b, p. 102.

Nos últimos capítulos de *Humanismo do outro homem*, como deixa entrever, o autor reflete o contexto de Maio de 1968, quando, em Paris, eclodem os movimentos que vão repercutir também em outros lugares do mundo, como nos Estados Unidos e, inclusive, no Brasil.⁷⁸⁰ Ao evocar as aspirações dos movimentos juvenis de 1968, Lévinas se pergunta se não há aí “um pensamento dedicado à subjetividade, definida a partir da responsabilidade [ética] e contra a noção de ser”.⁷⁸¹ O autor sinaliza que os acontecimentos de 68 implicaram uma recusa da dinâmica ontológica. Os protestos iam além de uma recusa do ‘capital do ter’, pois em função do lucro capitalista se subentende a imposição do ‘capital do ser’.

Em função do ter, do acúmulo, a dinâmica capitalista dita o ‘capital do ser’, isto é, a necessidade de acumular títulos, méritos, competência profissional. A dinâmica de luta do eu por um ‘lugar ao sol’, impõe sobre os outros um peso esmagador. Os protestos da juventude que desencadearam o ‘Maio de 68’, trazem um pensar sobre o outro que condiz com o sentido de uma responsabilidade ética que implica a humanidade como um todo.

É interessante notar entre os ‘sentimentos’ mais imperativos de maio de 1968 predominava a recusa de uma humanidade que se definisse pela sua satisfação, pelas suas quitações e lucros, e não por sua vulnerabilidade mais passiva que toda passividade, por sua dívida para com o outro. Para além do capitalismo e da exploração, contestava-se suas condições: a pessoa compreendia como acumulação em ser pelos méritos, pelos títulos, pela competência profissional – tumefação ontológica a pesar sobre os outros até esmagá-los, a instituir uma sociedade hierarquizada, a se manter além das necessidades de consumo e que já sopro religioso algum conseguia torná-la igualitária. Por trás do capital do ter, pesava um capital em *ser*.⁷⁸²

⁷⁸⁰ O ‘Maio de 68’ lembra os diversos movimentos de protesto que ocorreram no final dos anos 60 e que tiveram origem em Paris. Na origem dos protestos parisienses, está a efetiva participação dos jovens estudantes. No caso do Brasil, cf. LIBANIO, João Batista. **Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 58, “o *Maio de 68 no Brasil* vinha sendo preparado por inúmeras mobilizações juvenis desde 1966. Na sexta-feira, 29 de março de 1968, o Rio de Janeiro parou para enterrar o estudante Edson Luís, morto pela Polícia Militar. [...] Dias depois, houve a dramática celebração da missa do sétimo dia por Edison [sic] Luís na Candelária em que os sacerdotes paramentados se defrontaram com os cavalos da Polícia. A REB [Revista Eclesiástica Brasileira] documentou em sua capa do número de junho de 1968 a cena dos padres de alva e estola roxa indo em direção à fila dos soldados da PM, montados em gigantescos cavalos. Essa mobilização juvenil e política desembocou na lendária Passeata dos 100 mil no Rio de Janeiro contra o regime militar três meses após a morte do estudante. E o ano de 1968 terminou, tragicamente, com o silêncio opressor do AI-5. Sai de cena a geração dos comprometidos políticos. Os que sobram foram para a clandestinidade.”

⁷⁸¹ LÉVINAS, 1993b, p. 107.

⁷⁸² LÉVINAS, 1993b, p. 107 (n. 9). A relação que Lévinas tece entre o *capital do ter* e o *capital do ser*, lembra Erich Fromm quando, em seu *Ter ou ser?* (1976), analisa a crise da sociedade contemporânea e propõe possibilidades de resolução. E para isso, FROMM, Erich. **Ter ou ser?** Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 32, examina os “os dois modos básicos de existência: *o modo de ter* e *o modo de ser*”. Aproximando ‘grandes’ mestres espirituais da humanidade (Buda, Jesus e Eckhart) do pensamento de Marx, Fromm argumenta que a nossa sociedade está organizada sob o paradigma do ter. A meta suprema da cultura capitalista é ter, consumir. Assim, se alguém nada tem, ele nada é. Em contrapartida, Fromm percebe na categoria do ser – ‘Cidade do ser’ – a razão que deve pautar o autêntico sentido do humano. Ora, não obstante a reflexão frommiana trazer importantes elementos para a análise da sociedade contemporânea, a partir de Lévinas, entende-se que Fromm

Lévinas não desconsidera as situações de violência, de irresponsabilidade e mesmo de conformismo pelas quais a própria juventude também é responsável. Entretanto, o autor francês-lituano percebe que em suas aspirações e críticas à sociedade estabelecida, os jovens rejeitam “a responsabilidade coagulada em ‘belas palavras’, e onde o Dizer, reduzido ao Dito, entra em conjunção com suas próprias condições, faz estrutura com seus contextos e perde sua juventude de dizer”.⁷⁸³ Na irreverência e no protesto da juventude não há meramente discursos que, na prática, não mudariam o contexto vigente. Nesse sentido, ‘belas palavras’ apenas trairiam o autêntico dizer ético, o qual implica uma sincera responsabilidade pelo outro.

A reflexão levinasiana sobre o significado da juventude, enquanto anúncio de uma humanidade que se faz autêntica à medida que se abre hospitaleiramente para a novidade estampada no rosto de cada outro humano, nos faz pensar sobre as inúmeras situações que interditam a manifestação dos jovens, seja na forma de repressão violenta ou por meio de manipulação ideológica. Em diversas ocasiões históricas, a expressão de um dizer ético da juventude que sinaliza a responsabilidade ilimitada pelo outro humano, foi rapidamente substituída por uma “linguagem conformista e bisbilhoteira quanto aquela que pretendia substituir”.⁷⁸⁴ E isso, muitas vezes, não foi porque a juventude simplesmente o quisesse. Se, em dados momentos, os jovens foram percebidos simplesmente como a idade da instabilidade, sem maiores consequências, em outras ocasiões, as ideologias e os regimes do tipo fascista foram eloquazes para cooptar o dinamismo juvenil.

Para a sociedade tradicional, a atração pela juventude, como ideal, não está tanto na irrupção de um dizer que questiona a ordem estabelecida. A irreverência e o protesto dos jovens que indicam uma situação de estranheza diante de uma sociedade que se pauta pela lógica da totalidade, são percebidos como motivos para atacar os próprios jovens. Atribui-se aos jovens locuções qualitativas como “juventude-orgulho, juventude-espontaneidade, juventude-recusa ao passado, juventude-liberdade, sob o pretexto de que todos esses atributos têm seu reverso de crueldade, de barbárie, de facilidade”.⁷⁸⁵ Ao mesmo tempo em que se impinge aos jovens a responsabilidade por muitas situações adversas à ordem estabelecida, o conservadorismo parece indiferente à novidade de um dizer que irrompe no rosto da juventude.

superestima a perspectiva do ser, não percebendo que no próprio ser movimenta-se a dinâmica do ter. Com efeito, para Lévinas, para além do ser, é a ética, como sensibilidade do eu para com o outro, que se apresenta como fundamento e sentido da autenticidade humana.

⁷⁸³ LÉVINAS, 1993b, p. 107.

⁷⁸⁴ LÉVINAS, 1993b, p. 108.

⁷⁸⁵ LÉVINAS, 2001a, p. 70.

O estado de indiferença e surdez não é só em relação ao grito da juventude. De certa forma, diante de uma sociedade tão acostumada a proferir discursos e sermões comprometidos com a dinâmica que é própria de uma cultura da totalidade, a manifestação de um dizer que solicita ‘dá-me um copo de água’ parece inaudível. De que adianta um “discurso algorítmico da ciência”,⁷⁸⁶ se tal discurso permanece distante do cotidiano, insensível ao falar do humano que solicita minha atenção, por sua condição de sedento? É diante de indagações como essa, que a insurreição da juventude, similar àquela juventude do ‘Maio de 68’ e que não se deixa enclausurar por uma mera literatura do dito, surge como um incômodo dizer ético. É uma salutar impertinência juvenil que remete minha responsabilidade à condição do rosto do outro que grita por um copo de água ou que solicita um naco de pão.

Em lugares onde o acesso às condições básicas para viver é dificultado, “poder comer e beber é uma possibilidade tão extraordinária, tão milagrosa quanto a travessia do Mar Vermelho”.⁷⁸⁷ Entende-se, por isso, que a luta para que os famintos e os sedentos tenham acesso à comida e à água expressa um ato de importância primordial. Numa palavra, significa bênção. Ou seja, uma bênção que reporta ao ato ético como condição do humano sensível ao outro. À medida que encontramos jovens lutando por uma sociedade mais justa, encontra-se aí a epifania de uma infinita benevolência. No texto *Juventude de Israel*, falando de gestos que possibilitam às pessoas terem acesso às condições básicas de sobrevivência, Lévinas lembra que a Europa, talvez pela sua condição econômica, não perceba o quão significativo é para muitas pessoas poderem alimentar-se.

Desconhecemos o milagre que isso representa porque vivemos nesta Europa, no momento provida de tudo, e não num país de terceiro mundo, e porque nossa memória é curta. Lá, compreende-se que matar a fome é a maravilha das maravilhas. Voltar, apesar de todos os progressos da civilização, ao estado de indigência na Europa é, para nós, uma possibilidade perfeitamente factível, como o provam os anos de guerra e dos campos de concentração. Na verdade, o itinerário que leva o pão da terra em que cresce o trigo à boca que o consome é o mais perigoso. É atravessar o Mar Vermelho.⁷⁸⁸

É nesse contexto que a juventude que não se apresenta indiferente e que se incomoda diante das situações de injustiça, evoca o *nazirato* de Israel. Trata-se, no fundo, de uma expressão espiritual. Ou seja, “[...] é preciso que haja um nazirato no mundo [...] para que os homens comam. Dar de comer aos que têm fome supõe uma elevação espiritual”.⁷⁸⁹ Eis aí o caminho que conduz à paz: “pacificar o mundo renovando-o construtivamente, eis a juventude

⁷⁸⁶ Cf. LÉVINAS, 1993b, p. 108 (n. 10).

⁷⁸⁷ LÉVINAS, 2001a, p. 82.

⁷⁸⁸ LÉVINAS, 2001a, p. 82.

⁷⁸⁹ LÉVINAS, 2001a, p. 83.

do nazirato, eis a juventude”.⁷⁹⁰ Lutar pela causa dos que passam fome não é mero gesto de altruísmo, mas solidariedade vivida na radicalidade. A alteridade do rosto implica uma relação de justiça. Por isso, interceder por aqueles que não têm pão, passa pela salutar impertinência profética. Ato profético que implica a impugnação “[...] dos maus espíritos que se interpõem entre a alimentação e os famintos e que espreitam e criam todas as ocasiões para impedir o pão de chegar à boca”.⁷⁹¹

A interposição entre o alimento e o faminto é uma característica saliente na lógica capitalista. Daí o sentido da expressão ‘maus espíritos’, como metáfora referida à lógica da sociedade de mercado. As palavras levinasianas expressam uma contumaz crítica à sociedade da livre concorrência, em que até a comida é transformada em propriedade privada e moeda de troca. Para o autor, o alimento é dom oferecido para todos. Ao mesmo tempo, é bênção e direito inalienável. Assim, “o problema do mundo faminto só pode ser resolvido se a comida dos possuidores e dos abastecidos deixar de ser vista como sua propriedade inalienável”.⁷⁹²

O problema da miséria não é apenas um problema econômico, mas é uma questão que diz respeito a todos como princípio ético. A autenticidade humana está aí posta. Assim sendo, como num grito profético, a irreverência da juventude que expressa seu desacordo com a sociedade injusta, a exemplo dos jovens estudantes do ‘Maio de 68’, lembra que o sentido mais autêntico do humano consiste em viver sua humanidade na hospitalidade ao rosto do outro humano. Hospitalidade que se abre para uma responsabilidade infinita, sobretudo por aqueles que têm sua dignidade violentada:

É por esta responsabilidade ilimitada, sentida não como um estado da alma, mas *significando* no si-mesmo do si, consumindo-se, subjetividade do sujeito como a brasa recoberta de cinzas (mas abrasando-se bruscamente em tocha viva) – é por esta responsabilidade, ferida ardente de crueldades e de infortúnios suportados pelos outros, que se caracteriza nossa época tanto quanto por estas mesmas crueldades e infelicidades.⁷⁹³

É nesse sentido que a irreverência juvenil emerge como expressão de uma subjetividade que se aproxima do outro na solidariedade vivida de forma radical. Uma juventude que expressa sua humanidade na responsabilidade pelo outro humano. É assim que o pensador francês-lituano compreende e acolhe a irreverência dos jovens que não têm medo de lutar por aqueles que são aviltados. Trata-se do rosto dos jovens que irrompe como possibilidade de um dizer que manifesta a autenticidade humana. Um dizer ético que expressa

⁷⁹⁰ LÉVINAS, 2001a, p. 85.

⁷⁹¹ LÉVINAS, 2001a, p. 82.

⁷⁹² LÉVINAS, 2001a, p. 83.

⁷⁹³ LÉVINAS, 1993b, p. 108.

que “a juventude é autenticidade. Mas a juventude definida pela sinceridade que não é brutalidade da confissão e a violência do ato, mas aproximação do outro, o assumir do próximo, que vem da vulnerabilidade humana”.⁷⁹⁴ Uma juventude que é, enfim:

Capaz de reencontrar as responsabilidades sob a camada espessa das literaturas que delas desobrigam, a juventude – da qual não se pode mais dizer ‘se a juventude soubesse – cessou de ser a idade da transição e da passagem (‘é preciso que a juventude passe’), para se mostrar a humanidade do homem.⁷⁹⁵

É assim que a partir da ética, revela-se, no inédito do rosto da juventude, um constante dizer profético que não cessa de comunicar a *utopia da sabedoria do amor*. Juventude: profetizando a esperança! Anúncio de que a humanidade do outro revela o vestígio de uma interpelação que arde em mim como infinito desejo de encontro inter-humano.

4.3 A interdição da alteridade na sociedade de consumo

Se, em Lévinas, a juventude é apresentada como possibilidade de um dizer que desassossega e expressa a condição ética como sentido do humano, por outro lado, a sociedade, de modo geral, não a percebe assim. Com efeito, o rosto dos jovens foi, predominantemente, “uma face escondida”.⁷⁹⁶ E esse ocultamento, no atual período da história, com o evento do capitalismo de consumo, acentuou-se. Então, ao propor a relação entre alteridade e juventude na era do descartável, pretendo explicitar a tese de que o consumismo, enquanto característica da sociedade capitalista neoliberal, constitui-se numa cultura de interdição da alteridade, sobretudo da alteridade encarnada no rosto dos jovens.

No intuito de contextualizar, apresento, nesta seção, interfaces que interpelam a condição humana contemporânea alicerçada nos baluartes do capitalismo hodierno, no qual se manifesta a interdição da alteridade como uma das marcas mais evidentes. Ou seja, pretendo enunciar alguns sintomas do desencontro humano que expressam o mal-estar contemporâneo. São sintomas decorrentes da chamada sociedade de consumo que, além de colocar em perigo a vida do ser humano e da biodiversidade, está cerceando às novas gerações viverem a utopia do humano que Lévinas defende em sua ética.

Boff expressa que “hoje vivemos uma crise dos fundamentos de nossa convivência pessoal, nacional e mundial”.⁷⁹⁷ No dizer de Capra, “é uma crise complexa, multidimensional,

⁷⁹⁴ LÉVINAS, 1993b, p. 108.

⁷⁹⁵ LÉVINAS, 1993b, p. 109.

⁷⁹⁶ DICK, Hilário. **Gritos silenciados, mas evidentes**: jovens construindo juventude na história. São Paulo: Loyola, 2003, p. 13.

⁷⁹⁷ BOFF, 2002, p. 13.

cujas facetas afetam a todos os aspectos de nossa vida – a saúde e o modo de vida, a qualidade do meio ambiente e das relações sociais, da economia, tecnologia e política”.⁷⁹⁸ Daí um dos sentidos da pós-modernidade. Como indica Lyon, o momento crítico pelo qual estamos passando reflete o esgotamento do paradigma da modernidade.⁷⁹⁹ As contínuas guerras, o empobrecimento dos povos, a destruição do meio ambiente, os conflitos étnicos, o esfacelamento das relações inter-humanas, assim por diante, resultam do projeto que foi gestado pela sociedade moderna. Diante das catástrofes que a sociedade industrial protagonizou em nome de uma racionalidade moderna, o ser humano deparou-se com uma situação inusitada: ao invés do ‘paraíso’ terrestre, deparou-se com a real ameaça da extinção da vida humana e do planeta como um todo.

Há autores que consideram a queda do Muro de Berlin, em 1989, como o fato simbólico que marcaria a passagem, de forma mais incisiva, da cultura moderna para a pós-moderna.⁸⁰⁰ Entretanto, muito mais que significar um rompimento radical com a modernidade, concordando com Boff, compreendo que a pós-modernidade indica “o último e mais refinado travestimento da cultura capitalista com sua ideologia consumista”.⁸⁰¹ O mundo pós-moderno expressa um novo momento do capitalismo em que o ideal do consumo se interpõe como valor da sociedade. Do capitalismo liberal se passou para o capitalismo neoliberal.

A atual fase do capitalismo é descrita por muitos autores a partir da noção da sociedade ou da cultura de consumo. Trata-se de uma sociedade que reduz a pessoa à condição de consumidor. Porém, para que se possa compreender esse fenômeno, não se pode perder de vista que a era do consumo configura uma dinâmica do capitalismo sobretudo no seu viés neoliberal. Há na cultura de consumo, a ideologização de que a lógica mercadológica é inerente à vida humana. E não é bem assim. Concordando com Jurandir Costa, não se pode perder de vista o que significa consumo. Ora, “consumo é uma metáfora que alude à rapidez com que adquirimos novos objetos e inutilizamos os velhos. Ou seja, tratamos os objetos industriais como tratamos substâncias que se prestam à reprodução dos ciclos biológicos

⁷⁹⁸ CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: CULTRIX, 2002, p. 19.

⁷⁹⁹ Cf. LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 16,

⁸⁰⁰ LYON, 1998, p. 16: “Os anos compreendidos entre 1789-1989 tornaram-se assim o período simbólico de dois séculos de modernização, expresso politicamente como a busca de um mundo racionalizado – da Revolução Francesa à queda do socialismo de estado burocrático.” Do mesmo modo, HOLANDA, Francisco U. X. **Do liberalismo ao neoliberalismo**: o itinerário de uma cosmovisão impenitente. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 50: “Com a simbólica queda do Muro de Berlin e com a extinção da União Soviética, os neoliberais, anunciaram de forma eufórica, a ‘vitória definitiva’ da economia de mercado, que significava a conjunção do liberalismo econômico com o liberalismo político.”

⁸⁰¹ BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. 2. ed. Brasília: Letraviva, 2000a, p. 25.

[...]”.⁸⁰² E para que essa dinâmica funcione, é preciso que o sujeito esteja convencido da necessidade de adquirir os novos produtos lançados no mercado. Por isso,

A palavra consumismo é inadequada para designar o hábito econômico ao qual se refere por dois principais motivos: primeiro, por nos fazer crer que consumimos coisas que, de fato, compramos; segundo, por dar a entender que somos todos iguais diante da possibilidade de comprar mercadorias produzidas e vendidas em larga escala. Na verdade, as únicas coisas que consumimos são substâncias metabolizáveis como alimentos, fármacos etc.⁸⁰³

Portanto, o ato de comprar não é a mesma coisa que o processo de consumir. A compra de uma mercadoria não é uma ação determinada por uma necessidade físico-natural, “mas é um ato econômico com implicações sociais”.⁸⁰⁴ O que significa dizer, em outras palavras, que a aquisição de mercadorias implica na condição dos sujeitos de comprarem ou não. E a condição é o dinheiro. Por conseguinte, “a maior parte da população tem um poder de compra extremamente reduzido e alguns, para possuir o que desejam, roubam e furtam”.⁸⁰⁵

A compreensão da cultura de consumo implica na percepção que se trata de um mecanismo ideológico da lógica capitalista contemporânea. O consumismo é, na verdade, “o modo que o imaginário econômico encontrou de se legitimar culturalmente, apresentando mercadorias como objetos de necessidades supostamente universais e pré-culturais”.⁸⁰⁶ E por esse caminho, “as desigualdades econômico-sociais entre os potenciais compradores” são escamoteadas.⁸⁰⁷ A ideia de pós-modernidade que expressa uma época que está em efervescência, está conectada com nova configuração da sociedade de mercado. Sem desconsiderar outras possibilidades, como a crítica que a pós-modernidade pode representar diante da racionalidade moderna,⁸⁰⁸ seguindo Lyon, entendo que “a condição pós-moderna está inteiramente ligada ao capitalismo de consumo”.⁸⁰⁹ Nesse sentido, no horizonte da formação da sociedade capitalista, a pós-modernidade dá prosseguimento à modernidade.

Tendo como princípio que cada um deve cuidar de seus interesses ou de suas necessidades, a cultura capitalista criou todo um aparato ideológico que se foi impondo nas diferentes expressões da vida humana. Conceitos como do individualismo, da propriedade privada como direito natural, da necessidade de consumo, tornaram-se aparentemente

⁸⁰² COSTA, Jurandir Freire. Perspectivas da juventude na sociedade de mercado. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (orgs.). **Juventude e sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 78.

⁸⁰³ COSTA, 2004, p. 77.

⁸⁰⁴ COSTA, 2004, p. 77.

⁸⁰⁵ COSTA, 2004, p. 77.

⁸⁰⁶ COSTA, 2004, p. 77.

⁸⁰⁷ COSTA, 2004, p. 77.

⁸⁰⁸ Cf. BOFF, 2000a, p. 31.

⁸⁰⁹ LYON, 1998, p. 112.

princípios inquestionáveis. O neoliberalismo, de certa forma, constitui a fase de enrijecimento da cultura capitalista, na qual o mercado passou a ser critério de organização de toda a sociedade.

*O mercado, que reina na economia, invade o mundo da política. Provoca a inversão. A política é a instância que, em princípio, defende os interesses da nação, das maiorias, dos cidadãos. Em vez de ela comandar a economia e colocá-la a seu serviço, é subjugada por ela. O mercado domina a política. E então os interesses políticos organizam-se em função dos detentores do capital. Mais uma vez, os pobres são excluídos, alijados, sobretudo os jovens que menos força têm de pressão.*⁸¹⁰

O mundo contemporâneo, pautado em princípios neoliberais, parece ter dificuldade em oferecer espaços em que a participação democrática e a cidadania sejam verdadeiramente valorizadas. Talvez seja esse o sentido de uma sociedade narcisista, que assume a indiferença e o niilismo como se fossem valores que a humanidade deveria apregoar. Tem-se a impressão que as grandes utopias e sonhos humanitários desaparecem ou estão dilacerados. As bandeiras políticas definham. Nesse sentido, as palavras de Robert W. McChesney, são ilustrativas:

Uma cultura política vibrante precisa de grupos comunitários, bibliotecas, locais para reuniões públicas, associações voluntárias e sindicatos que propiciem formas de comunicação, encontro e integração de cidadãos. A democracia neoliberal, com sua ideia de mercado *über alles* [do alemão, ‘acima de tudo’], nunca tem na mira esse setor. Em vez de cidadãos, ela produz consumidores. Em vez de comunidades, produz *shopping centers*. O que sobra é uma sociedade atomizada, de pessoas sem compromisso, desmoralizadas e socialmente impotentes.⁸¹¹

Diante desse contexto, é correto afirmar que a sociedade contemporânea traz como uma de suas marcas a interdição da alteridade. Bauman, com acuradas palavras, lembra que cada sociedade, em épocas diferentes, produziu seus estranhos, isto é, pessoas que não se enquadravam nos esquemas ditos ‘normais’. Para o mundo pós-moderno capitalista, os estranhos são aqueles que não se enquadram na era do consumo. Deparamo-nos com um modelo social em que *ser pobre* é ser criminoso. Estar fora do mundo do consumo é ser a ‘sujeira’ deste mundo. Em suma, “são consumidores falhos”.⁸¹²

⁸¹⁰ LIBANIO, 2004, p. 142. Antes de avançar nas considerações críticas, sinalizo que, atualmente, no contexto brasileiro, a partir do ‘governo Lula’, constatam-se melhoras em diversos aspectos sociais (aumento real do salário mínimo, crescimento na renda média real, diminuição da taxa de desemprego, mais acesso à educação...). Entretanto, como observam, em artigo, ALTEMEYER JUNIOR, Fernando; LESBAUPIN, Ivo. Os desafios do próximo governo (e os nossos também). **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulus, ano 51, n. 273, jul./ago. 2010, p. 8, “cabe salientar que todas essas diferenças não mexem no fundamental. No essencial, a opção do atual governo foi feita desde o começo e não mudou: a política econômica é centrada nos interesses do capital financeiro, no atendimento dos interesses dos usineiros (de etanol), das empreiteiras (transposição, hidrelétricas, obras do PAC) e dos grandes proprietários de terra vinculados à exportação (agronegócio).”

⁸¹¹ MCCHESENEY, Robert. Introdução. In. CHOMSKY, Noam. **O lucro ou as pessoas?: neoliberalismo e ordem global**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 11-12.

⁸¹² BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b, p. 24.

No paradigma neoliberal, a lucratividade se apresenta como critério de valoração dos seres humanos. Os que não conseguem incluir-se, são descartados como inutilidades. “Só como mercadorias, só se forem capazes de demonstrar seu próprio valor de uso, é que os consumidores podem ter acesso à vida de consumo”.⁸¹³ Os sobrantes são refugos que devem, assim como sujeiras, serem varridos dos templos do consumo, cujas catedrais são os *shopping centers*. Prosseguindo com palavras de Bauman, na nova ordem capitalista mundial, denota-se que “os centros comerciais e os supermercados, templos do novo credo consumista [...], impedem a entrada dos consumidores falhos a suas próprias custas, cercando-se de câmara de vigilância, alarmes eletrônicos e guardas fortemente armados [...]”.⁸¹⁴

Do individualismo narcisista, depreende-se uma sociedade na qual cada ser humano vive um mundo a parte. A fragilidade das relações parece que tem marcado de forma indelével a vida inter-humana. No dizer de Oliveira, “quanto mais amplo o universo de referências, mais sozinhas as pessoas se encontram”.⁸¹⁵ Na ‘onda’ de uma cultura individualista, a efemeridade, a sedução, o descompromisso, a indiferença são sintomas que expressam a dinâmica consumista, em que o sentido do humano é banalizado.

4.4 A ‘descartabilidade’ da dignidade humana

Os estranhos da sociedade de consumo não são personagens imaginários, mas são pessoas reais. Os ‘descartáveis’ não são apenas números que compõem estatísticas de relatórios. A ‘massa sobranete’, muito mais que uma metáfora para indicar um grande número de pessoas, é formada por rostos humanos que vivem num determinado contexto e sofrem as consequências da lógica que a sociedade neoliberal impõe. São rostos que têm sua alteridade aviltada pela dinâmica de uma cultura totalitária. Para a lógica de mercado, o outro, enquanto excluído do sistema de consumo, é um estranho que se torna uma constante ameaça. Por isso, os sobrantes do sistema capitalista são ‘sujeiras’ que devem ser eliminadas.

Bauman propõe que “a busca da pureza pós-moderna se expressa diariamente com a ação punitiva contra os moradores das ruas pobres das áreas urbanas proibidas, os vagabundos e indolentes”.⁸¹⁶ Corroborando com essa reflexão, para ilustrar, é oportuno mencionar e comentar o Painel RBS, evento promovido pelos veículos de comunicação do Grupo RBS,

⁸¹³ BAUMAN, 2007, p. 18.

⁸¹⁴ BAUMAN, 1998b, p. 24.

⁸¹⁵ OLIVEIRA, Carmen Silveira. **Sobrevivendo no inferno**: a violência juvenil na contemporaneidade. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 76.

⁸¹⁶ BAUMAN, 1998b, p. 26.

que na sua terceira edição⁸¹⁷ abordou o tema “*Constrangimento nas ruas – até onde vai este problema?*”. O debate versou a problemática dos pedintes nas sinaleiras, dos moradores de rua que, segundo os proponentes do painel, traduz-se em constrangimento aos transeuntes.

Sem adentrar os matizes da discussão, para além das entrelinhas, o painel em questão tornou explícita a compreensão que os ‘consumidores privilegiados’ têm daqueles que vivem na condição de miserabilidade. A miséria social não é assumida como um problema que resulta do modo como o capitalismo neoliberal se impõe e com que a sociedade como um todo deveria se preocupar. E mais, transparece a ideia de que miserabilidade é sinônimo de criminalidade, vagabundagem. Nesse sentido, as palavras de Trezzi, jornalista da RBS, são paradigmáticas: “Pode até ter caído em desuso a punição penal por mendicância, mas a maioria das pessoas se sente achacada pela coação de pedintes nas sinaleiras ou praças do Estado.”⁸¹⁸ Por mais que a opinião de Trezzi seja um artigo jornalístico, ele traduz de forma eloquente a visão daqueles que vivem as benesses do mundo consumista. Fazendo um contraponto à visão de Trezzi e de outros que dela compartilham, Neto, professor de Ciências Penais da UFRGS, em artigo de fundo do mesmo jornal, numa edição posterior à reportagem em que tratava do ‘constrangimento’ provocado pelos moradores de rua, foi bastante feliz:

O que chama atenção na reportagem é que nenhum morador de rua teve a palavra. Nenhum morador de rua foi tratado como sujeito. Os ‘técnicos’ que falaram sobre o tema tiveram oportunidade de fazer a abordagem que entenderam adequada, ‘contra’ ou ‘favorável’ aos moradores, mas jamais foi dada, em instante algum, a palavra a algum morador de rua. Isso sinaliza um aspecto: para nós, o morador de rua simplesmente não existe. É como se ele não existisse. Nós não lhe damos a palavra porque ele simplesmente não está ali como alguém, mas como um ‘problema’, e portanto um objeto.⁸¹⁹

Os consumidores privilegiados sentem-se constantemente sitiados pela ‘massa dos sobrantes’. Por mais que casas e carros possam conceder aos ‘afortunados’ a sensação de viver e se locomover em fortalezas intransponíveis, os ‘estranhos’ da sociedade de consumo provocam um desconforto inquietante. No entanto, longe de questionar o modelo de vida que se ancora na sociedade de consumo, os ‘estranhos’ ou consumidores ‘falhos’ são colocados a uma distância segura, a fim de que não possam importunar o sossego daqueles que podem consumir as benevolências concedidas pela civilização capitalista. Se os ‘refugos’ da sociedade neoliberal emperram o tranquilo acesso aos bens de consumo por parte daqueles

⁸¹⁷ O 3º Painel RBS – *Constrangimento nas ruas – até onde vai este problema?* – ocorreu no dia 02 de abril de 2008 em Porto Alegre.

⁸¹⁸ TREZZI, Humberto. O poder da educação. **Zero Hora**, Porto Alegre, 3 abr. 2008, p. 5.

⁸¹⁹ PINTO NETO, Moysés da Fontoura. Os sem-palavra. **Zero Hora**, Porto Alegre, 4 abr. 2008, Artigo, p. 25.

que detêm o poder de compra, a promoção ideológica da *pureza pós-moderna*⁸²⁰ concede ‘tranquilidade de consciência’ para que pessoas como moradores de rua possam ser afastadas da convivência. Na sociedade pós-moderna, escreve Lyon, “o consumismo não respeita limites”,⁸²¹ pois o anseio pelo lucro está acima das pessoas.

A cultura de consumo, sem eufemismo, é uma cultura que promove violência. É promotora de morte.⁸²² E quem mais sofre, são as pessoas que foram excluídas das benesses capitalistas. Para usar uma expressão de Bauman, os ‘consumidores falhos’ sofrem duplamente, à medida que, além de não terem acesso aos bens de consumo, são criminalizados pela sua condição de miserabilidade. Bordões como esses, ‘o problema do crime é a falta de repressão’, ‘os negros são pobres porque não trabalham’, ‘bandido não é cidadão, tem que morrer’, ‘é preciso terminar com as favelas’, ‘é preciso construir mais cadeias’, “o MST não passa de um grupo criminoso”, além de preconceituosos, manifestam a percepção de uma sociedade que não está disposta a revisitar seus próprios pressupostos. Ora, quando falo em sociedade, entendo que cada um de nós está aí envolvido e, parafraseando termos levinasianos, meu envolvimento é sem fim. E nesse sentido, a percepção de Lévinas é pertinente para que possamos dar-nos conta do alcance de nossa responsabilidade diante de situações em que rostos humanos não são respeitados em sua própria dignidade humana:

Levinas percebeu que a violência nasce quando deixamos de considerar o outro como alguém pelo qual somos responsáveis. Todos lutam para definir o papel dos moradores (‘pedintes’, ‘bandidos’, ‘vagabundos’, ‘vítimas’), mas ninguém concede a eles o direito de falarem por si mesmos. Preocupantes são manifestações que tratam conjuntamente o problema dos moradores de rua e da criminalidade: além de preconceituosas e desinformadas [...], instigam o medo [...] É, na realidade, o combustível do fascismo.⁸²³

Na linguagem cotidiana e mesmo nas ditas científica e ‘oficial’, tem-se a sensação de que muitas pessoas não são acolhidas ou percebidas em sua humanidade. Terminologias como ‘moradores de rua’, ‘pedintes’, ‘elementos’, ‘indivíduos’, ‘vagabundos’, ‘vítimas’ são proferidas de tal forma que parecem não se estar referindo a pessoas concretas, a rostos humanos que gritam por dignidade. Ora, quando nos tornamos insensíveis diante de uma sociedade, da qual fazemos parte, que escamoteia suas contradições; quando não nos indignamos com um contexto social que, em nome do lucro, descarta as pessoas como se

⁸²⁰ Cf. BAUMAN, 1998b, p. 26.

⁸²¹ LYON, 1998, p. 93.

⁸²² BOFF, 2000a, p. 37: “A violência é crescente no mundo, particularmente nos países de Terceiro Mundo e no Brasil. Os fatos conhecidos de assaltos de rua e em prédios, de sequestros, de extermínio de crianças abandonadas e de chacinas por parte de grupos e até de policiais não podem ser entendidos como episódicos.”

⁸²³ PINTO NETO, 2008, p. 25.

fossem dejetos, talvez tenhamos de nos perguntar pela nossa própria humanidade, se não estamos fazendo dela também um produto utilizável enquanto for conveniente aos nossos anseios narcisistas.

A partir da Ética da Alteridade, compreende-se que a dignidade humana passa pela acolhida e pela responsabilidade para com a vida do outro. A vitalidade da vida humana se fortalece à medida que se abre hospitaleiramente ao rosto do outro, no qual ecoa a alteridade da vida como um todo. A partir da relação ética, “delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio [...]; [que] inaugura uma sociedade acima da totalidade. [...] O homem resgata a criação”.⁸²⁴ Para Lévinas, “o eu humano situa-se na fraternidade: o fato de todos os homens serem irmãos não se acrescenta ao homem como uma conquista moral, mas constitui a sua ipseidade”.⁸²⁵

Participar da comunidade ou fraternidade humana significa compartilhar da mesma dignidade. E conforme indica o termo dignidade, do latim *dignitas*, cada pessoa é merecedora de respeito, reconhecimento pela sua honradez, nobreza, decência. Com efeito, a sensação que se tem é que estamos num momento histórico em que a dignidade humana é algo cada vez mais ultrajada. Maltratar e abandonar crianças à própria sorte, tratar com desdém os reclames dos infelizes pela cultura de consumo, criminalizar os movimentos sociais, privilegiar o acesso à educação e aos serviços de saúde de qualidade para poucos, embutir exclusivamente aos jovens o ônus da violência,⁸²⁶ e por aí vão os intermináveis discursos e práticas que expressam a tônica da cultura consumista que se assenta sob a lógica capitalista.

O respeito pelo ser humano é tão aviltado que parece algo banal falar em dignidade ou em direitos humanos. Porém, diante de situações que parecem obscurecer a sensatez humana, é imprescindível a tarefa de renovar e reinventar as expressões que nos fazem ser mais humanos. E nesse sentido, vale lembrar os movimentos em prol dos direitos humanos. Lévinas, quando perguntado sobre o que pensava a respeito desses movimentos, ele respondeu que “os movimentos em relação aos direitos do homem procedem do que eu chamo de: consciência de que a justiça ainda não é suficientemente justa”.⁸²⁷ E justiça significa interceder em favor de cada rosto que tem sua alteridade interdita. “Ética do encontro,

⁸²⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 91.

⁸²⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 258.

⁸²⁶ Nesse sentido, LOURENÇO, Alice; RIBEIRO, Ana Clara. Marcas do tempo: violência e objetivação da juventude. In: FRAGA, Paulo C. Pontes; LULIANELLI, Jorge A. Silva (orgs.). **Jovens em tempo real**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 46, constata: “Antigas imagens de rebeldia somam-se as novas representações sociais para construir uma reflexão estagnada do ‘ser jovem’, colaborando para ampliar as ameaças que cercam a juventude das classes populares. Para isso nada melhor do que o uso de categorias ‘sem-saída’, isto é, em relação às quais não há diálogo socialmente esperado e/ou exigido: terrorista, traficante etc.”

⁸²⁷ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 89.

socialidade. Desde toda a eternidade um homem responde por um outro. De único a único. Que ele me olhe ou não, ‘ele me diz respeito’; devo responder por ele.”⁸²⁸

A percepção da dignidade humana, de que cada pessoa tem o direito de ser percebida e tratada como gente, vai junto da afirmação dos direitos humanos. O reconhecimento e a afirmação dos direitos humanos expressam a dinamicidade histórica do ser humano. O ser humano é um ser cultural, histórico, que cria e dá sentido para seu mundo. A percepção de que cada pessoa, não importando sua condição étnica, religiosa, sexual, social, assim por diante, tem o direito de ser acolhida e respeitada em sua dignidade enquanto humana, resulta do próprio processo civilizatório protagonizado pela humanidade.

Para essa caminhada, a modernidade, capitaneada pelos ideais da Revolução Francesa, foi decisiva. Caminhada esta, entretanto, feita com muitas contradições, já que o reconhecimento da incondicional igualdade de todas as pessoas não se traduziu, na prática, para além da sociedade burguesa, a não ser quando grupos humanos (mulheres, trabalhadores, negros) passaram a reivindicar a duras penas. E nesse processo de reconhecimento da dignidade humana, agregaram-se os valores da liberdade, da fraternidade, da justiça, da cidadania, enfim, da participação plena em todas as dimensões da sociedade.

Num curioso texto, publicado em *Difícil liberdade*, Lévinas relata um fato, talvez pitoresco se visto em outras situações, no qual há um singelo significado quando se pensa na dignidade humana e nos direitos humanos. Em miúdos, Lévinas recorda que, durante o tempo que permaneceu no campo de trabalho forçado da Alemanha nazista, nas proximidades de Hannover, em certa ocasião, os prisioneiros foram ‘visitados’ por um cão – o ‘Bobby’ – que trazia, no contexto, uma mensagem de humanidade. De acordo com o relato de Lévinas, se para as pessoas chamadas livres, os prisioneiros eram vistos como se fossem algo inferior ao humano, semelhantes a um bando de macacos,⁸²⁹ para o ‘cão Bobby’ eles eram humanos.

[...] durante umas breves semanas e antes que os centinelas não o expulsassem –, um cão vagabundo entrou em nossa vida. Veio um dia somar-se à multidão, nas circunstâncias em que, baixo custódia, retornava do trabalho. O animal sobrevivia em algum canto selvagem, nos arredores do campo. Porém, nós o chamávamos com um nome exótico, Bobby, como o convinha fazer com um cão querido. Aparecia nos reagrupamentos matinais e nos esperava ao regresso, brincando e ladrando de alegria. Para ele – era indiscutível – fomos humanos (tradução própria).⁸³⁰

⁸²⁸ LÉVINAS, 1997, p. 291.

⁸²⁹ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 183.

⁸³⁰ LÉVINAS, 2004, p. 184: “[...] durante unas breves semanas y antes que los centinelas no lo echen –, un perro vagabundo entró en nuestra vida. Vino un día a sumarse a la multitud, en circunstancias en las que, bajo custodia, volvía del trabajo. El animal sobrevivía en algún rincón salvaje, en los alrededores del campo. Pero nosotros lo llamábamos con un nombre exótico, Bobby, como conviene hacerlo con un perro querido. Aparecía

O pitoresco fato contado por Lévinas tem um significado que nos reporta para tantas outras situações similares àquelas dos campos de concentração nazistas, em que o rosto do outro não é acolhido e respeitado em sua singeleza e dignidade humana. Ora, talvez não seja por acaso que ‘cães vira-latas’⁸³¹ são vistos acompanhando o infortúnio daqueles tantos rostos que pernoitam ao relento ou que perambulam pelas praças e sinaleiras ‘achacando’ os ditos ‘cidadãos de bem’ porque, literalmente, estes possuem ‘bens’ produzidos pela sociedade de consumo. Não terão estes ‘cidadãos de bem’, acaso, jogado ao lixo o senso de humanidade?

4.5 O rosto da juventude

Na esteira de Lévinas que apresenta o rosto da juventude como possibilidade de ruptura do estatuto ontológico – “[...] juventude que é ruptura do contexto, palavra que decide, palavra nietzschiana, palavra profética, sem estatuto no ser, mas sem arbitrariedade, pois brotada da sinceridade, quer dizer da própria responsabilidade pelo outro”⁸³² –, pretendo abordar o rosto dos jovens como temática pertinente, salientando, com isso, que a sociedade de consumo, imbricada na lógica da totalidade, promove uma cultura de negação da alteridade juvenil. Não se trata apenas de evocar a juventude como categoria discursiva, mas, concretamente, fazer referência ao seu rosto. Assim sendo, no decorrer da exposição, referirei autores que refletem e pesquisam a realidade da juventude.

Num contexto de efervescência e de transformação que vem sendo protagonizada pela humanidade contemporânea, ao focar um olhar mais particularizado para o contexto da juventude, entendo que as gerações mais jovens são mais sensíveis ao que vem acontecendo.⁸³³ À medida que não são mais crianças e, ao mesmo tempo, encaminham-se para a vida adulta,⁸³⁴ os jovens vivem um momento importante no desenvolvimento humano. Os

en los reagrupamientos matinales y nos esperaba al regreso, brincando y ladrando de alegría. Para él – era indiscutible – fuimos hombres.”

⁸³¹ Essas cenas do nosso cotidiano recordam a parábola do rico opulento e do pobre Lázaro (Lc 16.19-22). Enquanto o rico banquetear-se com requinte, Lázaro, aos pés da mesa, enquanto aguardava pelas migalhas que pudessem cair no chão, tinha a companhia de cães que vinham lambem-lhe as feridas.

⁸³² LÉVINAS, 1993b, p. 108.

⁸³³ Estudando a juventude no contexto da sociedade moderna, GROppo, Luís Antonio. **Juventude:** ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000, p. 12, escreve que “acompanhar as metamorfoses dos significados e vivências sociais da juventude é um recurso iluminador para o entendimento das metamorfoses da própria modernidade em diversos aspectos, como a arte-cultura, o lazer, o mercado de consumo, as relações cotidianas, a política não-institucional”.

⁸³⁴ LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Historia dos jovens:** da antiguidade à era moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, v. 1, p. 07-08: “Como as demais épocas da vida, quem sabe numa medida mais acentuada, também a juventude é uma construção social e cultural. Desse ponto de vista, a juventude se caracteriza por seu marcado caráter de *limite*. Com efeito, ela se situa no interior das margens móveis entre a dependência infantil e a autonomia da idade adulta, naquele período de pura mudança e de inquietude em que se

jovens, pelas características que lhes são próprias, são mais flexíveis e abertos às novidades. Assim, as mudanças em curso na sociedade têm maior repercussão entre a juventude. Para Libanio, “nessa fase contemporânea, a juventude se transforma em ‘marca’ criada pela mídia, impondo-lhe um estilo de vida, de consumo, como padrão para as outras idades”.⁸³⁵

Na atualidade proliferam inúmeros estudos sobre o fenômeno juvenil.⁸³⁶ No entanto, não poucas vezes, os jovens são vistos como se fosse um grupo à parte da sociedade. As diversas expressões da juventude que se dão através das manifestações musicais, das atitudes de irreverência, e assim por diante, comumente são observadas como sendo parte de um mundo que não se insere no contexto da sociedade como um todo. De fato, no dizer de Pais,

[...] quando os *mass media* se referem a alguns grupos de jovens com o apodo afrontoso de *bandos*, *gangs* ou *tribos*, estamos perante um exemplo típico de *definições verbais*. Elas traduzem uma notável capacidade de criar etiquetas. Este processo de etiquetagem origina realidades representacionais, discursivas, mitificadas.⁸³⁷

Sem relativizar a importância de outros pontos de vista que procuram tratar o tema da juventude, como, por exemplo, os estudos que tratam do desenvolvimento psicológico e religioso,⁸³⁸ a minha abordagem segue uma perspectiva mais sociocultural, na linha de Levi e Schmitt, quando estes se referem à juventude como construção social. Dizem eles que “[...] em nenhum lugar, em nenhum momento da história, a juventude poderia ser definida segundo critérios exclusivamente biológicos ou jurídicos. Sempre e em todos os lugares, ela é investida também de outros símbolos e de outros valores”.⁸³⁹ Assim sendo, tendo a Ética da Alteridade como horizonte hermenêutico, procuro articular a questão da juventude diante do atual momento histórico que a humanidade vive.

Conforme acepção de Brandão e Duarte, a cultura designa a capacidade humana de conhecer e criar novas possibilidades de vida, mediante a interação entre os próprios seres humanos e com o meio em que vive. “O ser humano distingue-se dos outros animais pela capacidade de criar, de pensar, ordenar seus pensamentos e suas ações, projetar no futuro

realizam as promessas da adolescência, entre a imaturidade sexual e maturidade, entre a formação e o pleno florescimento das faculdades mentais, entre a falta de aquisição de autoridade e de poder.”

⁸³⁵ LIBANIO, 2004, p. 38.

⁸³⁶ Importante destacar, aqui, o trabalho organizado por Giovanni Levi e Jean-Claude Schmitt que, contando com a colaboração de diversos autores, desenvolveram um amplo estudo da *História dos jovens*. Neste trabalho, descortina-se a condição dos jovens ou das juventudes nos diversos períodos da história, da Antiguidade à época Contemporânea. O trabalho foi publicado, em português, pela Companhia das Letras, em dois volumes. Cf. LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **História dos jovens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

⁸³⁷ PAIS, José Machado. Introdução. In: BLASS, Leila Maria da Silva; PAIS, José Machado (org.). **Tribos urbanas: produção artística e identidades**. São Paulo: Annablume, 2004, p. 09.

⁸³⁸ Para uma análise do desenvolvimento psicológico e religioso do jovem, cf. DAUNIS, Roberto. **Jovens – desenvolvimento e identidade: troca de perspectiva na psicologia da educação**. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

⁸³⁹ LEVI; SCHMITT, 1996, p. 14.

essas ações e, acima de tudo, transmitir suas experiências às gerações futuras”.⁸⁴⁰ O ser humano cria cultura e, ao mesmo tempo, humaniza-se pela cultura. Ora, é nessa interação cultural que a juventude pode ser compreendida.

Muitos estudos distinguem adolescência de juventude. Não é o caso aqui. Como referência, utilizo a pesquisa *Perfil da juventude brasileira*,⁸⁴¹ desenvolvida pelo Instituto Cidadania – Projeto Juventude (2003) –, que enfocou jovens brasileiros de 15 a 24 anos. Numa outra observação conceitual, concebo que não há apenas um rosto ou um perfil de juventude. Tendo presente a multiplicidade de contextos sociais, múltiplas também são as feições da juventude. Concordando com Dayrell, talvez devêssemos falar de juventudes, ou seja, “enfaticamente a noção de juventudes, no plural, para enfatizar, a diversidade de modos de ser jovens existentes”.⁸⁴²

A abordagem do tema da juventude, no contexto da sociedade neoliberal, tendo como critério hermenêutico a Ética da Alteridade, revela uma cultura consumista na qual sobressai a permanente negação da epifania do rosto da juventude. Apesar de toda excitação social em que os jovens estão envoltos, a sensação é, na verdade, uma vida vivida na solidão e sem sentido. A sociedade de consumo parece que não quer acolher os jovens como protagonistas ou como sujeitos que têm expressão. No contexto atual, conforme Dick, “o grande risco ou o grande desejo é a manipulação do jovem. Estamos vivendo, nesse sentido, um momento de refluxo e de opressão da afirmação juvenil autônoma, protagonista”.⁸⁴³ Os jovens são as principais vítimas de uma sociedade que se organiza a partir da massificação das consciências. E, dentre os jovens, os empobrecidos são os que mais sofrem.

A Ética da Alteridade nos convoca a denunciar as ideologias que se utilizam da juventude como massa de manobra e, ao mesmo tempo, anunciar o jeito novo de caminhar que eclode no rosto dos jovens. Acolher o rosto dos jovens, em sua alteridade, significa assumir a responsabilidade ética a qual Lévinas proclama como condição de humanização. A resistência e a coragem denotam que na dinâmica da juventude se expressa uma inquietude diante das injustiças sociais. A responsabilidade ética aponta que é preciso acolher os jovens como sujeitos de sua história, pois, no rosto da juventude, brota profeticamente a novidade e a esperança de um mundo mais justo e humano que se faz caminho.

⁸⁴⁰ BRANDÃO, Antonio Carlos; DUARTE, Milton Fernandes. **Movimentos culturais de juventude**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004, p.10. Sobre essa questão da cultura, cf. capítulo 3 deste trabalho (seções 1 e 2).

⁸⁴¹ Cf. ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (orgs.). **Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 369-447.

⁸⁴² DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, n. 24, set./dez. 2003, p. 42.

⁸⁴³ DICK, 2003, p. 256.

4.6 A cultura da sedução e o ofuscamento do rosto da juventude

Não obstante suas presenças terem acompanhado a história desde os primórdios da humanidade, como diz Dick, “as ‘culturas juvenis’, das quais tanto se fala atualmente, não são criações dos últimos anos”.⁸⁴⁴ Foi só a partir de 1950 que a juventude, enquanto movimento cultural, começou a ocupar espaços sociais de forma mais incisiva. A manifestação da ‘cultura jovem’, portanto, entranha-se na própria expansão do consumismo capitalista. Os jovens ao mesmo tempo em que contribuem para formar novos matizes culturais também são cooptados pela cultura na qual estão inseridos.

As mudanças culturais que caracterizaram o mundo ocidental a partir dos anos de 1950 afetaram, de forma marcante, as culturas juvenis. James Dean [ator norte-americano, 1931-1955], nos anos de 1950, fincou uma estaca na história da juventude. Visto aos olhos de hoje, o filme ‘Juventude transviada’ não apresenta muita transgressão e rebeldia, mas naqueles anos a calça justa e a jaqueta vermelha diziam que os jovens não queriam mais se vestir com o mesmo terno e gravata dos adultos [...]. No centro da discussão estava a cultura juvenil envolta nas disputas geracionais, no consumo definidor das identidades, na forte relação com as tecnologias, na rebeldia no inconformismo, no nomadismo e no fluxo constante pela metrópole e na nova sensibilidade diante dos estímulos do mundo moderno.⁸⁴⁵

Olhar para a cultura juvenil, significa descobrir que há na juventude tanto expressões de contestação como posicionamentos conservadores ou alinhados à cultura dominante. Por exemplo, se num determinado momento o movimento *punk* representou uma manifestação juvenil contra as guerras, o capitalismo neoliberal e suas consequências, as ‘patricinhas’ e os ‘mauricinhos’ simbolizam toda uma ‘onda juvenil’ narcisista cooptada pela sociedade de consumo. Vale lembrar também os diversos grupos neonazistas da Europa e Estados Unidos os quais, em sua maioria, são movimentos juvenis reacionários.

As diversas percepções ou olhares sobre o fenômeno juvenil indicam que a sociedade, de um modo geral, não quer acolher os jovens enquanto alteridades, isto é, como sujeitos que participam ativamente dessa mesma sociedade. Analisando a sociedade de mercado, percebe-se justamente outra tendência. Normalmente, sempre que os jovens se têm manifestado de forma contestatória diante dos valores apregoados pelo capitalismo neoliberal, a ‘indústria cultural’⁸⁴⁶ se mostrou extremamente perspicaz em cooptar a juventude.

⁸⁴⁴ DICK, 2003, p. 14.

⁸⁴⁵ OLIVEIRA, Rita de Cássia Alves. Culturas juvenis na metrópole: cultura audiovisual, formas de expressão e consumo simbólico. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (org) **Desigualdade social e diversidade cultural na infância e juventude**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 244.

⁸⁴⁶ Referência a ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 118-119: “o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural. [...] A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente.”

O chamado movimento contracultural dos anos 60, que teve seu auge no ‘Maio de 68 francês’, é um exemplo. “O ano de 1968 ficou conhecido como o ano da ‘Grande Recusa’: recusa aos partidos oficiais, ao comunismo burocratizado e ao consumismo capitalista; recusa e exigência de transformações de valores.”⁸⁴⁷ Não obstante a todo borbulho juvenil, o sistema capitalista conseguiu destruir esses movimentos enquanto força de transformação e assimilou-os na onda do consumo.

Para a contracultura, Woodstock [famoso festival de *rock* de 1969 que durou três dias] foi uma espécie de cerimônia sagrada (de quinhentas mil pessoas) que anunciava a Era de Aquário; o festival parecia um prenúncio da sociedade utópica do futuro, com paz, amor e muita música. Para o sistema, significou o início da assimilação definitiva desse movimento jovem que, por meio de uma atuante e eficiente indústria fonográfica e cinematográfica, e da criação de um comércio destinado aos *hippies* (roupas e artesanatos), teve suas ideias transformadas em mercadoria.⁸⁴⁸

E o mais incrível:

Para se ter um termômetro do que isso significou, basta lembrar que, para contestar a Guerra do Vietnã, os jovens usavam as jaquetas de soldados mortos no Vietnã, com os furos de balas e manchas de sangue, e, a partir daí, as indústrias passaram a fabricar jaquetas com furos e tinta parecendo sangue, para vendê-las em grandes magazines.⁸⁴⁹

O mesmo se pode dizer do movimento *funk*. Assim como o *rap*, o *funk* emergiu dentre os movimentos negros norte-americanos, no período de 1970, como música de protesto. Inicialmente, tratava-se de um estilo musical que buscava diminuir os constantes conflitos “entre líderes e gangues de ruas, que sempre geravam grande número de feridos nos confrontos com a polícia e medo nas famílias e na população em geral”.⁸⁵⁰ Assim, sob o comando do mestre de cerimônias (o ‘MC’), a rivalidade entre gangues e líderes era resolvida por rimas das canções.

Quando, a partir da década de 80, o *funk* ganhou espaço no Brasil, sobretudo nas comunidades pobres do Rio de Janeiro, seus adeptos procuraram, através das letras ritmizadas, descrever a realidade da favela. No entanto, nos anos 90, o estilo *funkeiro* – “jovens com calças largas e camisas pretas, bonés para trás, dançando no chão, como movimentos que mesclavam o *rap* e o *break*”⁸⁵¹– logo recebeu o estigma de ser um

⁸⁴⁷ BRANDÃO; DUARTE, 2004, p. 67. Um dos principais ‘apóstolos’ da ‘Grande Recusa’ foi Herbert Marcuse (1898-1979), filósofo marxista nascido na Alemanha, ligado à Escola de Frankfurt.

⁸⁴⁸ BRANDÃO; DUARTE, 2004, p. 68.

⁸⁴⁹ BRANDÃO; DUARTE, 2004, p. 68.

⁸⁵⁰ SILVA, Wilma Regina Alves da. **Tribos urbanas, você e eu: conversas com a juventude**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 74.

⁸⁵¹ SILVA, 2003, p. 74.

movimento violento. Procurando fugir do estereótipo associado à violência, “os funkeiros se voltaram para uma temática mais sensual e alegre, ao invés do tom ressentido da música de protesto”.⁸⁵² Não demorou e a indústria cultural foi eficaz em mercantilizar o *funk*. Assim,

A mídia tratou de propagar o *funk* pornográfico, fazendo ressurgir o mito edêmico sobre o Brasil ao colocar os jovens de periferia, especialmente os negros e as mulheres, tal como os primitivos que ofertavam seu corpo ao gozo do outro, sem interdito. [...] Logo, quando cultuam o *funk pela erotização massiva*, as elites podem estar reavivando a segregação social, ao invés de combatê-la. Isto porque as ‘minorias’, postas em evidência na onda funkeira, passam a ter o seu corpo desejado, mas não são reconhecidos como cidadãos. Não são alguém, mas alguma coisa, algo que vale no mercado sexual: são pênis, vagina e bundas de uso coletivo.⁸⁵³

Lembrando a *escola do mundo ao avesso* de Galeano, a cultura de consumo, patrocinada pela sociedade capitalista neoliberal, “é a mais democrática das instituições educativas. [...] O mundo ao avesso gratifica o avesso: despreza a honestidade, castiga o trabalho, recompensa a falta de escrúpulos e alimenta o canibalismo”.⁸⁵⁴ De fato, através de todo um aparato ideológico, a sociedade de mercado conseguiu emaranhar-se no cotidiano que muitas pessoas não conseguem ver outras possibilidades de vida, a não ser, consumir insaciavelmente os ‘produtos’ oferecidos como símbolo de *status*.

A impressão que se tem é que na lógica consumista, nada fica de fora. Inclusive a vivência em grupo que se trata de uma experiência marcante sobretudo para os jovens, é percebida como nicho mercadológico ou meio de propagação da ideologia de consumo. De fato, a cultura de mercado não está preocupada em formar grupos que possam abrir “espaço para uma participação ativa, oferecendo âmbitos para discutir, avaliar, orientar-se mutuamente e lutar por ideais relevantes para a própria pessoa”.⁸⁵⁵ Referindo-se sobre os espaços grupais como lugares vitais para a juventude, Daunis destaca que eles são poucos:

Para os grupos de jovens não é sempre fácil achar lugares adequados de encontro (‘espaços vitais’). No Brasil, um país de clima (sub) tropical, onde os jovens podem permanecer nas ruas, existem problemas sérios de segurança e perigos gravíssimos. [...] Os adultos, muitas vezes não têm vontade ou condições de arrumar espaços úteis. Como pontos de referência para a movimentação, flutuação e ‘ocupação’ dos adolescentes servem os vestíbulos dos supermercados e dos cinemas, as lojas de discos e fitas, os restaurantes e bares das escolas, alguns restaurantes tipo McDonald’s, lanchonetes, sorveterias e discotecas que cultivam o estilo juvenil; também as ruas e praças perto das escolas e parques, as estações ferroviárias e rodoviárias. Aliás, são esses lugares junto às escolas e universidades os centros prediletos para o tráfico ou consumo de drogas.⁸⁵⁶

⁸⁵² OLIVEIRA, 2001, p.45.

⁸⁵³ OLIVEIRA, 2001, p.45.

⁸⁵⁴ GALEANO, Eduardo. **De pernas para o ar: a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre, 2000, p. 05.

⁸⁵⁵ DAUNIS, 2000, p. 160.

⁸⁵⁶ DAUNIS, 2000, p. 129.

Levando em conta que os grupos juvenis são espaços vitais para a formação dos jovens, defrontamo-nos com um contexto social que não favorece a formação de grupos efetivamente construtivos. O que temos, na lógica mercadológica, não são caminhos que proporcionam a formação para a democracia e à cidadania, mas mecanismos que educam as pessoas para um imaginário de felicidade imbricado na aquisição permanente de objetos que, num momento seguinte, adquirem o signo do descartável.

A sociedade tecnológica contemporânea concedeu à humanidade, ou parte dela, um elevado nível de satisfação. Em compensação, despojou-a da capacidade de se relacionar, de interagir com os outros, da sensibilidade poética e lúdica, da liberdade de pensamento e consciência. As pessoas são induzidas à ideia de que a realização humana depende do nível de consumo que consegue alcançar. O ser humano da sociedade hodierna vive uma contradição absurda: a sensação paradoxal de liberdade onde não existe liberdade. Como observa Boff,

O sistema do capital e do mercado conseguiu penetrar em todos os poros da subjetividade pessoal e coletiva, logrou determinar o modo de viver, de elaborar as emoções, de relacionar-se com os outros. Assim se divulga o sentimento de que a vida não tem sentido, se não vier dotada de símbolos de posse e de status, com certo nível de consumo de bens.⁸⁵⁷

O individualismo que pode ser concebido como “atitude que privilegia o indivíduo em relação à coletividade”,⁸⁵⁸ é uma das principais características que se fortaleceu no decorrer da formação da sociedade capitalista. O reinado do sujeito enquanto ‘eu’ se impôs de uma forma tal que desembocou na dinâmica de descuido e interdição do outro. A anulação do outro indica um lado trágico da cultura que se firmou a partir da modernidade. E essa perspectiva, na atual fase de nossa civilização, parece ainda mais preponderante.

Entende-se assim que o capitalismo fomenta uma sociedade de indivíduos ensimesmados, preocupados em adquirir bens mercadológicos que trazem a marca da obsolescência. Tudo parece ser efêmero, descartável. E assim, nas palavras de Libanio, seguindo pela lógica da cultura de consumo, “transformemos uma pessoa em toco de cigarro. Ela irá para o próximo lixo. É essa relação que se constitui com frequência entre os jovens”.⁸⁵⁹ Trata-se de uma juventude constituída à imagem e semelhança da sociedade de mercado.

⁸⁵⁷ BOFF, Leonardo. **Ética da vida**. 2. ed. Brasília: Letraviva, 2000b, p. 136. Ora, nesse processo de logro, descortina-se uma dinâmica que é de violência. Ou seja, como sugere LÉVINAS, 2000b, p. 09-10, “a violência não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato”.

⁸⁵⁸ RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 14.

⁸⁵⁹ LIBANIO, 2004, p. 83.

4.7 A juventude na onda do descartável

O perfil de cidadão consumista que a mídia induz como sendo um sujeito plenamente realizado, além de estar muito aquém de uma grande maioria de ‘consumidores falhos’, a promessa parece ilusória mesmo para os ‘consumidores privilegiados’. Para estes, que vivem obcecada e deleitosamente uma vida narcisista, a *síndrome consumista* soçobra qualquer ponto que indique durabilidade. A sobrevivência da sociedade do descartável ou da *sociedade líquido-moderna* depende “da rapidez com que os produtos são enviados aos depósitos de lixo e da velocidade e eficiência da remoção dos detritos [...]”.⁸⁶⁰ E nessa lógica de voracidade, a juventude está inserida de forma contundente. Apesar de toda excitação social em que os jovens estão envolvidos, a sensação é, na verdade, uma vida vivida na solidão. Como observa Silveira, aí se entende a dinâmica do ‘ficar’ que pauta as relações afetivas de muitos jovens:

Sem entrar no mérito dos avanços ou retrocessos que estão aí implicados, sinalizo apenas que os adolescentes contemporâneos inventaram o ‘ficar’, um tipo de relacionamento pautado pela efemeridade e pelo descompromisso. [...] para incrementar os jogos da sedução, os jovens contam com novas tecnologias como bips, telefones celulares, sites, chats e e-mails, onde através dos dispositivos, como encontros virtuais e em tempo real, as novas gerações aprendem que aproximar no tempo significa afastar no espaço. De qualquer maneira, estamos diante de um paradoxo: quanto mais a cidade desenvolve possibilidades de encontros, mais sós se sentem os indivíduos.⁸⁶¹

Produtos de consumo não são apenas objetos materiais, mas tudo aquilo que pode significar lucro: um espetáculo artístico, uma obra de arte, um jogo esportivo. Como captaram Adorno e Horkheimer, “a tudo isso deu fim a indústria cultural mediante a totalidade”.⁸⁶² Nessa lógica, inclusive seres humanos são transformados em objetos de consumo. O mundo capitalista, em vez de amar as pessoas, ama as coisas, o lucro. E o lucro se sobrepõe às pessoas. O ter se coloca como princípio de identidade: ‘eu sou aquilo que tenho ou consumo’.

O fortalecimento da sociedade de mercado está estreitamente ligado à produção de necessidades, diante das quais as pessoas se sentem impelidas a satisfazê-las de qualquer forma, custe o que custar. A lógica capitalista é prodigiosa em criar novas necessidades e convencer ideologicamente que elas são imprescindíveis para que pessoas possam ter sucesso. O modelo de sociedade que hoje impera está conseguindo moldar um rosto de juventude pelo prisma consumista. De acordo com Silva, “a massificação da mídia pela busca do consumo desenfreado de bens conclama os jovens a consumir mais e mais”. Entretanto, continua a mesma autora, “a facilidade com que se galga poder e prestígio, através dos objetos e

⁸⁶⁰ BAUMAN, 2007, p. 09.

⁸⁶¹ SILVEIRA, 2001, p. 76.

⁸⁶² ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 118.

vestuários de valor, provoca a sensação de poder do ponto de vista simbólico”.⁸⁶³ Em síntese, o jovem não só é envolvido como o principal agente consumidor, mas também como propagador do ideal de vida que a cultura consumista apresenta.

O poder de consumo se transformou em atributo de inclusão e de reconhecimento. Nessa dinâmica, os jovens são envolvidos de forma incisiva. O capitalismo neoliberal, através de um consistente aparato midiático, transformou o adolescente em verdadeiros modelos de consumo. Esse fenômeno é descrito por Oliveira como *estética juvenil globalizada* na qual “a adolescência virou um ideal social, onde tanto as crianças quanto os adultos, desejam ser adolescentes”. Assim, continua a autora em tela, “isto pode surpreender ao jovem que, em resposta à sua indagação sobre ‘o que os outros esperam de mim?’, acaba descobrindo que este ideal é ele mesmo”.⁸⁶⁴ E mais:

O mercado mediático, sintonizado com esta tendência, se encarregou de transformar a adolescência em modelos de consumo. Afinal, o adolescente é quem melhor representa esta ideia de máxima potência de afetar e ser afetado. Por outro lado, ‘ser jovem é ter ócio, e o ócio é a indústria mais pujante do novo milênio’, refere um caderno especializado em mercado latino-americano. É assim que, por vários motivos, o adolescente não apenas é o consumidor preferencial (que chega a ser refinado e esnobe), mas um agente catalisador e propagador de estilos para muitos adultos e, curiosamente, também para as crianças que, hoje, fantasias de adolescentes, fazem proliferar uma estética juvenil comum, entre pais e filhos, de todas as gerações.⁸⁶⁵

Daí que o modelo de jovem que foi esteticamente produzido pela cultura consumista está imprimindo na sociedade contemporânea o fenômeno da adolescentização. De um lado, crianças desejando ansiosamente adolecer e, de um outro, os adultos desejando permanecer “eternamente jovens”. Todos desejam ter o corpo e o comportamento do jovem esteticamente globalizado. Para satisfazer todos os gostos e desejos da avaria consumista são oferecidos inúmeros estilos: surfistas, mauricinhos, patricinhas, skatistas, pagodeiros, funkeiros, *bad boys*. Para todos há uma infindável oferta de produtos.

Os tentáculos do capitalismo neoliberal, centrados na expansão das necessidades, buscam invadir todas as esferas da vida humana. O limite é não ter limites. A própria ideia de cidadania ou democracia que a comunidade humana compreendeu como expressão da participação social de todas as pessoas, de forma indiscriminada, é cooptada pela sociedade de mercado como sinônimo de poder de consumo. Aqueles que têm poder de consumir são

⁸⁶³ SILVA, Valrei Lima. Os possíveis resultados do impossível. In: PAIVA, Vanilda; SENTO-SÉ, João Trajano (org.). **Juventude em conflito com a lei**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 253.

⁸⁶⁴ OLIVEIRA, 2001, p. 38.

⁸⁶⁵ OLIVEIRA, 2001, p. 38.

cidadãos e, ao contrário, os indivíduos que não têm poder de compra, como no caso dos moradores de rua, são tratados como refugos, inutilidades.

Na acepção capitalista, cidadania não designa uma sociedade na qual todos os seres humanos, independentemente de suas condições contextuais (etnia, credo, gênero, idade etc.), teriam seus direitos de participação e de vida digna efetivamente garantidos. Conforme se pode deduzir do ideal capitalista, que a mídia apresenta de modo especial aos jovens, são poucos aqueles que poderiam alçar à ‘cidadania’ consumista. Acompanhando a reflexão de Oliveira, uma aproximação do significado de uma ‘pseudo-cidadania’ que emana da sociedade de consumo, mas da qual a maioria das pessoas está de antemão excluída, pode ser assim delineada:

Diante da interrogação feita pelo adolescente, ‘o que o Outro quer de mim’?, a mídia imediatamente vem respondendo o que quer do jovem ou como espera que ele seja: alto, loiro, ‘sarado’, *fashion* [na moda], rico, globalizado, *winner* [vencedor], habitando maravilhosos ninhos aconchegantes, cercado de objetos-fetiches que são ostentados de forma compulsória feito neo-brasões. Ora, o perfil deste branco bem nascido, que tem seus risos estampados nas revistas chiques, corresponde muito mais, aos países nórdicos, europeus ou de seus descendentes, bem como seus hábitos estão muito próximos das sociedades de cortes que precederam as revoluções republicanas.⁸⁶⁶

A indústria cultural e a publicidade não deixam a juventude expressar seu dizer, pois, de acordo com Carmo, o desejo dos jovens de diferenciar-se da sociedade que está posta, “[...] acaba caindo muitas vezes em estilos padronizados em que conduta, roupa, expressão, tudo leva a uma camisa-de-força, que não permite escapar do padrão de comportamento imposto pelo grupo ou daquele que o sistema das modas lhe inculca”.⁸⁶⁷ Na onda do descartável, os jovens também são descartáveis. As inquietudes dos jovens não são acolhidas pelo mercado como expressões de sujeitos que desejam construir uma sociedade mais humana, mas como novos nichos de negócio. Por outro lado, essa mesma sociedade de mercado, mediante uma parafernália midiática, tece no imaginário das pessoas que ser feliz é viver o mundo entorpecente das grifes efêmeras, espécie de paraíso habitado por celebridades esteticamente produzidas à imagem e semelhança do deus Moloc, o deus do dinheiro, do lucro.

4.8 O mal-estar da juventude em face da cultura de consumo

A partir das considerações feitas anteriormente, é possível traçar algumas pistas e considerações a respeito da violência que cerca de modo especial os jovens brasileiros. Desde

⁸⁶⁶ OLIVEIRA, 2001, p. 39.

⁸⁶⁷ CARMO, Paulo Sérgio do. **Culturas da rebeldia**: a juventude em questão. São Paulo: SENAC, 2001, p. 206.

já, a posição que defendo é a de que a juventude é mais vítima do que promotora das inúmeras tragédias de violência que vêm cotidianamente nos assustando. É o que buscarei desdobrar nesta e na próxima seção. E para essa reflexão, entendo que a pesquisa de Oliveira, relativa à violência juvenil, é esclarecedora.

Procurando responder à problemática da violência juvenil no contexto brasileiro, Oliveira apresenta a tese “que o mal-estar dos jovens brasileiros e que os leva à conduta delitiva está relacionado à intensidade e até mesmo à violência com que se dá o processo de esgarçamento da busca de reconhecimento e de autonomia”.⁸⁶⁸ Não é gratuito o que vem acontecendo no caso do Brasil. No dizer da autora,

É assim que o Brasil em tempos de globalização tornou-se uma sociedade embrutecedora, tanto por produzir a impotência quanto a onipotência como respostas diante da desestabilização. Cristalizam-se, em todos os segmentos sociais, a lei do sucesso a qualquer preço e sem limites. Isto ocorre para deixar as novas gerações com um sensação de descartabilidade, que leva os jovens a uma experiência intensa de investimento absoluto no presente, de transposição de limites e quebra de normas, tornando a violência infanto-juvenil um sintoma, acima de tudo, social. Uma evidência da fragilidade dos pactos sociais.⁸⁶⁹

O apetite consumista é constantemente excitado para buscar viver intensamente novas emoções. O último produto da moda, um carro, um calçado etc., assim que forem adquiridos, já não são mais os últimos e, sem demora, são transformados em inutilidades, isto é, lixos. A onda do descartável dita o ritmo da vida cotidiana. Os arautos da sociedade de consumo constroem todo um aparato de sedução que deve ser constante. A sedução, conseqüentemente, torna-se um meio de controle e de integração social. Conforme Lipovetsky, “longe de estar circunscrita às relações de interação entre as pessoas, a sedução se tornou um processo geral com tendência a reger o consumo, as organizações, a informação, a educação, os costumes”.⁸⁷⁰

A participação da estética globalizada, isto é, da imagem de ‘cidadão’ consumista que a mídia faz a juventude idealizar, cria em realidades de exclusão social, como no caso do Brasil, disparates que desencadeiam todo um processo de desintegração social, inclusive uma cultura de violência. Nesse sentido, o estudo de Oliveira, tendo como ponto de partida o verdadeiro calvário que muitos jovens brasileiros vivem, é elucidador. Diz ela:

De um lado, temos uma minoria de brasileiros que ‘tão podendo’ e para quem ‘nada na vida é pior do que ser comum’, como diz uma adolescente, personagem do filme

⁸⁶⁸ OLIVEIRA, 2001, p. 31.

⁸⁶⁹ OLIVEIRA, 2001, p. 238.

⁸⁷⁰ LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005, p. 01.

Beleza Americana. Para essas pessoas, o habitat tomado como referência é a Ilha de Caras (no caso dos adultos) e o Planeta da Xuxa (em se tratando dos adolescentes), paradisíacos modos de existência, afinados com a premissa, também definida naquele filme, de que ‘para ter sucesso é preciso projetar uma imagem de sucesso o tempo todo’.⁸⁷¹

Em contrapartida,

De outro lado, existe a grande maioria de jovens (constituída de negros, pardos e pobres), que tem menos chances de se reconhecer nesses padrões. Neste caso, tais referentes acabam se constituindo em novas formas de exclusão social, especialmente num país onde a miséria e as desigualdades cavam fossos quase intransponíveis até mesmo para o acesso aos direitos básicos de sobrevivência. O que dizer, então, das chances de partilhar esta estética globalizada.⁸⁷²

A sociedade de mercado não reconhece os jovens enquanto sujeitos capazes de contribuir significativamente na construção de uma outra cultura senão aquela vigente. Ao mesmo tempo em que o jovem não é acolhido como alguém que é sujeito e alteridade, há nele como que uma idealização social, ou seja, trata-se de uma imagem ‘fetichizada’ da juventude esteticamente produzida como modelo de consumo.

Conforme Oliveira, “uma das principais dificuldades que o adolescente enfrenta se relaciona às indefinições sobre o seu próprio lugar como sujeito”.⁸⁷³ O fato de o jovem se situar entre as fases da criança e do adulto o faz se sentir numa situação de estar sem-lugar. Ainda segundo a autora, “esta indecisão subjetiva se faz acompanhar de uma incerteza social, uma vez que, dependendo das circunstâncias, a família e as instituições reconhecem o adolescente ora como criança, ora como adulto.”⁸⁷⁴ Ora, é próprio também do jovem buscar ser reconhecido e acolhido enquanto sujeito. A pergunta sobre o que a família, os amigos, a sociedade esperam dele, faz o jovem buscar todos os meios para poder corresponder às expectativas.

A busca pela afirmação da autonomia, enquanto sujeito capaz de dizer sua palavra, expressar sua ideia, é outra característica marcante na juventude. “A autonomia pessoal denota a capacidade e possibilidade de alguém para determinar o próprio comportamento de forma que acha adequada, útil e conveniente segundo o seu jeito de viver e agir.”⁸⁷⁵ Nesse sentido, autonomia não significa arbitrariedade, mas afirmação da própria identidade do sujeito que se abre para o outro, estabelecendo uma relação de interdependência. Por isso, no

⁸⁷¹ OLIVEIRA, 2001, p. 39.

⁸⁷² OLIVEIRA, 2001, p. 39.

⁸⁷³ OLIVEIRA, 2001, p. 33.

⁸⁷⁴ OLIVEIRA, 2001, p. 33.

⁸⁷⁵ DAUNIS, 2000, p. 63.

caso dos jovens, “o que muitas vezes é confundido como rebeldia, é apenas uma nova habilidade que permite ao adolescente maior independência no plano das ideias”.⁸⁷⁶

O reconhecimento enquanto sujeito e o desenvolvimento da autonomia são, segundo Oliveira, dois vetores presentes na vida do adolescente que a sociedade de consumo solapa. Na sociedade de mercado, o reconhecimento procurado pelo jovem, apresenta-se justamente pela ostentação de consumo. Ora, num tempo, como o nosso, pautado pela cultura e consumo, em que tudo parece volatilizável e as pessoas se sentem como que desamparadas num frenesi social, são os jovens que vivem com maior intensidade esse estado de confusão.

Por outro lado, a autonomia que a sociedade de consumo cultiva é uma autonomia vigiada. Em tempos de capitalismo narcisista, a sociedade de consumo perpassa a ideia de que a autonomia significa viver cada um por si, aproveitando ao máximo os produtos que o mercado tem para oferecer. Daí o hedonismo e a permissividade tão presentes na sociedade e que os jovens acabam assimilando. Não se trata de uma autonomia em que a juventude é incentivada a participar da vida pública, buscando contribuir positivamente na construção de uma sociedade mais humana. No dizer de Oliveira, “o sentido de autonomia que é estimulado em uma cultura narcísica está prioritariamente vinculado a uma conduta de desimpedimento e descompromisso social”.⁸⁷⁷

Dentre os frutos do capitalismo neoliberal está a cultura de consumo, que se apresenta extremamente narcisista e individualista. Ora, é para essa cultura que os jovens são estimulados a viver. Por outro lado, há nos jovens um intenso desejo de serem reconhecidos como sujeitos. Essa ambiguidade gera todo um mal-estar que estimula a delinquência e outras formas de exasperação da juventude. No dizer de Olivera, “o delinquente juvenil é um adolescente desalojado que busca o reconhecimento”.⁸⁷⁸ O envolvimento em crimes hediondos ou em pequenos delitos, a imprudência no trânsito, os esportes radicais, a xenofobia, a drogadição, a promiscuidade e falta de prevenção nas relações sexuais, assim por diante, expressam uma exacerbada busca de auto-afirmação narcísica, acompanhada de uma total indiferença pelo outro. A relação entre violência e juventude é a pauta da próxima seção.

4.9 O holocausto da juventude ao ‘deus’ mercado

Os jovens que assumem uma postura de obstinação ante a ordem capitalista são estigmatizados de arruaceiros, perigosos, inconvenientes, fora da moda, enfim, são

⁸⁷⁶ OLIVEIRA, 2001, p. 33.

⁸⁷⁷ OLIVEIRA, 2001, p. 79.

⁸⁷⁸ OLIVEIRA, 2001, p. 56.

considerados os hereges do mundo consumista. Os defensores da lógica capitalista repelem a rebeldia dos jovens que se colocam na contramão da cultura vigente. Na cultura de consumo, não há lugar para uma juventude que sonha “uma sociedade na qual os homens e as mulheres que a compõem percebam o jovem como sujeito encarnado, portador de uma história, de marcas típicas de um tempo e de um espaço”.⁸⁷⁹

Apatia, indiferença, narcisismo são expressões de uma sociedade que cultiva o consumismo como ideal de vida. Outrem é apenas uma peça na engrenagem, útil enquanto for capaz de produzir bens de consumo ou tiver poder de compra. O paradigma consumista se apresenta como um ideal de vida. No entanto, nem todas as pessoas podem participar desse ideal. Em outras palavras, as benesses do mundo capitalista são privilégio de quem tem poder econômico. E estes são poucos. Assmann, há alguns anos antes da virada do milênio, escrevia que o capitalismo, na sua configuração atual, isto é, neoliberal, trabalha

[...] com uma perspectiva de ‘cenário futuro’, para o ano 2010, entre 700 milhões e um bilhão de consumidores potenciais, com apreciável poder aquisitivo. Alguns poucos aumentam a cifra da clientela potencial ‘interessante’ para ao redor de um bilhão e meio. Isso numa humanidade de, previsivelmente, 6,5 a 8 bilhões de habitantes. É para esse recorte de clientela que se planeja o ‘crescimento econômico’. Como dá para ver, a ‘massa sobranter’, isto é, o número dos ‘desinteressados’ e ‘descartáveis’, é assustador.⁸⁸⁰

Trazendo essa perspectiva que, há uma década, Assmann anunciava para os dias atuais, constata-se, afirmativamente, que há uma acentuada pauperização da população mundial, atingindo de modo direto os jovens. Conforme dados da Organização Internacional do Trabalho – OIT (2005), o fortalecimento da globalização e o crescimento dos aparatos tecnológicos têm propiciado uma vulnerabilidade maior entre a população mais jovem.

Estima-se que, mundialmente, uma em cada cinco pessoas com idade entre 15 e 24 anos está desempregada, ou seja, 88 milhões de jovens, que representam mais de 40% do total de desempregados. Destes, 85% encontram-se em países em desenvolvimento. [...] No Brasil, o desemprego de 3,5 milhões de jovens com idades entre 16 e 24 anos, cerca de 45% da força de trabalho nacional, reforça a preocupação da OIT com o emprego de jovens.⁸⁸¹

⁸⁷⁹ PASTORAL DA JUVENTUDE ESTUDANTIL, 2005, p. 84.

⁸⁸⁰ ASSMANN, Hugo. **Crítica à lógica da exclusão**: ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994, p. 19.

⁸⁸¹ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **A OIT e o emprego de jovens**. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/prgatv/prg_esp/emp_form_jov.php#>. Acesso em 20 de maio de 2008. Ainda sobre a realidade brasileira, destaque SILVA, Enid R. A.; ANDRADE, Carla. A política nacional de juventude: avanços e dificuldades. In: ANDRADE, Carla C.; AQUINO, Luseni M. C. de; CASTRO, Jorge A. (orgs.). **Juventude e políticas sociais no Brasil**. Brasília: IPEA, 2009, p. 44-45: “Segundo informações da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2007, a população brasileira de jovens entre 15 a 29 anos alcançava cerca de 49,8 milhões de pessoas, correspondendo a 26,54% da população total. Destes jovens, 29,8%

Indo ao encontro dos dados da OIT, os números indicados por Dimenstein em *Cidadão de papel* também são ilustrativos para entender a realidade da juventude brasileira. Com base em estudo do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas – IPEA (2004), Dimenstein aponta que no universo de 34 milhões de jovens, entre 15 e 24 anos, 12,2% vivem em estado de extrema pobreza. Em números absolutos, “são 4,2 milhões de jovens extremamente pobres. Destes, 67 % não concluíram o ensino fundamental e 30,2% não trabalham e não estudam”.⁸⁸² E nesse contexto de exclusão, os jovens afrodescendentes são a maioria. Ou seja, “73% dos jovens analfabetos são negros e 71 % dos extremamente pobres que não trabalham são afrodescendentes.”⁸⁸³

Os apontamentos da OIT e de Dimenstein escancaram a situação de vulnerabilidade social a que muitos jovens estão expostos. Associada ao problema do desemprego está a questão da carência educacional. As dificuldades de acessar uma educação formal mais qualificada e de ingressar no mundo do trabalho digno fortalecem a condição de desigualdade social em que muitos jovens vivem. As estruturas deficitárias nas áreas da saúde, do lazer e da cultura também contribuem para agravar esse contexto. A desigualdade social é apontada por muitos estudiosos como sendo a principal causa da violência envolvendo jovens. A ausência de oportunidades, isto é, políticas públicas voltadas para a juventude, principalmente nas áreas de trabalho e educação, propiciam o ingresso de muitos jovens no mundo do crime. Aquino e Rocha, no artigo *Desigualdade social, violência e jovens no Brasil*, explicitam:

Sem escola e sem trabalho, os jovens ficam mais desprotegidos e, conseqüentemente, mais expostos, por exemplo, à cooptação pelo crime organizado. Assim, o envolvimento com o tráfico de drogas – muitas vezes iniciado por influência do grupo de amigos mais próximo – representaria uma alternativa real de trabalho e mobilidade social para o jovem pobre, ainda que o exponha aos riscos relacionados às práticas violentas e criminosas que lhe são inerentes, seja como vítima ou como autor.⁸⁸⁴

Não obstante a desigualdade social ser a principal promotora de situações de violência juvenil, é importante deixar claro que o estado de miserabilidade não é sinônimo de criminalidade. Dizer que os jovens empobrecidos estão mais expostos à violência não significa atribuir-lhes, discriminadamente, a condição de serem promotores de crimes. Seguindo esse posicionamento, Silva, que é diretor do CRIAM – Centro de Recursos

poderiam ser considerados pobres porque viviam em famílias com renda familiar *per capita* de até meio salário mínimo (SM).”

⁸⁸² DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel: a infância, a adolescência e os direitos humanos no Brasil**. 21. ed. São Paulo, 2007, p. 18.

⁸⁸³ DIMENSTEIN, 2007, p. 18.

⁸⁸⁴ AQUINO, Luseni; ROCHA, Enid. **Desigualdade social, violência e jovens no Brasil**. Disponível em <http://www.andi.org.br/direto/artigo_ipea.doc>. Acesso em 20 de maio de 2008.

Integrados de Atendimento ao Menor de Bangu (RJ) –, é categórico quando observa: “precisamos entender que a pobreza não é sinônimo de violência ou criminalidade, mas, quando aliada à dificuldade dos governos de garantir os serviços básicos, acabam tornando os bairros mais empobrecidos e vulneráveis à criminalidade”.⁸⁸⁵

A delinquência juvenil, atualmente, é um dos estigmas que vem sendo veementemente atribuído aos jovens pelo senso comum e pela mídia em geral, que, infelizmente, muitos dirigentes políticos e judiciários estão assumindo em seus discursos e práticas. Ligada à questão da delinquência juvenil está a da redução da maioridade penal. A utilização de mecanismos repressivos, como a ameaça de reclusão, diminuição da idade penal, repressão policial etc., são vistos como ‘as’ soluções que poriam fim ao problema da violência. Entende-se aí que “a cultura do castigo ainda parece provocar em sua maioria a sensação de dever cumprido”.⁸⁸⁶

Afirmativamente, constata-se que “[...] existe um verdadeiro massacre da juventude com um elevado índice de assassinatos de jovens em todo o Brasil, na faixa etária dos 15-29 anos, o que antecipa a sua morte em cerca de 28 anos”.⁸⁸⁷ Referindo-se à realidade de São Paulo, Estado com um dos maiores índices de violência no Brasil, Oliveira observa que “fazendo um cruzamento entre a quantidade de crianças e adolescentes assassinados e aqueles acusados de homicídio, verifica-se 4,60 crianças e adolescentes mortos para cada uma das vítimas produzidas pela violência infanto-juvenil”.⁸⁸⁸ Ou seja, a população jovem é muito mais vítima do que autora de atos violentos. Reforçando a tese de Oliveira, Teixeira constata algo similar: “os homicídios praticados por adolescentes, no Brasil, no ano de 2002, somam 1.286 e os contra adolescentes, 19.188. Os adolescentes morrem mais do que matam”.⁸⁸⁹ Destaca-se que nesses números não estão incluídas outras situações de violência: espancamento, trabalho infantil, exploração sexual.

Os que mais sofrem as consequências de uma sociedade excludente são os jovens da periferia. Os jovens que vivem em condição de pobreza, afrodescendentes em sua maioria, constituem o rol dos ‘descartáveis’ que deve ser mantido afastado da convivência daqueles que estão incluídos no padrão da cultura de consumo. O atual momento histórico que a humanidade vive, talvez, indique um contumaz estado de insensibilidade diante de situações

⁸⁸⁵ SILVA, 2007, p. 252.

⁸⁸⁶ SILVA, 2007, p. 252.

⁸⁸⁷ OLIVEIRA, 2001, p. 226.

⁸⁸⁸ OLIVEIRA, 2001, p. 227.

⁸⁸⁹ TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. “Tá tudo dominado...” (O caso de São Paulo). In: PAIVA, Vanilda; SENTO-SÉ, João Trajano (org.). **Juventude em conflito com a lei**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 228.

que apontam para situações de morte. Insensibilidade esta que incide de forma gritante na juventude que tem sua vida ‘sacramentada’ em holocausto ao deus mercado.

4.10 Teimosias juvenis: dizeres de esperança

Saramago (1922-2010), em seu romance *Ensaio sobre a cegueira*, põe na fala da ‘mulher do médico’, única personagem que, numa misteriosa epidemia em que todas as pessoas de uma determinada cidade cegaram, ainda não havia perdido a capacidade de ver, o seu significado de responsabilidade: “Hoje é hoje, amanhã será amanhã, é hoje que tenho responsabilidade, não amanhã, se estiver cega, Responsabilidade de quê, A responsabilidade de ter olhos quando os outros os perderam [sic].”⁸⁹⁰ Em sentido levinasiano, a ética, mais que um convite, é uma convocação aos homens e mulheres que ainda têm *olhos lúcidos* para que assumam a infinita responsabilidade em acolher a interpelação que brota do grito da juventude, sobretudo, da juventude marginalizada pela sociedade de mercado que clama por justiça. Afinal, como lembra Dick,

As sociedades, em todos os tempos tiveram e têm dificuldade em admitir a novidade emergindo das manifestações juvenis, na sua grande maioria consideradas menos importantes. Prefere-se supor que eles, os jovens, são eternos repetidores de uma mesma tendência e que são incapazes de revelar-nos novidades.⁸⁹¹

A sociedade como um todo tem dificuldade de acolher os jovens enquanto sujeitos que revelam novidades. A juventude, muitas vezes, é menosprezada como se ela não fosse importante por si mesma. No entanto, mesmo que de forma não esmiuçada, cabe apontar que diante da alteridade do outro sempre há o infinito, o inaudito. E, apesar de todo um contexto no qual parecem preponderar os signos da inautenticidade humana, há sinais concretos que apontam que uma outra humanidade e um outro mundo são possíveis.

Com o advento da cultura juvenil, criaram-se diversas imagens ou perspectivas a partir das quais a juventude passou a ser considerada. São percepções que não estão isoladas, mas imbricadas uma na outra. Há quem olha para os jovens como se fosse apenas um momento de crise, uma fase de intensa conturbação, com extremas oscilações emocionais. Outros observam que a fase da adolescência ou juventude apontaria para um momento de transição ou de afastamento do seio familiar. Há ainda aqueles que associam a cultura juvenil quase que de forma exclusiva ao campo da cultura artística ou esportiva.

⁸⁹⁰ SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 241.

⁸⁹¹ DICK, Hilário. **O divino no jovem**: elementos teológicos para a evangelização da cultura juvenil. Porto Alegre: Instituto Pastoral da Juventude, 2006, p. 18.

Numa perspectiva de negatividade, olha-se para o jovem como aquele que ainda não é. Projeta-se no jovem o adulto que há de vir a ser. Em outras palavras, nega-se o presente vivido pela juventude, sem que se dê ouvido ou atenção para as questões que os jovens trazem do seu cotidiano. Conforme observa Dayrell, “essa concepção está muito presente na escola: em nome do ‘vir a ser’ do aluno, traduzido no diploma e nos possíveis projetos do futuro, tende-se a negar o presente vivido do jovem como espaço válido de formação [...]”⁸⁹²

Ao contrário de uma visão pautada pela negatividade, há a percepção complacente ou romântica da juventude. Idealiza-se a juventude como se fosse uma fase da vida que deveria ser eternizada. Mais uma vez, o jovem não é alteridade ou o outro que está diante de mim, enquanto pessoa, que vive situações que lhe são próprias. De acordo com Dayrell, a visão romântica da juventude que se fortaleceu a partir da década de 60 é consequência “do florescimento da indústria cultural e de um mercado de consumo dirigido aos jovens, que se traduziu, em modas, adornos, locais de lazer, músicas, revistas, etc.”⁸⁹³ A visão romântica reduz a compreensão do fenômeno juvenil como sendo um período da vida em que quase tudo é válido. ‘Ser jovem é aproveitar a vida’ sem maiores preocupações, pois “a juventude seria um tempo de liberdade, de prazer, de expressão de comportamentos exóticos”⁸⁹⁴

Retomando as diversas acepções ou pontos de vista que se constituíram como tentativas de compreensão da cultura juvenil, é possível apontar uma característica comum, a saber: o não reconhecimento da juventude ou das juventudes como alteridade. Com efeito, acolher o jovem como outrem, significa compreendê-lo como sujeito e, independentemente das congruências ou incongruências, é alguém que tem algo a dizer. Concordando novamente com Dayrell, “a juventude constitui um momento determinado, mas não se reduz a uma passagem; ela assume uma importância em si mesma”⁸⁹⁵

Pode-se, então, dizer: “os jovens são o que são, mas também são (sem que o sejam) o que deles se pensa, os mitos que sobre eles se criam”⁸⁹⁶ Abordar a dita rebeldia dos jovens significa ir além de uma leitura de contraposição à ordem estabelecida, mas um modo da juventude pronunciar sua palavra. Muitos movimentos culturais juvenis contemporâneos, como roqueiros, metaleiros, punks, rappers, funkeiros, nasceram ou se fortaleceram dentro de uma perspectiva de contestação à sociedade hegemônica. Por mais esdrúxulas que aparentem

⁸⁹² DAYRELL, 2003, p. 41.

⁸⁹³ DAYRELL, 2003, p. 41.

⁸⁹⁴ DAYRELL, 2003, p. 41.

⁸⁹⁵ DAYRELL, 2003, p. 42.

⁸⁹⁶ PAIS, 2004, p. 11.

ser, essas manifestações juvenis estão carregadas de uma linguagem que diz algo da inquietação da juventude em relação à sociedade.

Entendo que uma leitura do fenômeno da delinquência juvenil como mera expressão de embrutecimento dos jovens é equivocada. Do mesmo modo, as retóricas que defendem a redução da maioridade penal ou outras formas de endurecimento das ações punitivas como respostas à violência juvenil são falaciosas. Tais respostas, além de demagógicas, fortalecem o estado de indiferença e de intolerância que perpassa a sociedade que foi construída a partir dos alicerces da cultura da totalidade. Concordando com Oliveira, “não é a lei que deva ser mudada, mas a realidade que vitimiza crianças, adolescentes e suas famílias”.⁸⁹⁷

Aliás, em termos de legislação, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – Lei federal nº 8.069/1990 – representa uma ação positiva da sociedade brasileira que orienta as políticas públicas destinadas às crianças e aos adolescentes. Não obstante sua aplicação estar ainda muito distante da realidade, a proposta do ECA sinaliza caminhos bem mais construtivos do que aqueles que lembram a Lei do Talião, “olho por olho dente por dente”.⁸⁹⁸

A violência juvenil é uma das expressões mais agudas que indicam o mal-estar da sociedade contemporânea neoliberal, a sociedade do espetáculo que celebra entorpecidamente a descartabilidade como signo de liberdade. Em outras palavras, na violência e no delito estão estampados gritos de desespero de uma juventude que foi alijada de sua dignidade por uma sociedade muito ocupada em obedecer aos ditames consumistas: ‘seja você mesmo – prefira produto X’. Por conseguinte, afirmando mais uma vez com Oliveira,

[...] a violência e o delito na adolescência suburbana podem ser entendidos como respostas ao desprezo ou à indiferença a que estão submetidos os adolescentes moradores do outro lado da cidade e, neste caso, são manifestações de esperança, pois mesmo que seja por arrombamento, eles buscam inventar um outro espaço, outras regras de deslocamento de lugar.⁸⁹⁹

De forma similar, o sociólogo e pedagogo alemão Heitmeyer, que pesquisa situações de hostilidade na sociedade alemã, como xenofobia e conflitos étnico-culturais, entende que a violência juvenil expressa uma reação da juventude em face do indiferentismo que impera na contemporaneidade. As experiências de maus tratos que crianças e jovens vivem no seio da própria família propiciam de forma mais aguda o desenvolvimento da desintegração social. “Quanto piores os maus tratos, mais crescem as posturas violentas e se reduzem as

⁸⁹⁷ OLIVEIRA, 2001, p. 234.

⁸⁹⁸ Cf. OLIVEIRA, 2001, p. 239.

⁸⁹⁹ OLIVEIRA, 2001, p. 65.

disposições sociais e auto-estima.”⁹⁰⁰ Não perceber-se acolhido no seio da própria família e não encontrar espaços sociais onde haja positivamente acolhida, isto é, reconhecimento, desencadeia todo um processo de busca por *um lugar ao sol*, mesmo que seja por atalhos que solapam a ideia do bom-senso. Por conseguinte, há uma cultura da violência que se expressa de forma dramática no esfacelamento do rosto da juventude. Porém, como nos lembra Carmo, “para entender a violência, não basta [...] analisar apenas os índices do salário mínimo e a pobreza econômica; é preciso articular dados mais complexos e globais, como a exclusão social, o crime organizado, a concentração de renda e o panorama cultural”.⁹⁰¹

Diante dessa realidade, o desafio que se apresenta é superar a ideia de que bastariam mais muros e aprisionamentos para afastar o problema diante dos olhos. Em outras palavras, ao invés de criar ou reforçar estruturas narcísicas e ensimesmadas, é urgente o desenvolvimento de uma cultura em que a convivência e o aprender com o outro se constituam em paradigmas de humanização. Uma sociedade que se diz séria e deseja acolher a novidade que brota do rosto da juventude não pode permanecer indiferente a uma cultura consumista, na qual o refrão “tô nem aí” de uma cançoneta popular é ovacionado por aqueles consumidores privilegiados que vivem ou que se percebem vivendo em ‘berço esplêndido’.

A interpelação do outro que se encarna no rosto dos jovens, como diria Dick, são *gritos silenciados, mas evidentes*.⁹⁰² São gritos que questionam o modelo de sociedade que impera. E assim como o grito dos jovens, há tantos outros clamores que nos interpelam pela sua condição humana. Não só o humano diria Boff, mas o ecossistema como um todo grita pela sua dignidade e libertação: *grito da terra e grito dos pobres*.⁹⁰³ O dizer da juventude remete para o dizer do humano que se encarna em cada próximo com o qual me deparo. É aqui que entra a Ética da Alteridade levinasiana como um sopro que acalenta o sentido que me faz mais humano à medida que acolho o outro de forma hospitaleira. Diante do apelo do outro que grita por dignidade, há a promessa de uma ‘terra prometida’ – mas ‘não permitida’, diria Lévinas – que enseja pelo cuidado dispensando ao próximo.

A humanidade está vivendo uma profunda transformação cultural. Concordando com Boff, pode-se dizer que o atual momento é crítico. Porém, independentemente do significado e amplitude dessa crise que atinge proporções planetárias, desponta o desafio de olhar para essa crise não com olhos de desalento ou com atitudes lamuriosas, mas percebê-la “como a

⁹⁰⁰ HEITMEYER, Wilhelm. Violência juvenil: enfoques da prevenção e reintegração após permanência em regime de internato. In: PAIVA, Vanilda; SENTO-SÉ, João Trajano (org.). **Juventude em conflito com a lei**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p. 182.

⁹⁰¹ CARMO, 2001, p. 216.

⁹⁰² DICK, 2003, p. 13.

⁹⁰³ Cf. BOFF, 2004, p. 146.

ruptura necessária para a abertura libertadora de um horizonte mais vasto, mais cheio de vida e de vivência de sentido”.⁹⁰⁴ Assim sendo, não é um despropósito afirmar, com Boff, que está em emergência a “comunidade planetária”.⁹⁰⁵

O anúncio de que são possíveis outras formas de conceber a vida questionam o modelo de pós-modernidade que tem ganhado manchetes, isto é, a globalização mercantilista que se expressa pela cultura de consumo. No seio da própria pós-modernidade é possível identificar outras formas de conceber os novos tempos que parecem ecoar. Diante de um cenário de mundo, onde os laços de humanidade parecem estar em processo de desintegração, torna-se explícita a responsabilidade de pensarmos outras formas de conceber a vida.

A afirmação de uma cultura de paz ou de violência passa pelas opções que as pessoas fazem para suas vidas. As feições que a humanidade vai tomando não acontecem por acaso, mas são expressões da vida que foi sendo construída pela própria humanidade. A história da civilização é construída pelo ser humano. Paz ou violência, diálogo ou fechamento, respeito ou intolerância, solidariedade ou egoísmo, são dinâmicas que o ser humano vai assumindo conforme as interações que se estabelecem no seio da própria sociedade. Ou seja, são aprendizagens que as pessoas internalizam. A educação não é neutra. Dependendo de qual perspectiva assume, a educação pode ser tanto instrumento de afirmação de uma sociedade desumana como, por outro lado, de promoção de uma cultura solidária.

Retomando o pensamento levinasiano e antecipando uma perspectiva dos próximos capítulos, pode-se dizer que, a partir da Ética da Alteridade, faz-se necessário a proposição de uma educação ética, em que se assuma a responsabilidade em fazer justiça aos jovens proscritos da sociedade de consumo. O pensamento levinasiano faz ressoar a pergunta pelo lugar do outro, enquanto educando. Indagar-se pelo rosto da criança ou do jovem é perguntar-se pela própria possibilidade de um mundo a ser construído nas bases da justiça, da esperança, da vida que não se deixa esmorecer diante das tragédias humanas.

Em *Juventude de Israel*,⁹⁰⁶ Lévinas fala de modo específico sobre a juventude. Ao mesmo tempo em que não aceita e denuncia às ideologias que se utilizam da juventude como massa de manobra, Lévinas percebe nela um jeito novo de caminhar. A resistência e a coragem denotam que na dinâmica da juventude se expressa uma inquietude diante das injustiças sociais. No rosto da juventude brota a novidade e a esperança de um mundo mais justo e humano. Diante de cenários de mundo em que a civilização parece ter dificuldades em

⁹⁰⁴ BOFF, 2002a, p. 17.

⁹⁰⁵ BOFF, 2004, p. 27.

⁹⁰⁶ Cf. LÉVINAS, 2001a, p. 59-88.

assumir processos de vida que dignifiquem a humanidade, o sofrimento dos pobres e dos insultados pela sociedade de consumo, encarnados no rosto da juventude, interpela-nos a assumir uma atitude comprometida com a causa da humanização. Nas palavras de Teixeira,

Dedicar-se ao serviço da educação de adolescentes e jovens é acreditar em um ‘outro mundo possível’, porque o processo de acompanhamento e de reconhecimento do protagonismo do outro abre-nos mil possibilidades de ajudar a forjar pessoas felizes e comprometidas com um mundo recriado com base em valores cristãos. Diria, com mais acerto, humanitários.⁹⁰⁷

Trata-se de uma educação para a alteridade em que o processo de humanização se constitui na relação com o outro. Para isso, a educação tem um papel fundamental. Os desafios que se apresentam na contemporaneidade exigem múltiplas e conectadas ações em diferentes âmbitos da sociedade. A educação por si só não é o suficiente. Mas, à medida que ela assume uma perspectiva de manter viva a esperança, ela é imprescindível em tempos que a humanidade parece atordoada. Numa época em que globalização, guerra preventiva e terrorismos se apresentam como ameaças de uma total desintegração dos laços humanos entre si e com todo o cosmos, com Jares, é oportuno dizer: “a esperança é uma necessidade vital, é o pão da vida, e, como tal, faz parte da mais pura essência da natureza dos seres humanos.”⁹⁰⁸ E como recorda Boff, assim como os jovens de 68 escreviam nos muros de Paris que *se não tentarmos o impossível, seremos condenados a afrontar o inconcebível*, “[...] temos que tentar e teimosamente buscar o novo e o alternativo que poderão ter uma função salvadora e libertadora”.⁹⁰⁹

Em diversos âmbitos (bairros, escolas, movimentos eclesiais etc.), há jovens que ousam dizer sua palavra de forma dissonante à onda. Na contra-mão de um discurso que propaga a ideia de que os jovens são apáticos, alienados, há jovens que desejam participar na construção de uma sociedade alternativa. Não só desejam, mas dela, efetivamente, participam,⁹¹⁰ pois não têm medo de profetizar a esperança. A juventude não é apenas promessa de um longínquo futuro, mas concretamente um rosto que faz ressoar a pergunta pelo seu lugar enquanto alteridade. Uma alteridade que revela o dizer ético do humano.

⁹⁰⁷ TEIXEIRA, Carmem Lucia. Antes de ler, um aperitivo. In: DICK, 2003, p. 09.

⁹⁰⁸ JARES, Xesús R. **Educar para a verdade e para a esperança:** em tempos de globalização, guerra preventiva e terrorismos. Porto Alegre: Artmed, 2005, p. 176.

⁹⁰⁹ BOFF, 2003, p. 107.

⁹¹⁰ DICK, 2006, p. 34: “Na vivência do protagonismo juvenil está a Teologia do Êxodo. A Teologia da saída de um mundo de dependência para um mundo de liberdade. De um mundo fechado sobre si mesmo para abrir-se às relações, sem perder a identidade. O tempo da juventude é uma epopeia da busca e da conquista. O jovem que não sai de si (não sai do Egito) e não busca mover-se nas relações e organizações, além de não acreditar em si, é alguém que está fadado a não encontrar-se no protagonismo para o qual foi feito.”

4.11 Conclusão

O encontro com o rosto da juventude, ante a ‘era do descartável’, evidenciou que nossa época se encontra numa situação muito distante da perspectiva de humanização que se anuncia a partir da Ética da Alteridade. Certamente, não são apenas os jovens que sofrem as consequências de uma sociedade capitalista de mercado, a qual está ancorada na lógica da totalidade. Porém, são os jovens, ao lado das crianças e, dentre eles, os empobrecidos, que sofrem de forma mais aguda as mazelas de uma dinâmica civilizatória que tem dificuldade em acolher a novidade da alteridade estampada no rosto do outro.

A abordagem da condição humana contemporânea, a partir do rosto dos jovens, permitiu perceber que, atualmente, vivemos uma refração nas relações inter-humanas. O modelo de sociedade em voga, a capitalista mercadológica, não propicia relações implicadas no horizonte de uma ética como propunha o pensamento levinasiano. Nesse sentido, a dimensão da alteridade está interdita por uma cultura que, em função do lucro, desprestigia e descarta o humano.

Pois bem, é diante desse contexto que se faz necessário apontar perspectivas para que “o mar se abra” (Ex 14.21-30) e o êxodo se faça travessia. Numa linguagem ainda metafórica, como sugere o êxodo bíblico, faz-se necessário que a interpelação da epifania na *sarça ardente* – “Eu vi a miséria (clamor) do meu povo que está no Egito” (Ex 3.7) – continue ressoando a partir de nossa realidade. Concretamente, isso implica pensar a educação como possibilidade de transformação. Tarefa essa que será levada adiante nos próximos capítulos.

5 O ROSTO DO OUTRO COMO INTERPELAÇÃO EDUCATIVA

No pensamento judaico, a relação de mestre com aluno é mais paternal que a relação de pai com filho. É uma coisa absolutamente extraordinária, há mais deveres do filho no que diz respeito a seu mestre do que no que diz respeito a seu pai.⁹¹¹

Para Lévinas, “a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre”.⁹¹² Esse reconhecimento não é mero discurso, nem domínio ou exploração. Mas, diante do rosto de outrem que se aproxima, significa sensibilidade – ‘Eis-me aqui!’ – e acolhida hospitaleira – ‘Seja bem-vindo!’. Com essas palavras introdutórias, anuncio o sentido que insufla a reflexão que pretendo conduzir pelos caminhos da educação. Tendo presente as temáticas discutidas nos capítulos anteriores, passo a partir de agora, a pontuar o que tudo isso tem a ver com a educação. De modo mais específico, proponho-me a discutir, em termos educativos, o conceito de alteridade que Lévinas faz emergir, desde a sabedoria bíblico-talmúdica, como significado de uma ética que toca o sentido do humano de forma incondicional.

A educação tem o desafio de promover espaços de fomentação da “sensibilidade solidária na dinâmica do desejo das pessoas”.⁹¹³ No dizer de Souza, “ensinar não é depositar conteúdos, mas estabelecer com o Outro uma relação ética a tal ponto sadia que o aprender possa ter lugar”.⁹¹⁴ Daí a importância de promover uma educação para a alteridade, em que a relação com o Outro é levada a sério. E isso significa pensar em como a educação pode, de fato, possibilitar a formação de sujeitos capazes de assumir a ética que tanto defende Lévinas. Para além do delírio de uma razão meramente intelectual ou do jogo de conceitos, como os processos educativos podem promover a responsabilidade ética como a razão de uma sabedoria que perpassa a vida das pessoas?

O avivamento da responsabilidade ética não acontece ao acaso. De fato, como afirma Assmann, “a educação terá um papel determinante na criação da sensibilidade social

⁹¹¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 102.

⁹¹² LÉVINAS, 2000b, p. 59.

⁹¹³ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 09.

⁹¹⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. Por uma pedagogia da alteridade: repensando a educação com Levinas. In: CARBONARI; COSTA; DALMAS, 2008, p. 35.

necessária para reorientar a humanidade”.⁹¹⁵ Mo Sung, por sua vez, defende que a educação tem papel fundamental para reencantar as pessoas pela vida. Daí que, “comprometer-se com a educação das novas gerações para desencantar o mundo fetichizado das mercadorias e reencantar a vida é um sentido da vida que vale a pena ser assumida”.⁹¹⁶ E, de acordo com Guimarães, “se violência e paz são entidades culturais, são, portanto, construídas, ensinadas, aprendidas. Se violência e paz têm algo a ver com política, economia, organização social, têm algo a ver com educação e pedagogia”.⁹¹⁷ Com essas motivações, pretendo percorrer por alguns meandros da educação e refletir, a partir daí, a herança filosófica deixada por Lévinas sobre a dignidade do outro que toca a minha infinita responsabilidade.

A caminhada do êxodo implica o sair de si mesmo como dom que se oferece ao outro e que desencadeia um contínuo processo de humanização. É movimento exodal que abre a caminhada para a paz. No dizer de Ribeiro Junior, trata-se da sabedoria do amor que aponta para a sabedoria da paz: “a ‘justiça da paz’ ou a ‘justiça profética’ encontra sua significância na interpelação e no julgamento pelo *rosto do outro*. A justiça que promove o *outro* é experimentada como evento que depura a concepção de justiça da cultura ocidental”.⁹¹⁸

Para o contexto dessa tese, a primeira e a principal decorrência educativa, a partir do conceito de alteridade levinasiano, pode ser assim anunciado: educar para a sabedoria do amor a serviço do outro, como sentido de uma educação ética. Uma segunda decorrência, ligada à primeira, consiste em repensar a educação orbitada ao redor da maiêutica socrática, em que o eu está envolto sobre si mesmo. Para além do “conhece-te a ti mesmo”, a manifestação do rosto do outro implica pensar no sentido de uma educação ética, na qual o “ama o próximo como a ti mesmo” se apresenta como sabedoria de uma outra humanidade possível. Portanto, trata-se de pensar a educação como uma pedagogia do êxodo ou um sair de si mesmo para o outro, num caminho de hospitalidade e não indiferença. É com essa expectativa que passo a desdobrar os diversos aspectos que o estudo do conceito de alteridade levinasiano aponta para o caminho educativo.

5.1 A educação a partir da sabedoria bíblica

Lévinas, além de trilhar pelo caminho filosófico, estabeleceu um íntimo diálogo com a tradição bíblico-talmúdica. Escreveu inúmeros comentários talmúdicos que, de certa

⁹¹⁵ ASSMANN, 2007, p. 26.

⁹¹⁶ Cf. SUNG, Jung Mo. **Educar para reencantar a vida**. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 157.

⁹¹⁷ GUIMARÃES, 2004, p. 11.

⁹¹⁸ RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 101.

maneira, transpassam sua obra como um todo. Ao se propor trilhar sendas filosóficas e bíblicas, o pensador francês-lituano não teve a pretensão de conciliar as duas tradições. Segundo o autor, “se concordaram foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas, e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras”.⁹¹⁹

O Talmud consiste na “[...] transcrição da tradição oral de Israel. Ele rege tanto a vida quotidiana e ritual quanto o pensamento – incluindo a exegese das Escrituras – do pensamento dos judeus ao professarem o judaísmo”.⁹²⁰ Como pano de fundo das reflexões talmúdicas está a Torá, a ‘Lei Mosaica’. A mensagem central da Torá pode ser indicada na ética que instiga o sujeito humano à responsabilidade para com o próximo. Por conseguinte, Lévinas segue a linha dos talmudistas que se empenham em manter vivo o estudo da Torá. É ela que alimenta a fé judaica e, por extensão, o sentido do humano implicado na ética.

A maioria das reflexões talmúdicas refere-se a colóquios que Lévinas pronunciou para intelectuais judeus radicados na França. Isso demonstra que o autor procurou assumir sua condição de judeu, contribuindo na reflexão sobre questões relativas à cultura hebraica. Os escritos sobre o judaísmo e as reflexões talmúdicas revelam que Lévinas esteve intimamente implicado com a sua cultura. “A antropologia ética do homem bíblico permite compreender que, no fundo, o horizonte bíblico dos escritos filosóficos do autor é plasmado em diálogo com a sabedoria ética dos talmudistas.”⁹²¹

A Ética da Alteridade é nutrida pela sabedoria dos versículos bíblicos e da reflexão talmúdica. O pensador francês-lituano busca, nas Sagradas Escrituras, o testemunho de uma sabedoria que a cultura acidental abafou, isto é, o traço do rosto do outro como horizonte da condição humana. Indagado por Philippe Nemo como é que os dois modos de pensar – o bíblico e o filosófico – se harmonizam na sua obra, Lévinas expressa:

Terão que harmonizar-se? [...] Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, parece-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se refletisse imediatamente nas páginas filosóficas.⁹²²

Lévinas buscou traduzir para o grego o sentido do humano – amar o próximo, interceder por aquele que é injustiçado – que emerge da Bíblia. O acesso ético à Escritura desperta uma dinâmica educativa que pode ser assim traduzida: quanto mais me aproximo do

⁹¹⁹ LEVINAS, 2000a, p. 18.

⁹²⁰ LEVINAS, 2003c, p. 10.

⁹²¹ RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 56.

⁹²² LÉVINAS, 2000a, p. 17.

outro, mais cresce minha responsabilidade por ele.⁹²³ E Lévinas, como observa Chaliier, assume para si essa dinâmica:

Levinas franqueia novos caminhos do pensamento. A escuta do verbo inspirado dos profetas, das palavras argutas e dissimuladas dos mestres do Talmude, não contraria nele a sabedoria grega; propõe-lhe fazer-lhe compreender princípios que ela desconhece ainda que não digam respeito unicamente ao povo judeu mas à própria humanidade do homem.⁹²⁴

Parafraseando Nietzsche quando, em sua *A gaia ciência*, escreve que “também o amor deve ser aprendido”,⁹²⁵ a ética do mesmo modo se aprende. Lévinas testemunha isso na medida em que constrói seu arcabouço ético em íntima escuta à Palavra de Deus. A ética levinasiana não é tramada à maneira grega ou ao estilo kantiano, em que a sabedoria é explicitada como admiração racional do “céu estrelado sobre mim e da lei moral em mim”.⁹²⁶

Para o autor francês-lituano, “não é a pura elevação ao céu estrelado que determina a ética em sua elevação (tradução própria).⁹²⁷ Mas, “que toda altura deriva seu sentido transcendente da ética e da mensagem que rompe sem cessar – através da hermenêutica – a textura do Livro por excelência, é, sem dúvida, o ensino – ou, ao menos, um dos ensinamentos [...]” (tradução própria),⁹²⁸ diz Lévinas. Trata-se, portanto, de um ensino que testemunha a epifania de Deus invocada no rosto humano. O próprio significado da ética emerge da sabedoria bíblica como um ensinamento que desperta o sujeito para sua condição de ser responsável pelo outro humano.

É interessante observar esse movimento que ocorre nos escritos mais maduros de Lévinas, quando tratam do sentido da ética. Com efeito, na medida em que o autor foi dialogando com a fonte hebraica, a ética, que é um termo eminentemente grego, recebeu a conotação de *santidade*. Um significado que é essencialmente de tradição bíblica. Em

⁹²³ Cf. LÉVINAS, 2006b, p. 59.

⁹²⁴ CHALIER, 1993, p. 39.

⁹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Martins Claret, 2006, p. 171.

⁹²⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 183.

⁹²⁷ LÉVINAS, 2006b, p. 172: “[...] *no es la pura elevación del cielo estrellado lo que determina a la ética en su elevación*”.

⁹²⁸ LÉVINAS, 2006b, p. 172: “*Que toda altura deriva su sentido transcendente de la ética y del mensaje que rompe sin cesar – a través de la hermenêutica – la textura del Libro por excelencia, es, sin duda, la enseñanza – o al menos una de las enseñanzas [...]*”. A partir de Lévinas, pode-se derivar o significado de uma espiritualidade perpassada pela dimensão ética, que é própria da originalidade da fé judaica e cristã. Uma reflexão parecida faz também Boff – cf. BOFF, Leonardo; FREI BETTO. *Mística e espiritualidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 43, quando escreve que “o judeu-cristianismo identifica o mistério de Deus na história do povo, particularmente na história dos oprimidos. Por isso afirma um Deus histórico, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, dos Profetas e de Jesus de Nazaré. O Deus da história apresenta-se como um Deus ético. [...] Deus é experimentado na luta dos oprimidos do Egito e dos cativos na Babilônia. Dele se diz que escuta o grito do oprimido e abandona sua luz inacessível, desce para colocar-se ao lado dos injustiçados (cf. Ex 3.4).”

entrevista a Poirié, o autor declara que “eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade de minha obrigação como tal. Tanto faz! Há uma santidade no rosto, mas sobretudo há santidade ou ética [...]”.⁹²⁹ Daí que se entende, de acordo com Ribeiro Júnior, que “a ética não coincide com o conteúdo e o sentido que esse vocábulo recebeu na filosofia grega em que foi plasmado, e muito menos com a configuração da ética ocidental em suas diversas determinações históricas”.⁹³⁰

Ribeiro Júnior analisa esse movimento levinasiano, identificando uma motivação que ultrapassa o dado do filosófico. Pois, na medida em que Lévinas constrói seu arcabouço ético, a partir do horizonte bíblico-talmúdico, é possível inferir que, no fundo, há o testemunho do traço de Deus que manifesta sua palavra em intercessão pelo rosto do outro. “A tradição bíblico-judaica que subjaz à filosofia levinasiana traz à certeza de que Deus, como primeira palavra, é também a última palavra proclamada com sentido na prescrição do texto sagrado”. Por isso, a conclusão: “A primeira palavra de Deus é teológica e não filosófica”.⁹³¹

Lévinas assume o ideal bíblico da ética que implica a responsabilidade social. Referindo-se a Mateus 25.41-46, “o lado material do homem, a vida material me importam em outrem, toma em outrem pra mim uma significação elevada, dizendo respeito à minha ‘santidade’. [...] Essa santidade talvez seja somente a santidade do problema social”.⁹³² Importar-se pelo outro, à maneira bíblica, significa alimentar aos famintos, vestir aos despidos, dar de beber aos sedentos, abrigar os que não têm teto. A cortesia, a hospitalidade, a atenção, o amor, o cuidado pelo outro, expressam a relação ética da santidade. Ou seja, relação que é bondade: “o bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre meu existir à guisa de cuidado para consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu”.⁹³³

E o que tudo isso tem a ver com a educação? Ora, pensar a educação no caminho da ética, implica, desde já, dizer que o itinerário levinasiano nos conduz para um plano que tem suas raízes encravadas na sabedoria bíblica. E, em última instância, é um caminho que toca o teológico. Dito de outra forma, Lévinas nos convida a refletir a educação no horizonte da sabedoria do amor. Concordando com Chalier, “Lévinas ensina as vias de uma ‘difícil liberdade’, ou de uma liberdade isenta de toda arbitrariedade, porque orientada para uma

⁹²⁹ LEVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 86.

⁹³⁰ RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 268.

⁹³¹ RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 492. Sobre essa questão do teológico em Lévinas, remeto-me ao segundo capítulo do presente trabalho, particularmente às duas primeiras seções.

⁹³² LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 90.

⁹³³ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 93.

heteronímia infinitamente exigente.”⁹³⁴ Falar em educação, a partir da ética, é precisamente entender que a vocação humana à santidade constitui a utopia que deve inspirar uma dinâmica de ensino comprometida com a causa da vida. Enfim, trata-se de pensar a educação como lugar de uma ‘sarça ardente’ que motiva de forma incessante o sujeito a assumir a condição ética que tanto defende Lévinas. Ou seja, é a via que segue a mesma rota aberta pelo amor de Deus ao humano: a rota do amor ao próximo.⁹³⁵

5.2 O educador Lévinas

Lévinas não tratou de forma sistemática o tema da educação. De modo geral, a questão educativa aparece nos seus escritos de forma tangencial, voltada para o contexto judaico, como no caso de alguns textos que foram reunidos em *Difícil liberdade (Reflexões acerca da educação judaica; Educação e oração; Como é possível o judaísmo?; Anti-humanismo e educação)*. Num diálogo crítico com a sociedade moderna, o autor reflete aspectos educativos relacionados à cultura, à religião, ao Estado de Israel⁹³⁶, aos movimentos de juventude etc., dentro do contexto pós-Holocausto. O fio condutor desses textos está na reflexão sobre que experiência de vida o judaísmo pode oferecer para o relacionamento ético entre as pessoas.

As considerações a respeito da educação revelam a preocupação levinasiana em relação à formação judaica frente ao contexto contemporâneo. Assim, “a existência dos israelitas desejosos de seguir sendo [...] depende da educação judaica (tradução própria).”⁹³⁷ Não se pode perder de vista que a pergunta pela possibilidade do judaísmo é a pergunta pela própria condição do ser humano ético. Por isso, quando Lévinas aponta para a educação como um caminho que abre para a autenticidade do judaico, não é um despropósito ver nessa atenção levinasiana, uma preocupação que toca a cada sujeito, independentemente se é judeu ou não. De acordo com Putnam, “assim como o judeu tradicional encontra sua dignidade

⁹³⁴ CHALIER, 1993, p. 77.

⁹³⁵ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 214.

⁹³⁶ Lévinas não exclui a importância da presença de Israel enquanto Nação (povo do Livro) e Estado (povo da Terra). Para que a mensagem ética contida na Sagrada Escritura pudesse continuar viva em meio à humanidade, a criação do Estado de Israel foi, para Lévinas, de suma importância. Não só devido ao anti-semitismo que culminou com o extermínio de seis milhões de judeus, na Segunda Guerra Mundial, mas principalmente pelo processo de assimilação dos judeus à cultura ocidental. A assimilação que, por um lado, significou um positivo processo de mútua abertura e aceitação entre judaísmo e cultura ocidental. Mas, por outro lado, implicou para os judeus um processo de perda de sua originalidade tanto cultural como religiosamente. Nesse sentido, a criação do Estado de Israel representa a possibilidade de reavivamento da mensagem ética contida na sabedoria bíblica.

⁹³⁷ LÉVINAS, 2004, p. 257: “*La existencia de los israelitas deseosos de seguir séndolo [...] depende de la educación judía*”.

obedecendo o mandamento divino, Lévinas pensa que todo ser humano deve encontrar sua dignidade obedecendo ao mandamento ético fundamental [...] (tradução própria).⁹³⁸

A educação surge como um caminho que viabiliza a relação ética. Relação esta que se expressa na responsabilidade para com o próximo e que implica a própria Transcendência. A educação tem a finalidade primeira de ensinar que a relação humana com Deus acontece na relação ética. Para Lévinas,

Esta realização da sociedade justa, equivale *ipso facto* a elevar o homem à sociedade com Deus, sociedade que é a felicidade humana enquanto tal e o sentido da vida. Assim, dizer que o sentido do real se compreende em função da ética, é afirmar que o universo é sagrado. Porém, é sagrado num sentido ético. A ética é uma óptica do divino. Nenhuma relação com Deus é mais direta e nem imediata. O divino não pode manifestar-se senão através do próximo (tradução própria).⁹³⁹

Nos artigos supracitados, em que o autor faz referências à educação, encontra-se, de certa forma, o Lévinas educador. Aliás, um dado biográfico que não pode ser esquecido é o fato de que o autor trabalhou na Escola Normal Israelita Oriental, onde, inclusive, foi diretor. Para o pensador francês-lituano, a relevância das instituições educacionais consistia na tentativa de manter o judaísmo vivo, isto é, enquanto portador da sabedoria ética que diz respeito a toda humanidade. Sabedoria esta que revela minha responsabilidade para com o próximo. É ali, nessa sabedoria, que a própria fraternidade humana se apresenta: “ser responsável pelo próximo, ser guardião de outro – contrariando a visão cainésca [de Caim] do mundo –, define a fraternidade”.⁹⁴⁰ Daí, então, a importância da volta às fontes talmúdico-bíblicas mediante os estudos rabínicos que essas escolas podiam promover.

Para tornar audível e compreensível a mensagem contida nos antigos textos bíblicos e talmúdicos, Lévinas reflete o caminho educativo. Porém, mais do que isso, é preciso buscar as condições de uma educação que ensine à altura dos desafios que a cultura contemporânea exige. No artigo *Como é possível o judaísmo?*, o autor traça algumas características que uma escola deveria conter para responder com eficácia à formação judia, tendo presente que a sabedoria hebraica é inseparável do conhecimento da cultura bíblico-talmúdica. É claro que a insistência e o incentivo pelos estudos talmúdicos, como forma de avivar a sabedoria contida

⁹³⁸ PUTNAM, Hilary. Levinas y el judaísmo. In: LÉVINAS, 2004, p. 52: “[...] *así como el judío tradicional encuentra su dignidad obedeciendo el mandato divino, Levinas piensa que todo ser humano debe hallar su dignidad obedeciendo el mandato ético fundamental [...]*”.

⁹³⁹ LÉVINAS, 2004, 187: “*Esta realización de la sociedad justa equivale ipso facto a elevar al hombre a la sociedad con Dios, sociedad que es la beatitud humana como tal y el sentido de la vida. Así, decir que el sentido de lo real se comprende en función de la ética, es afirmar que el universo es sagrado. Pero lo es en un sentido ético. La ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni inmediata. Lo divino no puede manifestarse sino a través del prójimo.*”

⁹⁴⁰ LÉVINAS, 2002b, p. 20.

na tradição hebraica, não significavam imposição. Em linhas gerais, Lévinas pensa assim a escola, tendo presente o contexto francês, onde o autor se situa:

O novo modelo de escola judía – uma escola que não prepare para nenhuma função eclesiástica – deve ocupar um lugar de primeira importância na comunidade. Escola de tempo integral, em que o ensino da língua hebraica e dos textos fundamentais seria exercido por professores altamente qualificados; [...] Textos que ensinam e não relíquias ou alusões do passado. Porém, para dar a esta escola sua plena eficácia, é preciso não deixá-la ilhada. É preciso voltar a pensar a estrutura de conjunto em que ela deve inserir-se [...]. É necessário [...] oferecer, nesta escola, as condições materiais e um nível de funcionamento intelectual superior [...]. O estilo de uma escola judía não deve se parecer ao de um liceu disposto a receber centenas de alunos, mas a um lugar onde se trabalha intensamente, a um ateliê animado [...] (tradução própria).⁹⁴¹

Sobre a formação de educadores:

[...] esses estudos conservarão um caráter filosófico e histórico. A comunidade necessita verdades para gerar vida. [...] O pluralismo das tendências não exclui a unidade da instituição onde poderiam agrupar-se [...]. O ensino superior judeu se dirigirá à juventude estudantil que terá feito a preparação recebida na escola judaica ou graças aos estudos feitos anteriormente [...] (tradução própria).⁹⁴²

Em relação a outras formas educativas, diz Lévinas:

É preciso reconhecer um valor educativo pelo simples fato de *reunir* a juventude judaica [...]. A escola não pode pretender, em um país livre como a França, abarcar a maioria da juventude judaica. Sua obra se prolonga, então, na abordagem dos jovens israelitas que frequentam a escola pública, através dos cursos complementares, dos patrocínios, dos movimentos de juventude, da organização de cursos e atividades no período das férias, a Casa Comunitária (tradução própria).⁹⁴³

O retorno às fontes da sabedoria hebraica, não teria um propósito de mera arqueologia, para simplesmente satisfazer curiosidades. A tradição talmúdica não constitui um tesouro folclórico de Israel. No estudo dos textos talmúdicos, “o que nos importa é certamente

⁹⁴¹ LÉVINAS, 2004, p. 244-245: “*La escuela judía de un nuevo tipo – una escuela que no prepare para ninguna función eclesiástica – debe ocupar un lugar de primera importancia en la comunidad. Escuela de tiempo completo, donde la enseñanza de la lengua hebraica y de los textos fundamentales estaría dictada por profesores altamente calificados; [...] Textos que enseñan y no reliquias o alusiones del pasado. Pero para dar a esta escuela su plena eficacia, es preciso no dejarla aislada. Es preciso volver a pensar la estructura de conjunto donde ella debe imbricarse [...]. Es necesario [...] ofrecerles en esta escuela las condiciones materiales y un nivel de funcionamiento intelectual superior [...]. El estilo de una escuela judía no debe parecerse al de un liceo dispuesto a recibir centenares de alumnos, sino a un hogar donde se trabaja intensamente, a un taller ardiente [...].*”

⁹⁴² LÉVINAS, 2004, p. 245: “[...] esos estudios conservarán un carácter filosófico e histórico. La comunidad necesita verdades para generar vida. [...] El pluralismo de las tendencias no excluye la unidad de la institución donde podrían agruparse [...]. La enseñanza superior judía se dirigirá a la juventud estudiantil que habrá sido preparada para recibirla en la escuela judía o gracias a los estudios hechos con anterioridad [...].”

⁹⁴³ LÉVINAS, 2004, p. 245-246: “*Es preciso reconocer un valor educativo al simple hecho de reunir la juventude judía [...]. La escuela judía no puede pretender, en un país libre como Francia, abarcar la mayoría de la juventud judía. Su obra se prolonga, entonces, en el abordaje de los jóvenes israelitas que frecuentan la escuela pública, a través de los cursos complementarios, los patrocínios, los movimientos de juventud, la organización de cursos y actividades durante las vacaciones, la Casa Comunitaria.*”

interrogar esses textos – aos quais está ligada, como a um chão, sabedoria judaica – em função de nossos problemas de homens modernos”.⁹⁴⁴ O intuito levinasiano, da retomada aos fundamentos da sabedoria judaica, era reanimar a condição ética que faz cada pessoa se dar conta da responsabilidade que tem pelo próximo. Por conseguinte, a importância do estudo da Torá, que contém o conteúdo da revelação, consiste em justamente lembrar que:

[...] sua mensagem fundamental é a de conduzir o sentido de toda experiência à relação ética entre os homens, apelando à responsabilidade pessoal do ser humano, o qual se sente eleito e insubstituível, para realizar uma sociedade humana em que os humanos se tratem como humanos (tradução própria).⁹⁴⁵

A sabedoria ética é o critério que guia o processo educativo esboçado por Lévinas. Se assim não for, a educação corre o risco de se tornar instrumento de dominação. Longe do critério ético, a educação acaba assumindo o discurso e a prática de uma lógica que reduz o outro à condição de objeto.⁹⁴⁶ Utiliza-se da manha, do domínio e da exploração. Enfim, é uma educação que segue a lógica da totalidade em que o outro é interdito.

A acolhida ao outro como expressão de justiça aponta para um sentido de vida que coincide com o sentido de Deus que vem a mim. Esse é o ensinamento expresso na Torá e que Lévinas assumiu como conteúdo educativo. A partir da responsabilidade ética, “a relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito”.⁹⁴⁷ O frente a frente é relação direta, sem entremeios de conceitos, de ideias, de teorias. Ou seja, “o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo”.⁹⁴⁸ A relação inter-humana acontece na hospitalidade que, segundo Derrida, é infinita e incondicional: “[...] gesto de acolhimento, boas-vindas oferecidas ao outro como estrangeiro, a hospitalidade abre-se como intencionalidade mas ela não saberia tornar-se objeto, coisa ou tema.”⁹⁴⁹

⁹⁴⁴ LÉVINAS, 2001a, p. 11.

⁹⁴⁵ LÉVINAS, 2004, p. 187: “[...] *su mensaje fundamental es el de conducir el sentido de toda experiencia a la relación ética entre los hombres, apelando a la responsabilidad personal del ser humano, donde se siente elegido e irremplazable, para realizar una sociedad humana donde los hombres se traten como hombres.*”

⁹⁴⁶ Nesse sentido, RUIZ, Castor. **Os labirintos do poder**: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004, p. 261, reflete que “a negação do outro realiza-se através da sua objetivação, sendo necessário reduzir o outro à categoria de objeto para que possa ser legitimado seu sofrimento. O outro objetivado não afeta a minha sensibilidade, pois para mim não passa de uma categoria.”

⁹⁴⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 173.

⁹⁴⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 173. De acordo com LOBO, 2006, p. 139, “a ética, para além de uma relação gnosiológica, é *experiência*. Ela consiste em experimentar-se através da *transcendência* da *ideia de infinito* que é o outro. Trata-se, por conseguinte, da experiência da *assimetria* significada na *epifania da face do outro*, ou mais propriamente, na *linguagem*. Mais do que uma relação, a experiência mesma é a relação que se estabelece no infinito espaço assimétrico entre eu e outro, e é estampada na nudez do rosto deste que me convoca à palavra, que me invade violentamente com a demanda da ética e que, por isso, me institui como eu. A relação ética com o outro é linguagem, é o acolhimento do outro, face-a-face, e que escapa a qualquer teoria do conhecimento, pois se situa no para-além de qualquer especulação teórica, de qualquer possibilidade de tematização.”

⁹⁴⁹ DERRIDA, p. 66.

5.3 A educação como expressão do encontro inter-humano

Levando em conta que a educação, segundo Aranha, “é um conceito genérico, mais amplo, que supõe o processo de desenvolvimento integral do homem [...]”;⁹⁵⁰ aproximando-me também da diferença que Dussel estabeleceu para as noções de *pedagógica* e *pedagogia*,⁹⁵¹ meu objetivo principal aqui não é tanto, embora que as tenha presente, tratar das dinâmicas instrumentais – metodologias e métodos – que possibilitam processos de ensino-aprendizagem. Tomando como referencial o significado dusseliano de *pedagógica* – relação *face-a-face*, proximidade inter-humana –, a intenção principal é analisar e refletir a questão educativa enquanto dimensão antropológica, vinculada ao sentido da ética levinasiana.

Nas pegadas de Lévinas, tendo como ponto de partida que “a ética, já por si mesma, é uma óptica”,⁹⁵² a reflexão que pretendo levar adiante é pensar como a epifania do rosto do outro implica a educação. Recordando que, para Lévinas, “a relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento”,⁹⁵³ entendo que não há como esquivar a questão educativa. O outro se apresenta para mim como possibilidade de um ensinamento que me abre para a relação ética. A partir da *sabedoria do amor* que irradia o desejo de estabelecer com o outro uma relação de cuidado, de bondade, de ternura, enfim, desejo ético a serviço do próximo, desdobra-se a possibilidade de uma educação para o êxodo, aqui entendido como movimento do eu que se abre hospitaleiramente a outrem.

A educação é o processo de humanização que acontece no encontro face a face. O ato de educar constitui o processo que faz cada pessoa ser mais humana. É mediante a educação que a humanidade configura o mundo circundante. Lembrando Maturana, pode-se dizer que “o educar se constitui no processo em que a criança ou o adulto convive com o outro e, ao conviver com o outro, se transforma espontaneamente, de maneira que seu modo de viver se faz progressivamente mais congruente com o do outro no espaço de convivência”.⁹⁵⁴

Voltando ao contexto levinasiano, que pensou a questão da alteridade como sentido do humano, a educação pode ser pensada como um itinerário em que o sujeito descobre que a

⁹⁵⁰ Cf. ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da educação**. 2. ed. São Paulo, 1996, p. 51.

⁹⁵¹ DUSSEL, 1977c, p. 153: “A pedagógica não deve ser confundida com a pedagogia. Esta última é a ciência do ensinamento ou aprendizagem. A pedagógica ao contrário, é a parte da filosofia que pensa a relação face-a-face do pai-filho, mestre-discípulo, médico-psicólogo-doente, filósofo-não-filósofo, político-cidadão etc.”

⁹⁵² LÉVINAS, 2000b, p. 16. Na perspectiva ética, cf. SOUZA, 2008, p. 36, “educar significa levar a sério o tempo da construção do sentido que se dá no encontro com o Outro. E isso, a criança, o jovem, o educando, de alguma forma, sabem muito bem. [...] A pergunta da criança, a inquietude do jovem, é a expressão da vontade de relação, *Educar é possibilitar a relação*”.

⁹⁵³ LÉVINAS, 2000b, p. 38.

⁹⁵⁴ MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. 3. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 29.

sensibilidade para com o outro é o primeiro ensino. Trata-se de um caminho que se faz sem a intenção de sobrepujar, englobar, dominar, pois o outro não é, de antemão, objeto de conhecimento, mas anúncio – expressão – que abre para o Infinito. É a *sabedoria do amor como serviço do amor*.⁹⁵⁵ Nas palavras de Pivatto, “o mandamento tem precisamente esta significação: obediência à ordem do Infinito de amar o próximo. [...] O Infinito comanda o amor, amor que consiste em amar o próximo, o indesejável, amor sem Eros”.⁹⁵⁶

Na *sarça ardente*, há a epifania da Palavra de Deus, o encontro que interpela Moisés para que assuma o projeto de libertação dos cativos no Egito. E, assim como nesse enigma bíblico, a educação pode ser entendida como um tempo-lugar em que arde o desejo do encontro inter-humano, lugar no qual a manifestação do rosto do outro me interpela e me pede acolhida. Numa frase lapidar de Boff, “o tu é o parteiro do eu”.⁹⁵⁷ O tu que não é algo indefinido, mas é concretamente um rosto que se apresenta e mexe comigo. Por isso, “o rosto do outro torna impossível a indiferença. O rosto do outro me obriga a tomar posição porque fala, pro-voca, e-voca e com-voca. Especialmente o rosto do empobrecido e do marginalizado”.⁹⁵⁸

Falar em educação, significa referir-se a encontros inter-humanos. A educação é o lugar e o tempo de encontro de rostos. A partir da Ética da Alteridade, encontrar outrem é acolher um mestre que me ensina, pois, “é esta maneira de acolher um ente absoluto que descobrimos na justiça e na injustiça e que o discurso efetua, ele que é essencialmente ensino”.⁹⁵⁹ O rosto do outro irrompe como um ensinamento ético que, de forma afirmativa solicita-me acolhida, indicando que essa solicitação é anterior ao próprio conhecimento.

Educar para o êxodo significa mover a sensibilidade humana para a hospitalidade. Sair de si, como dom para o outro, implica na atitude solidária que faz cada pessoa ser mais humana. Trata-se do êxodo que inspira o sujeito ético a assumir, no ‘eis-me aqui’, a espiritualidade que testemunha o vestígio de Deus no rosto do outro. Semelhante ao que aconteceu a Moisés ao deparar-se com a epifania na *sarça ardente*, a passagem de Deus no rosto do outro delineia um enigma que mexe comigo de forma intermitente. E nesse sentido, em palavras levinasianas, “toda la espiritualidad del hombre sería profética”.⁹⁶⁰ Testemunho e profecia que, em palavras de Isaías, revela-se no “eis-me aqui, envia-me a mim” (Is 7.8).

⁹⁵⁵ Cf, LÉVINAS, 2003a, p. 243.

⁹⁵⁶ PIVATTO, 2002a, p. 190.

⁹⁵⁷ BOFF, 2000b, p. 139.

⁹⁵⁸ BOFF, 2000b, p. 139.

⁹⁵⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 76.

⁹⁶⁰ LÉVINAS, 2003a, p. 227.

Eis-me aqui, em nome de Deus, sem referir-se diretamente a sua presença. [...] o 'eis-me aqui' me significa em nome de Deus a serviço dos homens que me olham, sem ter nada com o que me identificar, a não ser o som da minha voz ou a figura de meu gesto, o dizer mesmo. Esta recorrência é toda oposta ao retorno a si, da consciência de si. É sinceridade, expansão de, 'extradição' de si ao próximo (tradução própria).⁹⁶¹

O 'eis-me aqui' é a expressão que abre o sentido de minha humanidade. Esse é o significado ético que configura o horizonte educativo em Lévinas. Em face de uma cultura ocidental, construída sob o paradigma da totalidade (o eu como critério absoluto), que teima em obliterar o rosto do outro e que, em nome do lucro (sociedade de mercado), impõe a dinâmica da descartabilidade consumista como critério civilizatório – daí também a cultura de violência que atordoia o nosso cotidiano –, o desafio que surge é justamente propor uma educação que proporcione a formação de sujeitos sensíveis à condição do rosto de outrem.

Pensar na educação ética, significa implicar a epifania do rosto do outro como condição de humanização do próprio eu. E esse processo, certamente, não é algo que se dá como num passe de mágica. Porém, é uma tarefa urgente e que toca a todos, sobretudo quem lida com a educação. Em palavras de Pivatto,

[...] num processo lento, que pode ser progressivo ou conversivo, vai amadurecendo um novo Eu que, embora permanecendo sempre enraizado na sua genética e contexto, vai se abrindo à humanização pela dimensão educativo-moral, itinerário este interminável, intransferível e insubstituível.⁹⁶²

Num mundo onde a violência, a descartabilidade tanto do humano como do planeta Terra, a insensibilidade diante do sofrimento de tantos rostos, o sentimento de desesperança etc., impregnam o nosso cotidiano, é fundamental avivar “o sentido da responsabilidade infinita do eu para com o outro”.⁹⁶³ Trata-se de uma responsabilidade que, na sua radicalidade ética, implica a relação “com Deus, com o homem e com o mundo”.⁹⁶⁴ Assim sendo, um dos desafios que se apresenta, a partir de Lévinas, é pensar o processo de humanização, amparando-se no critério da alteridade, como princípio de uma racionalidade ética que toca também à educação.

⁹⁶¹ LÉVINAS, 2003a, p. 227: “*Heme aquí, en nombre de Dios, sin referirse directamente a su presencia. [...] el 'heme aquí' me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo. Esta recurrencia es todo lo contrario del retorno a sí, de la consciencia de sí. Es sinceridad, expansión de, 'extradiación' de si al próximo.*”

⁹⁶² PIVATTO, 2004, p. 263.

⁹⁶³ CHALIER, 1993, p. 113,

⁹⁶⁴ SANTE, 2005, p.16.

5.4 Educar para a relação face a face

A dimensão mundial da economia e a era pós-industrial fazem o ser humano contemporâneo se sentir participante de uma sociedade planetária. Porém, apesar de toda uma parafernália que possibilita às pessoas se conectarem de qualquer lugar do planeta, a sensação é a de que estão existencialmente sozinhas e perdidas. Daí que, nesse contexto, vive-se um profundo mal-estar.⁹⁶⁵ Essa é a percepção de Lévinas da sociedade contemporânea:

Frente a cada programa de rádio, frente a cada exemplar do diário, um se sente efetivamente implicado em fatos mais distantes e em relação com pessoas de todos os recantos do planeta; porém, cada um de nós percebe que seu destino pessoal – liberdade ou felicidade – encontra-se a mercê de causas cuja energia golpeia inumanamente. Percebe-se que o próprio progresso da técnica [...], que põe aos seres humanos na relação uns com os outros, implica necessidades que condenam os indivíduos ao anonimato (tradução própria).⁹⁶⁶

Lévinas diagnostica que a humanidade contemporânea, mesmo com todas as possibilidades tecnológicas, não consegue estabelecer relações inter-humanas face a face. Daí a sensação do anonimato. “As formas diretas de relação – os ‘*rappports courts*’ (relações próximas), segundo a expressão de Paul Ricouer – perdem terreno frente a modalidades impessoais em um mundo excessivamente planejado” (tradução própria).⁹⁶⁷ Diante desse contexto, o autor francês-lituano propõe a responsabilidade ética, vivida na relação face a face, como possibilidade de uma sociedade diferente. Trata-se de uma responsabilidade que toca a cada pessoa. Ou seja, “[...] ‘todo mundo em Israel responde por todo mundo’: todos os que aderem à lei divina, todos os homens, são responsáveis uns pelos outros” (tradução própria).⁹⁶⁸

A reflexão da responsabilidade que toca a todos, tem como ponto de partida a particularidade judaica. Ora, a partir do judaico, Lévinas implica toda a humanidade. Em termos levinasianos, “uma verdade é universal quando vale para todo ser razoável. Uma religião é universal quando está aberta a todos. E nesse sentido, o judaísmo que vincula o

⁹⁶⁵ Cf. LÉVINAS, 2006b, p. 112.

⁹⁶⁶ LÉVINAS, 2006b, p. 112: “Frente a cada programa de radio, frente a cada ejemplar del diario, uno se siente ciertamente implicado en los hechos más lejanos y en relación con personas de todos los rincones del planeta; pero cada un de nosotros percibe que su destino personal – libertad o felicidad – se encuentra a merced de causas cuya energía golpea inhumanamente. Se percibe que el prorio progreso de la técnica [...] que pone a los hombres en relación unos con otros, conlleva necesidades que condenan a los individuos al anonimato.”

⁹⁶⁷ LÉVINAS, 2006b, p. 113: “Las formas directas de relación – los ‘*rappports courts*’ (relaciones cercanas), según la expresión de Paul Ricouer – pierden terreno frente a modalidades impersonales en un mundo excesivamente planificado.”

⁹⁶⁸ LÉVINAS, 2006b, p. 133: “[...] ‘todo el mundo en Israel responde por todo el mundo’: todos los que adhieren a la ley divina, todos los hombres, son responsables unos por otros.”

divino à moral, sempre se projetou como universal” (tradução própria).⁹⁶⁹ Ou seja, atrás da responsabilidade de cada um por todos, surge, ao infinito, o fato que eu sou, no entanto, responsável por essa responsabilidade, na sociedade da Torá (tradução própria).⁹⁷⁰ Esse é o sentido da relação ética e que define o próprio significado da relação religiosa. “Trata-se certamente de um ideal, porém de um ideal fora da qual a humanidade do humano resulta impossível” (tradução própria).⁹⁷¹

A ética que promove a responsabilidade do eu para com o outro é uma verdade que se universaliza. Não se restringe ao contexto da religião de Israel. Trata-se de uma verdade que se abre para todos os homens e mulheres de boa vontade. “Para que a união entre os homens de boa vontade, a qual desejo, não se faça no abstrato e no vazio, permito-me insistir nas vias particulares do monoteísmo judaico” (tradução própria).⁹⁷² A particularidade do judaísmo não compromete a universalidade da mensagem contida na Escritura. Pelo contrário, promove-a. “Para isso, esse monoteísmo deve ser buscado na Bíblia, alimentado nas Fontes em que, comum à tradição judaica e cristã, guarda sua fisionomia especificamente judaica” (tradução própria).⁹⁷³

Para além da particularidade do caminho aberto no judaísmo, contido nas Escrituras, o ensinamento ético estende-se para além desse particularismo, implicando cada pessoa. Escutar a voz de Israel não se trata de privilégio, mas da responsabilidade que diz respeito inclusive a mim. “O *eu*, ao ser convocado por uma responsabilidade que ele não escolheu, nem poderia jamais escolher, é *in*-vestido de um bem e de um amor pelo *outro* que vêm de uma passado imemorial”.⁹⁷⁴ Tal é o significado da Aliança de Deus para com Israel e que se atualiza em cada um de nós. Ao redor dessa convocação à responsabilidade ética, encontra-se cada pessoa, independentemente de sua condição confessional. Essa é a mensagem que Israel, para além de um hebraísmo intimista, traz como dom para ser oferecido em prol da civilização. Num belíssimo senso inter-religioso, Lévinas exprime:

⁹⁶⁹ LÉVINAS, 2004, p. 110: “*Una verdad es universal cuando vale para todo ser razonable. Una religión es universal cuando está abierta a todos. Y en ese sentido, el judaísmo que vincula lo divino a lo moral se proyectó siempre como universal.*”

⁹⁷⁰ LÉVINAS, 2006b, p. 134: “*Detrás de la responsabilidad de cada uno por todos, surge, al infinito, el hecho que yo soy todavía responsable de esa responsabilidad en la sociedad de la Torá.*”

⁹⁷¹ LÉVINAS, 2006b, p. 134. “*Se trata ciertamente de un ideal, pero de un ideal fuera del cual la humanidad de lo humano resulta imposible.*”

⁹⁷² LÉVINAS, 2004, p. 102: “*Para que la unión entre los hombres de buena voluntad, que deseo, no se haga en lo abstracto y lo vago, me permitiré insistir en las vías particulares del monoteísmo judío.*”

⁹⁷³ LÉVINAS, 2004, p. 102: “*Para eso, ese monoteísmo debe ser buscado en la Biblia, alimentada en las fuentes donde, común a la tradición judía y cristiana, guarda su fisonomía específicamente judía.*”

⁹⁷⁴ RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 367.

Israel não se define pela oposição ao cristianismo, como tampouco em função de aquilo que possa opô-lo ao budismo, ao islamismo ou ao brahmanismo. Consiste, em todo caso, em buscar a aliança com todos os homens ligados à moral. A busca, em primeiro lugar, com os cristãos e os muçulmanos, nossos vizinhos, nossos companheiros com os quais se constrói a civilização (tradução própria).⁹⁷⁵

O grande milagre da Bíblia e, conseqüentemente, da humanidade, consiste no fato de que os múltiplos autores dos textos sagrados, independentemente de suas diferenças literárias, confluem para um mesmo conteúdo essencial: a ética. Perguntado por Nemo, se nesse milagre todas as pessoas estariam incluídas, inclusive as de outras tradições religiosas ou mesmo ateias, Lévinas responde de forma categórica: “Sim, a verdade ética é comum”.⁹⁷⁶

Que a crítica histórica moderna tenha demonstrado que a Bíblia tinha múltiplos autores, distribuídos por épocas diferentes, contrariamente ao que se acredita há alguns séculos, em nada muda esta convicção, pelo contrário. Sempre pensei que o grande milagre da Bíblia não está de modo algum na origem literária comum, mas, inversamente, na confluência das literaturas diferentes para um mesmo conteúdo essencial. O milagre da confluência é maior do que o milagre do autor único. Ora, o polo desta confluência é a ética, que domina incontestavelmente todo este livro.⁹⁷⁷

Na ética, a humanidade se encontra. É isso que constatam Eco e Martini, quando dialogam sobre ‘*em que crêem os que não crêem?*’. Em resposta a Martini, quando lhe indaga onde o leigo encontra a luz do bem, Eco responde que é justamente no momento em que outro entra em cena. “A dimensão ética começa quando entra em cena o outro. [...] Assim como ensinam mesmo as mais laicas entre as ciências, é o outro, é seu olhar, que nos define e nos forma”.⁹⁷⁸ A indagação de Martini, “o que funda, de fato, a dignidade humana senão o fato de que cada ser humano é uma pessoa aberta para algo de mais alto e maior do que ela própria?”,⁹⁷⁹ encontra a manifestação do outro como resposta de Eco. Porém, esse “algo de mais alto e maior” referido por Martini, não deixa de testemunhar que, no encontro com o outro, há a passagem do Deus bíblico que se põe ao lado do humano. Lévinas diria, nesse sentido, trata-se do Deus vindo a mim no rosto do outro. “Tenho-me perguntado se a inquietude do Mesmo pelo Outro não é acaso o verdadeiro sentido da razão, se esta inquietude

⁹⁷⁵ LÉVINAS, 2004, p. 137: “Israel no se define por la oposición al cristianismo, como tampoco en función de aquello pudiera oponerle al budismo, al islamismo o al brahmanismo. Consiste, en todo caso, en buscar la alianza con todos los hombres ligados a la moral. La busca, en primer lugar, con los cristianos y los musulmanes, nuestros vecinos, nuestros compañeros en lo que hace a la civilización.”

⁹⁷⁶ LÉVINAS, 2000a, p. 109.

⁹⁷⁷ LÉVINAS, 2000a, p. 109.

⁹⁷⁸ ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os que não crêem?** 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 83.

⁹⁷⁹ ECO; MARTINI, 2002, p. 75.

não constitui sua racionalidade. Inquietude do homem pelo Infinito de Deus [...]” (tradução própria).⁹⁸⁰

No dizer de Martini, “é preciso pelo menos crer na vida, em uma promessa de vida para os jovens, não raro enganados por uma cultura que os convida, pretextando liberdade, a todo tipo de experiência que pode depois concluir-se em derrota, desespero, morte, dor”.⁹⁸¹ É esse crer que faz o humano viver sua humanidade aberta ao sentido da vida. E a partir de Ética da Alteridade, mais do que um simples pedido, o rosto do próximo, sobretudo o rosto que sofre, convoca-me para estar em comunhão com ele. Daí a *convocação*⁹⁸² para sair de mim mesmo. Trata-se de uma convocação para um itinerário de êxodo libertador, o qual perscruta a construção de uma sociedade que possa ser mais humana.

5.5 Educar para a vida a serviço do outro

Como diretor da Escola Normal Israelita Oriental de Paris, uma instituição educativa voltada para estudantes judeus, Lévinas incentivou o estudo do Talmud e da Sagrada Escritura, pois seria uma forma de reconstituir a identidade judaica. No seu entender, os textos hebraicos não deveriam ser estudados simplesmente para satisfazer curiosidades especulatórias, mas abordados como fontes de inspiração ética:

O sentimento de que a Bíblia é o livro dos livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se *deviam dizer* para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sob uma forma que abre aos comentadores as próprias dimensões da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo literário à consciência do ‘sagrado’. É a extraordinária presença das suas personagens, é esta plenitude de ética e as misteriosas possibilidades de exegese que significam originalmente, para mim, a transcendência.⁹⁸³

A tensão entre *totalidade e infinito*, implicando a intriga que perpassa a relação entre o amor à sabedoria – tradição greco-ocidental – e a sabedoria do amor – tradição judaico-cristã –, que está presente no pensamento levinasiano, indica o dilema humano expresso em Deuteronômio 30.19: “hoje tomo o céu e a terra como testemunhas, contra vós; eu te propus a

⁹⁸⁰ LÉVINAS, 2006b, p. 222: “*Me he preguntado si la inquietud del Mismo por el Otro no es acaso el verdadero sentido de la razón, si esa inquietud no constituye su racionalidad. Inquietud del hombre por el Infinito de Dios [...]*”.

⁹⁸¹ ECO; MARTINI, 2002, p. 153.

⁹⁸² Sobretudo diante de situações que provocam sofrimento, o *convocar*, nas palavras de SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 129, “é mais do que ‘pedir’ ou ‘exigir’ ajuda, brutalmente, ao som da catástrofe, ou diplomática e burocraticamente ao som do pragmatismo e da conveniência. E *sentir-se convocado* é ir além da obrigação profissional, do sentido ético de que é preciso fazer algo ou da superação do sentimento de culpa. Neste sentido, a premissa para saber-se não apenas solicitado, mas convocado é intuir que na resposta à convocação realiza-se o fundamental do humano: a proximidade entre os seres humanos e o gozo que isso produz, como bem máximo.”

⁹⁸³ LÉVINAS, 2000a, p. 17.

vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência”. E escolher a vida, significa aderir à “Palavra de Deus vivo”,⁹⁸⁴ isto é, o Deus que se revela no rosto do outro como sabedoria do amor.

Nesse sentido, a escolha da vida, para além do egoísmo – “viver na pretensa plenitude de empresas e gozos, viver uma vida dita intensa de apetites e de ambições”⁹⁸⁵ –, significa o rompimento com essa dinâmica que despreza a vida do outro. Daí que escolher o Deus da vida, significa, paradoxalmente, deixar morrer o que atrapalha a vida. Em outras palavras, “para além do ‘a todo preço’ do *conatus essendi*”, significa que a vida humana a serviço do outro, implica em deixar morrer as forças que alimentam o orgulho, a indiferença: “é a afirmação de que essa vida humana, essas relações com os outros [...], é já uma vida do amor; que o amor é já sacrifício de si, indo, em sua essencial intenção, até morrer por um outro [...]. Eis então o morrer que torna possível o viver”.⁹⁸⁶

O culto ao Deus de Israel significa, num primeiro momento, uma atitude ateia, no sentido de romper com a deificação de realidades arraigadas em estruturas geradoras de escravidão e alienação. Daí o sentido da afirmação da independência humana em relação a Deus. De acordo com Lévinas,

A afirmação rigorosa da independência humana, de sua presença inteligente em uma realidade inteligível, a destruição do conceito numênico do sagrado, comportam o risco do ateísmo. Risco que deve correr-se. Somente através dele o homem eleva-se à noção espiritual do Transcendente (tradução própria).⁹⁸⁷

O seguimento ao ‘Altíssimo’ implica, portanto, a assunção de uma atitude profética, denunciando os falsos ídolos que mantêm as pessoas submissas e excluídas de uma vida humana mais digna. Se, num primeiro momento, a religião judaica sugere uma atitude de negação e distanciamento dos ídolos, por outro lado, está imbuída, propositivamente, em afirmar que o verdadeiro culto a Deus consiste em fazer justiça aos que são excluídos pela sociedade. “A Religião de Israel é inseparável da *justiça* feita aos pobres, vítima de um

⁹⁸⁴ LÉVINAS, 2002b, p. 55.

⁹⁸⁵ LÉVINAS, 2002b, p. 61.

⁹⁸⁶ LÉVINAS, 2002b, p. 62.

⁹⁸⁷ LÉVINAS, 2004, p. 105: “*La afirmación rigurosa de la independencia humana, de su presencia inteligente en una realidad inteligible, la destrucción del concepto numénico de lo sagrado, comportan el riesgo del ateísmo. Riesgo que debe correrse. Solo a través de él el hombre se eleva a la noción espiritual de lo Transcendente*”. Cf. BUCKS, 1997, p. 45, “o judaísmo, que a partir da Escritura tomou consciência do Deus transcendente, opõe-se aos deuses da sociedade e do Estado e os seus mitos, que mantêm o povo submisso. Portanto, seguir o altíssimo para o judaísmo não é uma fuga numa transcendência imaginária, mas se concretiza numa luta constante contra os ídolos que impedem a realização do homem em sua dignidade. A religião de Israel não aliena as pessoas, mas pretende torná-las independentes e livres.”

sistema que o exclui. Segundo Lévinas, aqui pulsa o coração dessa religião, pelo menos na versão talmúdica”.⁹⁸⁸

Aí está o sentido da eleição de Israel. Eleição que é também minha: pôr-me a serviço da obra da justiça. Trata-se de uma responsabilidade que ninguém pode realizar por mim. “A essa responsabilidade não poderia delegar-se a nada, do mesmo modo em que minha própria morte é indelegável, em que nada poderia morrer em meu lugar. A obediência ao Altíssimo significa precisamente esta impossibilidade de esconder-se, de escapar” (tradução própria).⁹⁸⁹ Diante do outro, sobretudo diante dos ‘condenados da terra’ e dos perseguidos por causa da justiça, sou convocado a seguir o projeto de libertação do Deus que clama nesses rostos que sofrem.

Na relação ética com o outro, há o compromisso de lhe fazer justiça. “Que a relação com o divino atravessa a relação com os homens coincide com a justiça social, tal é o espírito da Bíblia judaica” (tradução própria).⁹⁹⁰ E, em torno dessa responsabilidade, revela-se o sentido da eleição de Israel como o povo da Aliança. A manifestação de Deus, na história de Israel, revela-se na eleição de um povo que tem a prerrogativa de responder pelo próximo. Um próximo que, muitas vezes, lhe é estranho. Daí a “responsabilidade que é a resposta ao imperativo do amor gratuito que me vem do rosto de outrem no qual significam, ao mesmo tempo, o abandono e a eleição de sua unicidade”.⁹⁹¹

O acontecimento ético não consiste num mero moralismo de regras, nem se restringe ao dado religioso. “O ético não é corolário do religioso. É, por si, o elemento em que a transcendência religiosa pode ter um sentido”.⁹⁹² A ética é o despertar original do eu responsável pelo outro. E esse despertar, permite o acesso à autêntica espiritualidade:

[...] o acesso de minha pessoa à unicidade do ‘eu’, chamado e eleito à responsabilidade pelo outro. O ‘eu’ humano não é uma unicidade fechada sobre si, como a unicidade do átomo, mas uma abertura, para a responsabilidade, que constitui o verdadeiro começo do humano e da espiritualidade. Na chamada que me dirige o rosto do outro homem, capto de maneira imediata as graças do amor: a espiritualidade, a vivência da autêntica humanidade (tradução própria).⁹⁹³

⁹⁸⁸ BUCKS, 1997, p. 48.

⁹⁸⁹ LÉVINAS, 2006b, p. 215: “*Esa responsabilidad no podría delegársela a nadie, del mismo modo en que mi propia muerte es indelegable, en que nadie podría morir en mi lugar. La obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de esconderse, de escapar*”.

⁹⁹⁰ LÉVINAS, 2004, p. 108: “*Que la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social, tal es el espíritu de la Biblia judía.*”

⁹⁹¹ LÉVINAS, 2002a, p. 09.

⁹⁹² LÉVINAS, 2002b, p. 30.

⁹⁹³ LÉVINAS, 2006a, p. 197-198: “[...] *el aceso de mi persona a la unicidad de ‘yo’, llamado y elegido en la responsabilidad por el otro. El ‘yo humano no es una unicidad cerrada sobre sí, como la unicidad del átomo, sino una apertura, la de la responsabilidad, que constituye el verdadero comienzo de lo humano y de la*

Para Lévinas, falar de Deus significa referir-se à relação humana. Não se pode esquecer que o cerne da religião hebraica consiste em promover a justiça à viúva, ao órfão e ao estrangeiro. “Moisés e os profetas não se preocupam pela imortalidade da alma, mas pelo pobre, pela viúva, pelo órfão e pelo estrangeiro” (tradução própria).⁹⁹⁴ Por isso, para Lévinas, o judaísmo não poderia reduzir-se a práticas privadas ou a meras recordações de família.

De certa forma, a alteridade, como sentido do humano, emerge da experiência do ser estrangeiro que o povo israelita viveu ao longo de sua história, em várias ocasiões (Egito, Babilônia). Daí o significado de acolher o imigrante: “se um estrangeiro habita convosco na vossa terra, não o molestareis. O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo, pois fostes estrangeiros na terra do Egito” (Lv 10.33-34). Na experiência da ‘estrangeiridade’, o ser humano se descobre apanhado por uma alteridade que o torna vulnerável.

O Deus que passou não é o modelo de que o rosto seria a imagem. Ser a imagem de Deus não significa ser a ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rasto. O Deus revelado da nossa espiritualidade judaico-cristã conserva todo o infinito da sua ausência que existe na própria ordem pessoal. Ele mostra-se apenas pelo seu vestígio, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir na sua direção não é seguir esse vestígio que não é um sinal, é ir em direção dos Outros que se mantêm nessa pista.⁹⁹⁵

Entende-se, assim, que a manifestação do outro possibilita um processo de humanização e de libertação. E acolher o outro, significa acolher um mestre que possibilita abrir-me ao diálogo, à relação, à hospitalidade. A partir do rosto do outro, o “ensino não transmite simplesmente um conteúdo abstrato e geral, já comum a mim e a Outrem”.⁹⁹⁶ Do mesmo modo, esse ‘ensinamento’ “não assume apenas uma função, no fim de contas, subsidiária, de fazer um espírito dar à luz [maiêutica], já portador do seu fruto”.⁹⁹⁷

5.6 Educar para uma espiritualidade ética

Em tempos de tantos desencantos e pessimismos provocados pelos variados desencontros inter-humanos – terrorismos, guerras preventivas, narcotráfico, crise econômica etc. –, é preciso ousar para reinventar o sentido que nos faz mais humanos. A partir de Lévinas, manifesta-se um sentido do humano que a racionalidade ocidental parece ter

espiritualidad. En la llamada que me dirige el rostro del otro hombre, capto de manera inmediata las gracias del amor: la espiritualidad, la vivencia de la humanidad auténtica.”

⁹⁹⁴ LÉVINAS, 2004, p. 108: “Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero”.

⁹⁹⁵ LÉVINAS, 1998b, p. 245.

⁹⁹⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 84.

⁹⁹⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 85.

reprimido, a saber: a infinita responsabilidade do eu para com o rosto do próximo. E na epifania do rosto, apresenta-se o próprio sentido da Transcendência. Reprisando uma passagem de *Totalidade e infinito*, a Transcendência é assim significada nos escritos levinasianos:

A dimensão do divino abre-se a partir do rosto do humano. [...] É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. [...] A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão.⁹⁹⁸

Essa relação humana com Deus, no rosto do outro, o que tem a ver com educação? Pois, no entender de Lévinas, a tarefa da educação consiste justamente em proporcionar a relação do humano com Deus: “Para o judaísmo, o objetivo da educação consiste instituir uma relação entre o ser humano e a santidade de Deus e manter o humano nessa relação” (tradução própria).⁹⁹⁹ O autor expressa essas palavras, referindo-se à educação, dentro de um contexto de reavivamento do significado do judaico para o mundo contemporâneo, isto é, a sabedoria judaica enquanto portadora de uma mensagem ética.

O processo de assimilação da tradição judaica à cultura ocidental-cristã, sobretudo a partir da modernidade, implicou, para os judeus, no enfraquecimento de sua originalidade enquanto povo constituído ao redor da sabedoria bíblica. Se com a destruição do templo de Jerusalém, no primeiro século da era cristã, Israel passou a ser uma nação sem pátria, com o processo de assimilação à cultura ocidental (cultura da razão), os judeus passaram a perder também o referencial de ser o povo do livro.

A adesão à racionalidade ocidental fez com que a particularidade da sabedoria hebraica deixasse de ser algo importante para a caminhada dos judeus. A tentação em aderir à razão unidimensional que, em certa medida, possibilitou à humanidade inquestionáveis progressos e conquistas, fez com que muitos judeus renunciassem à fé de Israel. “A influência da sinagoga e da comunidade se perdia [...]. As práticas se esqueciam e os judeus, sempre menos numerosos, entravam nos templos como seres abstratos e frios” (tradução própria).¹⁰⁰⁰ A espiritualidade judaica transformou-se em assunto para especialistas, uma religiosidade

⁹⁹⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 64. Sobre a compreensão levinasiana do Transcendente, uma argumentação semelhante pode ser encontrada em GARAUDY, Roger. **Deus é necessário?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 152-153, quando, citando Bonhoeffer, afirma: “O amor: ‘ser para os outros é a única experiência da transcendência’, dizia Bonhoeffer. [...] À nossa volta há rostos, e, atrás deles, o que não se resume a um objeto, a um ‘não-eu’, mas sujeitos. Um rosto não é somente uma imagem, mas também um signo. Um signo que designa, para além do que é percebido, uma presença e seu sentido: do desafio ou da humildade, da cólera ou do amor.”

⁹⁹⁹ LÉVINAS, 2004, p. 103: “Para el judaísmo, el objetivo de la educación consiste en instituir una relación entre el hombre y la santidad de Dios y mantener al hombre en esa relación”.

¹⁰⁰⁰ LÉVINAS, 2004, p. 238: “La influencia de la sinagoga y de la comunidad se perdía [...]. Las prácticas se olvidaban y los judíos, siempre menos numerosos, penetraban en los templos como seres abstractos y fríos”.

reduzida a meros rituais realizados em horários e locais específicos, desconectados da vida. A redução do significado religioso à prática privada está em desacordo com o senso de justiça que os profetas não cessam de anunciar pela sabedoria bíblica. Por isso, “a redução da religião a um culto privado é anacrônica [...]”.¹⁰⁰¹

A responsabilidade que exprime a justiça social, enquanto cuidado dispensado à viúva, ao órfão e ao estrangeiro, concede uma espiritualidade que não coaduna com uma religiosidade intimista. Uma vida espiritual que se limita à prática religiosa nos templos, fraudada e desvaloriza o sentido da revelação contida nas Escrituras. O intimismo religioso carrega a pretensão de domesticar ou subjugar o significado de Deus, conformando-o à vida particular. Trata-se de uma religiosidade que não questiona nosso modo de proceder. É uma vivência religiosa insossa. Assim, “contentamo-nos nas possibilidades que ela oferece de uma boa consciência sem transtornos. Somos espiritualistas como podemos ser farmacêuticos” (tradução própria).¹⁰⁰²

Os valores contidos na mensagem da Torá foram perdendo sua originalidade, assumindo uma atmosfera de serem coisas do passado, como se fossem velhas recordações de família, destinadas a serem peças de museu. “Durante muito tempo, essa atmosfera foi transportada com os móveis de família. Porém, as recordações de família não substituem, ao longo do tempo, uma civilização” (tradução própria).¹⁰⁰³ Enfraqueceu-se a percepção de uma sabedoria forjada na revelação bíblica, de um Deus que chama a cada pessoa para que viva sua radical responsabilidade para com a alteridade estampada no rosto da viúva, do órfão, do estrangeiro, do pobre. Em suma, a vida religiosa foi desconectada da luta por uma sociedade mais justa.

Esse caminho de retração da sabedoria profética, de certa forma, perfaz o itinerário vivido pela civilização ocidental. “Os enfrentamentos entre os homens, a oposição entre uns e outros, a oposição de cada um consigo mesmo, fazem saltar as faíscas de uma luz ou de uma razão que domina e penetra os antagonismos” (tradução própria).¹⁰⁰⁴ A consequência, desse racionalismo, os judeus a viveram no Holocausto, durante a Segunda Guerra Mundial. Mas,

¹⁰⁰¹ LÉVINAS, 2004, p. 240: “*La reducción de la religión a un culto privado es anacrónica [...]*”.

¹⁰⁰² LÉVINAS, 2004, p. 241: “*Nos complacemos en las posibilidades que ella nos ofrece de una buena conciencia sin transtornos. Somos espiritualistas como podemos ser farmacéuticos*”.

¹⁰⁰³ LÉVINAS, 2004, p. 258: “*Durante largo tiempo esa atmósfera fue transportada con los muebles de familia. Pero los recuerdos de familia no reemplazan, a la larga, una civilización*”.

¹⁰⁰⁴ LÉVINAS, 2004, p. 324: “*Los enfrentamientos entre los hombres, la oposición entre unos y otros, la oposición de cada uno consigo mismo, hacen saltar las chispas de una luz o de una razón que domina y penetra a los antagonismos*”.

do mesmo modo, como destaca Lévinas, vive o ‘Terceiro Mundo devastado pela miséria’.¹⁰⁰⁵ Por isso, para o pensador francês-lituano, cada pessoa se encontra na condição do judaico.

Ao promover uma retomada da originalidade do judaísmo, no fundo, Lévinas tem a preocupação de recuperar a originalidade do humano. Ter presente essa particularidade, é importante para que se perceba o alcance de sua reflexão quando trata de aspectos que, aparentemente, dizem respeito apenas aos judeus. “O pensamento de Emmanuel Levinas está intimamente ligado ao destino do povo judeu”,¹⁰⁰⁶ porém, no destino desse povo, é como se a humanidade inteira ali se encontrasse referida. Na ameaça que o racionalismo representa para a tradição de Israel, “a própria humanidade do homem inteiro” está ameaçada.¹⁰⁰⁷

Como se o destino judaico introduzisse uma fissura na carapaça do ser imperturbável; como se implicasse um despertar da insônia, estado em que o inumano já não pode ser justificado em nome das necessidades políticas ou de sua universidade. O judaísmo, no entanto, como momento profético da razão humana, em que todo homem – e todo o homem – termina encontrando-se, não se reduziria a uma nacionalidade, a uma espécie dentro de um determinado gênero, ou a uma contingência da história (tradução própria).¹⁰⁰⁸

Na particularidade judaica, cada ser humano é referido. O significado de Israel tem mais a ver com uma categoria ética do que propriamente um sentido histórico. E a aceção da eleição – do povo escolhido – vai nessa mesma direção, isto é, “a noção de eleição tal como eu a apresento não é uma categoria já religiosa, ela tem uma origem ética”.¹⁰⁰⁹ É como se na pergunta ‘como é possível o judaísmo?’¹⁰¹⁰ se pudesse indagar ‘como é possível o humano ético?’. “Todo ser humano deve sentir-se *mandado* estar a disposição ante à carestia, ao sofrimento, à vulnerabilidade do outro” (tradução própria), interpreta Putnam.¹⁰¹¹

Esse significado do judaico que é anunciado para os ‘gentios’, o é também para os próprios judeus. No entanto, para que o valor do judaísmo, enquanto expressão de uma sabedoria ética destinada à humanidade, não perca seu sabor, implica a sobrevivência da particularidade da tradição judaica, enquanto nação e povo vivendo sua cultura. A fundamentação ética não tem seu ponto de partida num conceito abstrato, mas “cada israelita

¹⁰⁰⁵ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 84.

¹⁰⁰⁶ BUCKS, 1997, p. 13.

¹⁰⁰⁷ BUCKS, 1997, p.15.

¹⁰⁰⁸ LÉVINAS, 2006b, p. 24: “*Como si el destino judío introdujese una fisura en el caparazón del ser imperturbable; como se implicase un despertar hasta el insomnio, estado en el que lo inhumano ya no puede ser justificado en nombre de las necesidades políticas o de su universidad. El judaísmo, en tanto como momento profético de la razón humana en el que todo hombre – y todo el hombre – termina encontrándose, no se reduciría a una nacionalidad, a una especie dentro de un determinado género, o a una contingencia de la historia.*”

¹⁰⁰⁹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 109.

¹⁰¹⁰ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 237.

¹⁰¹¹ PUTNAM, 2004, p. 63: “*Todo ser humano debe sentirse mandado a estar a disposición ante la carestía, el sufrimiento, la vulnerabilidad del otro.*”

[cada ser humano] é responsável de outro” (tradução própria).¹⁰¹² A relação face a face é possibilitada a partir da concretude de um rosto. “O universalismo judaico sempre se manifesta no particularismo” (tradução própria).¹⁰¹³ Daí que “Israel testemunha que não é a história mundial que nos proporciona o sentido da existência. Este se encontra na intriga ética com o outro, que interrompe o curso implacável da história”.¹⁰¹⁴ Esse é sentido da eleição do povo de Israel que diz respeito inclusive a mim. Então, a eleição,

é pensada como o segredo último da minha responsabilidade. Eu sou eu (*Moi*), não enquanto senhor que abraça o mundo [em seu poder] e o domina, mas na medida em que é convocado de uma maneira incessível, na impossibilidade de recusar essa eleição, levando o mal a realizar-se ao recusá-la. [...] A noção de eleição tal como eu a apresento não é uma categoria religiosa, ela tem uma origem ética [...].¹⁰¹⁵

É diante desse contexto e compreensão da originalidade do humano, que Lévinas se comprometeu com os estudos da literatura bíblico-talmúdica. A perpetuação da sabedoria do amor, enquanto expressão de uma sabedoria que conclama cada pessoa a significar sua vida a partir do critério ético, tem o significado de manter viva a mensagem do Deus que clama no rosto do indigente, da viúva, do órfão e do estrangeiro. Então, na contramão de uma cultura da ‘morte de Deus’ e da ‘morte do humano’, a mensagem da Torá é vivificada sobretudo a partir do sujeito que assume sua condição ética. Para além das certezas de uma racionalidade ocidental que empilha seus mortos nas lutas fratricidas e sangrentas, há “a juventude de cabelos longos” que protestam contra a sociedade injusta. Assim sendo, “por trás da juventude da intrepidez, por trás da juventude da benevolência, há a juventude daquele que estuda a Torá”.¹⁰¹⁶

Antes de passar para o ponto seguinte, é pertinente referir, aqui, que o significado da vivência religiosa que Lévinas defende a partir da ética, vai ao encontro das palavras de Frei Betto, quando, ao lado de Boff, alerta que vivemos hoje em dia uma espiritualidade domesticada e elitizada.¹⁰¹⁷ Trata-se de uma espiritualidade que prescinde da sua dimensão social e política. A dimensão da fé se torna, por conseguinte,

¹⁰¹² PUTNAM, 2004, p. 59: “*Cada israelita es responsable de otro*”.

¹⁰¹³ LÉVINAS, 2004, p. 194: “*El universalismo judío se manifiesta siempre en el particularismo.*”

¹⁰¹⁴ BUCKS, 1997, p. 16.

¹⁰¹⁵ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 109.

¹⁰¹⁶ LÉVINAS, 2001a, p. 85.

¹⁰¹⁷ BOFF; FREI BETTO, 2005, p. 56-57: “Ser contemplativos se tornou um luxo reservado àqueles que têm uma vocação especial e, portanto, vivem de maneira muito singular em lugares reservados, como os mosteiros. [...] Para preencher esse vazio, principalmente do laicato, que não tem acesso à vocação especial a que me referi, surgem fórmulas espiritualistas profundamente solipsistas. [...] Solipsista é o sujeito que se gaba de se sentir mais próximo de Deus do que a maioria dos mortais. É o sujeito que diz: ‘coitados dos outros, são tão pecadores! Ainda não entraram para o meu movimento, não sabem o que é viver Deus, não sabem o que é ser amigo de Cristo...’ Isso é o solipsismo, um grave desvio espiritual.”

[...] uma experiência intimista de auto-salvação pessoal. Aqueles que entram para o movimento têm acesso a esse consolo salvacionista [...]. É válido para a pessoa que está na miséria (Jesus estende a ela a possibilidade de, já, agora, experimentar o consolo, a sensação nítida de que também figura entre os eleitos), assim como para o banqueiro, que experimenta no espírito a efusão do Espírito Santo sem deixar de ser banqueiro e mudar a sua relação objetiva com a vida, seu mecanismo de exploração e de especulação financeira.¹⁰¹⁸

Do mesmo modo, prosseguindo com Frei Betto, há na espiritualidade cristã, particularmente na católica, um dualismo do tipo platônico de divisão corpo e espírito, o qual continua fortemente presente em muitos documentos e práticas do magistério eclesiástico. Há uma cisão entre oração e ação, entre ‘vocação contemplativa’ e ‘vocação ativa’. Quer dizer, “os que têm vocação ativa estão no mundo, se casam, são militantes. As ordens religiosas ativas cuidam dos pobres, fazem assistência, dão aulas”. Por outro lado, “aqueles que, pela graça de Deus, tiveram uma vocação melhor, especial, os contemplativos, recolhem-se ao mosteiro, apenas rezam”.¹⁰¹⁹ Portanto, “daí essa ideia de que ‘o pessoal da teologia da libertação, da pastoral popular, é o pessoal da ação, da construção do mundo’ e o pessoal do movimento carismático é o pessoal da oração, da mística, da contemplação”.¹⁰²⁰

Como escreve Boff, “experimentar Deus não é falar de Deus aos outros, mas falar a Deus junto com os outros”.¹⁰²¹ Então, diante de uma espiritualidade que desconecta fé e prática, oração e ação, como denunciada acima, comporta dizer, com Lévinas, que o “Deus invisível, não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. A ética é a óptica espiritual”.¹⁰²² Trazendo para o contexto educativo, isso tem a ver com as práticas de ‘educação na fé’ presentes nas catequeses, nas pastorais, nos círculos de estudos bíblicos e em outros movimentos eclesiais. Ou seja, educar para uma espiritualidade ética, como se pode inferir a partir do pensamento levinasiano, implica promover espaços educativos de vivência comunitária, do encontro face a face, enfim, que expressem o sentido de Deus na relação com outro.

5.7 Educar para a razão (sensibilidade) ética

Para que o ser humano possa ser educado na perspectiva ética do ‘eis-me aqui’, como expressa Isaías 6.8, se há de cuidar para que a sabedoria dos profetas seja testemunhada e anunciada. Daí a tarefa que Lévinas assume, com afinco, em avivar a cultura judaica através

¹⁰¹⁸ BOFF; FREI BETTO, 2005, p. 57-58.

¹⁰¹⁹ BOFF; FREI BETTO, 2005, p. 97.

¹⁰²⁰ BOFF; FREI BETTO, 2005, p. 98.

¹⁰²¹ BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002b, p. 10.

¹⁰²² LÉVINAS, 2000b, p. 65.

dos estudos talmúdicos. A afirmação da sabedoria judaica, numa perspectiva que pudesse ser significativa para o mundo de hoje, não se poderia instalar no interior das sinagogas. São muitos aqueles que, ilhados nos templos, preferem seguir uma vida de oração desconectada da vida cotidiana. Por isso que a retomada da sabedoria judaica implica em despertar uma razão adormecida: a ética como óptica de Deus. Daí que “o judaico do Talmude deve adiantar-se ao judaico dos Salmos” (tradução própria).¹⁰²³

O Talmud que evoca a sabedoria da justiça não pode ser ignorado. Anterior às solenidades dos ofícios, está o significado da eleição de Israel. Uma eleição que é atravessada pela responsabilidade ética. A sabedoria que precisa ser redescoberta é essa ‘eleição’ do humano que luta pela causa da justiça. A via que Lévinas ousa recuperar entra em rota de colisão com a cultura da racionalidade ocidental. “A obediência, ao concretizar-se na relação com o outro, indica uma razão menos nuclear que a razão grega – razão correlativa de uma estabilidade, a qual encarna a lei do Mesmo” (tradução própria).¹⁰²⁴ Uma condição ética em que minha liberdade está convocada à responsabilidade pelo outro, colide com uma cultura que evoca a liberdade de um sujeito autônomo, o qual não necessitaria prestar contas a ninguém. Por isso, inclusive, há o risco do ateísmo, no sentido de que a pessoa não assuma sua condição ética. Mas é um risco que se deve correr, pois a interpelação ética não significa servidão, mas responsabilidade.

Por outro lado, Lévinas está ciente da importância da própria sabedoria grega, pois ela constitui o canal mediante o qual a sabedoria bíblica torna-se audível, isto é, compreensível à humanidade em geral. O autor está convencido de que o logos e a lógica grega são indispensáveis para educar a percepção humana no sentido ético que a Bíblia contém: “[...] o instrumento de toda compreensão e de todo acordo, em que se reflete toda verdade, precisamente a civilização grega, aquilo que ela engendrou: o logos, o discurso coerente da razão, a vida em um Estado razoável.”¹⁰²⁵

Para que a mensagem ética, engendrada no seio dos difíceis e enigmáticos textos talmúdico-bíblicos, pudesse frutificar em solo greco-ocidental, faz-se mister traduzi-la para a linguagem da razão. No fundo, foi essa tarefa que Lévinas empreendeu de forma incansável. Seus textos filosóficos comunicam para a cultura, da qual fazemos parte, o conteúdo que os textos da Sagrada Escritura contêm. Comentando seu livro *Para além do versículo*, obra na

¹⁰²³ LÉVINAS, 2004, p. 266: “*El judío del Talmud debe adelantarse al judío de los Salmos*”.

¹⁰²⁴ LÉVINAS, 2006b, p. 221: “*La obediencia, al concretizarse en la relación con el otro, indica una razón menos nuclear que la razón griega – razón correlativa de una estabilidad, que encarna la ley del Mismo.*”

¹⁰²⁵ LÉVINAS, 2004, p. 198. “[...] *al instrumento de toda comprensión y de todo acuerdo, en el que se refleja toda verdad, precisamente la civilización griega, aquello que ella engendro: el logos, el discurso coherente de la razón, la vida en un Estado razonable*”.

qual Lévinas apresenta uma diversidade de leituras e discursos talmúdicos, o autor esclarece: “quis sobretudo mostrar que a hermenêutica faz parte da Revelação e que é preciso por ela voltar ao sentido inultrapassável do versículo, mas também que a todo momento se deve tentar a tradução para o grego e a sua significação universal”.¹⁰²⁶ Daí que se entende que o sentido do pensamento levinasiano é bíblico, porém, o caminho de comunicação é o grego. “É o momento em que toda a sabedoria grega é essencial”.¹⁰²⁷

A criticidade levinasiana não exclui o diálogo com o legado grego. O que Lévinas rechaça é a autossuficiência dessa racionalidade. “O problema em questão é sobre a possibilidade de uma ruptura ou de uma irrupção na ordem fechada da totalidade, do mundo, ou de seu correlato autossuficiente, a razão” (tradução própria).¹⁰²⁸ É a visão grega de mundo e de ser humano que Lévinas denuncia. Ora, daí a importância, mais uma vez, de afirmar a tarefa educativa que franqueia o modelo ético contido na sabedoria bíblica.

Não se trata, certamente, deduzir desta responsabilidade o conteúdo concreto da Bíblia, Moisés e os profetas. Trata-se, por um lado, formular a possibilidade de uma heteronomia que exclui a servidão, um ouvido razoável, uma obediência que não aliena o ouvinte, e, por outro lado, reconhecer, o modelo ético da Bíblia, a transcendência do entendimento (tradução própria).¹⁰²⁹

A sensibilização para a responsabilidade ética implica o horizonte educativo. Prefigura-se, mediante a educação, a possibilidade de uma humanidade comprometida com a construção de um mundo melhor. Daí a afirmação levinasiana: “a *Diferença* sob a qual se move, obstinada e difícil, a liberdade” (tradução própria).¹⁰³⁰ Diante de uma sociedade acomodada em sua lógica burguesa, ‘acostumada’ a ser indiferente diante da injustiça e do sofrimento de tantos rostos, faz-se necessário promover a não indiferença, isto é, o sujeito ético que assume a responsabilidade pela condição desses rostos.

Difícil liberdade! Minha liberdade não está só! Esse é o testemunho de uma sabedoria que, através de uma tradição viva e alimentada pela reflexão dos textos¹⁰³¹ implica o humano ético. Por isso, a insistência de Lévinas com a questão da educação. Mas, para isso,

¹⁰²⁶ LÉVINAS, 1991, p. 37.

¹⁰²⁷ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 110.

¹⁰²⁸ LÉVINAS, 2006b, p. 220: “*El problema en cuestión es el de la posibilidad de una ruptura o de una irrupción en el orden cerrado de la totalidad, del mundo, o de su correlato autosuficiente, la razón*” Para LÉVINAS, 2000b, p. 75, com efeito, “a essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça”.

¹⁰²⁹ LÉVINAS, 2006b, p. 222: “*No se trata ciertamente de deducir de esta responsabilidad el contenido concreto de la Biblia, a Moisés y a lo profetas. Se trata, por un lado, de formular la posibilidad de una heteronomía que excluya la servidumbre, un oído razonable, una obediencia que no aliene a quien escucha, y por el otro lado, de reconocer, el modelo etico de la Biblia, la transcendencia del entendimiento.*”

¹⁰³⁰ LÉVINAS, 2004, p. 268: “*La Diferencia bajo la cual se mueve, obstinada y difícil, la libertad.*”

¹⁰³¹ LÉVINAS, 2004, p. 83: “*Más vivos aún que la vida misma.*”

não seria qualquer tipo de educação que responderia à altura. Um ensino que se reduzisse a mera instrução religiosa, do tipo catequético, uma ou duas vezes por semana, seria insuficiente, pois, a sabedoria contida na Sagrada Escritura não se resume a verdades de fé, a dogmas. “A educação judaica reduzida à instrução religiosa, não comporta a eficácia das lições de catecismo” (tradução própria).¹⁰³² Entende-se, conseqüentemente, que uma educação que vise à formação de uma cultura ética, não é viável apenas com atividades isoladas e esporádicas. Por isso, a preocupação do autor com as escolas judaicas.

O pensador francês-lituano conduz sua reflexão educativa pelos caminhos judaicos. Porém, suas inquietações e apontamentos transcendem o contexto da escola judaica. Ora, a partir de Lévinas, uma das principais decorrências educativas consiste na sensibilização dos sujeitos à *sabedoria do amor*. Sabedoria esta que se traduz, num contexto que extrapola o judaico, na interpelação da cultura do ‘tô nem aí’ ou da indiferença. A principal tarefa educativa é sensibilizar as pessoas para a responsabilidade ética. Por conseguinte, a partir da Ética da Alteridade, anuncia-se um antídoto para o processo de aprendizagem assim denunciado por Assmann e Mo Sung:

Um processo de aprendizagem que leva as pessoas à intolerância frente ao diferente abre as portas para uma cultura do narcisismo. Pois, ‘o que justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesmo’.¹⁰³³

A solidariedade, como alertam Assmann e Mo Sung, não se restringe a uma questão temática que deve fazer parte de algumas disciplinas ou áreas afins da educação. “Solidariedade tem a ver com o modo de ver o mundo e a vida. Solidariedade é uma relação inter-humana fundamentada na alteridade, que pressupõe o reconhecimento do/a outro/a na diferença e singularidade, atributos da alteridade”.¹⁰³⁴ Numa feliz expressão de Souza, o rosto ou o olhar do outro permite eclodir “a pedagogia do Infinito ético”. Entretanto, prossegue Souza, “tal se pode dar, caso o medo original da Alteridade, da Estranheza, seja superado e a primeira palavra ética possa ser ‘ouvida’. Esta primeira palavra pode então passar então de ‘ameaça’ a ‘convite’, e o primeiro passo em direção ao futuro pode ser dado”.¹⁰³⁵

O prestar ouvidos ao clamor do rosto que grita ‘não me deixe só’, ‘não me abandone à própria sorte’, significa assumir a condição que me faz mais humano: ‘aqui estou eu, o que queres que eu faça?’. Trata-se da responsabilidade ética que me torna próximo do outro. É o

¹⁰³² LÉVINAS, 2004, p. 257: “La educación judía reducida a la instrucción religiosa, no comporta la eficacia de las lecciones de catecismo”.

¹⁰³³ ASSMAN; MO SUNG, 2000, p. 97.

¹⁰³⁴ ASSMAN; MO SUNG, 2000, p. 97.

¹⁰³⁵ SOUZA, 1999, p. 158.

sentido que implica a educação para a utopia do humano. Afinal, “se há crianças que lêem as Escrituras, os engenhos assassinos da vida interior perdem sua força explosiva”.¹⁰³⁶

5.8 No rosto do outro, a humana docência se encontra com a divina docência

Lévinas foi um exímio estudioso de textos talmúdicos. Os aportes talmúdico-bíblicos renderam à obra levinasiana uma textura original. Preocupado com os desatino de nossa civilização, fez da ética a questão central de suas investigações. Mas, para isso, entendeu que era necessário buscar outros fundamentos para a própria ética, diferentes de uma ética racionalista que se apoiava no dever ser. O autor sofreu na pele os horrores de uma civilização obstinada em afirmar o seu poder de ser. Poder da totalidade ontológica no qual o diferente não teve cidadania reconhecida. Desconstruindo conceitos caros à cultura greco-ocidental, Lévinas se propôs conduzir a ética para um patamar anterior à própria consciência.

A ética é a expressão de uma hospitalidade que se faz carne, encontro face a face, sem intermédios ou conceitos neutralizantes. E essa forma de perceber o sentido do humano, Lévinas a concebeu a partir de suas intuições talmúdico-bíblicas. A sabedoria bíblica, antes de ser um mundo de ideias, é o lugar que testemunha encontros e também desencontros que indicam a infidelidade do povo à sua originalidade.

O estudo da Torá permite aproximar-se da fonte que jorra a sabedoria ética; uma sabedoria que expressa a experiência do encontro inter-humano e que, no fundo, aponta a direção da relação com o Transcendente. Os acontecimentos bíblicos revelam que “[...] a epifania de Deus é invocada no rosto humano” (tradução própria).¹⁰³⁷ Daí que “o encontro com o outro é a grande experiência, o grande acontecimento. O encontro com o outro não se reduz à aquisição de um saber complementar” (tradução própria).¹⁰³⁸

O sentido que me faz mais humano é vivenciado na experiência ética do encontro com o próximo. E esse significado ético deve ser alimentado mediante o estudo da própria Torá. No dizer de Chaliier, “é necessário, para que uma vida se saiba dedicada a esta responsabilidade como ao seu sentido último, que o estudo do Livro e a oração partilhada orientem sem cessar a vida para aquilo que a transcende”.¹⁰³⁹ A partir da Torá, a manifestação do divino, revela-se na condição do sujeito que assume sua responsabilidade para com o outro. “Esta santidade que cede o passo ao outro, faz-se possível na humanidade. E sem

¹⁰³⁶ LÉVINAS, 2001a, p. 189.

¹⁰³⁷ LÉVINAS, 2006b, p. 173: “[...] *la epifanía de Dios es invocada en el rostro humano.*”

¹⁰³⁸ LÉVINAS, 2006a, p. 192: “*El encuentro con el otro es la gran experiencia, el gran acontecimiento. El encuentro con el otro no se reduce a la adquisición de un saber suplementario.*”

¹⁰³⁹ CHALIER, 1993, p. 182.

dúvida, há algo de divino nesta aparição do humano que é capaz de pensar nos outros antes que em si mesmo” (tradução própria).¹⁰⁴⁰ Na ética, portanto, falando em termos educativos, explicita-se a humana docência, na qual há a passagem ou a transitividade da docência de Deus que resgata o sentido do humano. “A transitividade do ato libertador é inteiramente educativa” (tradução própria), diz Lévinas.¹⁰⁴¹

O outro entra na minha vida e questiona minha liberdade. Por conseguinte, “a transitividade do ensino, e não a interioridade da reminiscência é que manifesta o ser. [...] A relação *moral* com o Mestre que me julga subentende a liberdade da minha adesão ao verdadeiro, assim como a linguagem”.¹⁰⁴² Essa maneira de perceber a educação ou o ensino comunica uma compreensão que contradiz a linguagem da autonomia racional. A autonomia em Lévinas tem seu significado implicado no resgate de uma autêntica heteronomia. Esta, longe de significar uma relação de subserviência, dignifica a minha própria liberdade.

Na manifestação do outro, minha liberdade não está sozinha. “A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício soberano da liberdade, torna-se possível”.¹⁰⁴³ Em sentido bíblico, assim como no caminho de libertação que se abriu a partir do episódio da *sarça ardente*, a ética implica pensar a educação como um lugar que comunica o desejo pelo encontro inter-humano que humaniza e liberta. E viver o processo de libertação significa descobrir que ser livre é assumir a interpelação ética que me elege responsável por outrem.

Responsabilidade cuja entrada no ser não pode efetuar-se sem eleição. [...] Instauração de um ser que não é para si, que é para todos, que é ser e desinteresse; o para si significa consciência de si; o para todos significa responsabilidade para com os outros, suporte do universo. Este modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para com o outro – é a própria fraternidade humana anterior à liberdade (tradução própria).¹⁰⁴⁴

O despertar da minha condição humana à responsabilidade para com o outro, indica o caminho que conduz para uma salutar fratura da totalidade. A entrada do outro desperta o sujeito de seu solipsismo, de seu sono dogmático. A autossuficiência é posta em questão. “[...]”

¹⁰⁴⁰ LÉVINAS, 2006a, p. 198: “*Esta santidad que cede el paso al otro se hace posible en la humanidad. Y sin duda hay algo de divino en esta aparición de lo humano que es capaz de pensar en los otros antes que en sí mismo.*”

¹⁰⁴¹ LÉVINAS, 2004, p. 110: “*La transitividad del acto redentor es por entero educativa.*”

¹⁰⁴² LÉVINAS, 2000b, p. 87.

¹⁰⁴³ LÉVINAS, 2000b, p. 87.

¹⁰⁴⁴ LÉVINAS, 2003a, p. 185: “*Responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección. [...] Instauración de un ser que no es para sí, que es para todos, que es la vez ser y desinterés; el para sí significa conciencia de sí; el para todos significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo – responsabilidad para con el otro – es la propia fraternidad humana anterior a la libertad.*”

Outrem me arranca da minha hipóstase, do aqui, do coração do ser ou do centro do mundo onde, privilegiado e, neste sentido, primordial, eu me coloco”.¹⁰⁴⁵ E nesse ‘arrancamento’,

revela-se o sentido último da minha ‘minheidade’. Na colocação do sentido do ‘eu’ ao outro e também da minha alteridade a mim-mesmo, pela qual eu posso conferir ao outro o sentido do eu – o aqui e o lá invertem-se um no outro. Não é a homogeneização do espaço que, assim, se constitui; sou eu [...] que passo ao segundo plano: eu me vejo a partir do outro, exponho-me a outrem, tenho contas a prestar.¹⁰⁴⁶

Extrapolando ao contexto levinasiano, em termos educativos, é essa relação com o outro que proporciona ao eu a possibilidade de sair de seu mundo, de levantar a testa e perceber que, ao seu redor, a vida não se resume ao próprio ‘umbigo’. Para o educador Meirieu, a missão da escola tem justamente a tarefa de “contrastar com o sono biológico e com esse instinto familiar que se fecha em si mesmo, abandonar um espaço regido pela generosidade de alma e pela alegria de estar entre os seus para ter acesso a um universo onde as lições assumem um ar de necessidade”.¹⁰⁴⁷ Por isso, para esse educador, a escola se apresenta como uma instituição do encontro da alteridade.¹⁰⁴⁸ Ora, no dizer de Lévinas,

A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É lá que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir: a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode fazer-se a dois; não se limita a encontrar o que já se possuía [como na ideia da maiêutica socrática]. Mas o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir da qual vem a representação.¹⁰⁴⁹

O primeiro ensinamento que a escola pode propiciar, anterior a qualquer conteúdo programático, é o encontro face a face. E o outro, seja ele educador ou educando, apresenta-se como meu mestre. Para além do saber racional, “a presença do Mestre, que dá pela sua palavra um sentido aos fenômenos e permite tematizá-los, não se oferece a um saber objetivo; está pela sua presença em sociedade comigo”.¹⁰⁵⁰ A relação ética funda a minha relação com o outro. O outro não é, de antemão, objeto de conhecimento, mas meu interlocutor, aquele que me desperta para o encontro ético. “O rosto do outro, diferença irreduzível, que irrompe dentre tudo que me é dado, dentre tudo que é entendido por mim e pertence ao meu mundo.

¹⁰⁴⁵ LÉVINAS, 1997, p. 123.

¹⁰⁴⁶ LÉVINAS, 1997, p. 123.

¹⁰⁴⁷ MEIRIEU, Philippe. **Carta a um jovem professor**. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 69.

¹⁰⁴⁸ No capítulo 6, retomo essa questão da escola enquanto educação para a alteridade.

¹⁰⁴⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 85-86.

¹⁰⁵⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 86.

Aparição no mundo que des-faz, des-ordena o mundo, inquieta-me e desperta-me” (tradução própria).¹⁰⁵¹

Dessa forma, o ensinar – do latim *insignare*, variante de *insignire* –, a partir do rosto do outro, implica em assinalar, indicar, marcar, mostrar que a primeira palavra significativa é a pronúncia do ‘eis-me aqui!’. E esse primeiro ensino, não é o da visão – símbolo da racionalidade ocidental –, mas da sensibilidade que se abre hospitaleiramente a outrem. Ora, “pôr a palavra na origem da verdade é abandonar o desvelamento que supõe a solidão da visão – como tarefa primeira da verdade”.¹⁰⁵² Daí que o primeiro movimento de ensino é o próprio encontro face a face, como hospitalidade que possibilita o sentido do humano.

5.9 A linguagem do rosto: palavra que ensina

Em outro momento deste trabalho, explanei que a linguagem assume em Lévinas um lugar central de sua reflexão.¹⁰⁵³ Pois ao resgatar o aspecto da linguagem, nesta seção, pretendo evidenciar aspectos educativos que se fazem ali presente. E esse sentido educativo pode ser assim anunciado: “reconhecemos a linguagem que só se produz frente a frente; e na linguagem reconhecemos o ensino. O ensino é uma maneira para a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não a possa manter a partir de minha interioridade”.¹⁰⁵⁴ Dito de outra forma, ainda segundo Lévinas, “a impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto – denominamo-la linguagem. A altura donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino”.¹⁰⁵⁵ Assim, a manifestação do rosto do outro desborda na palavra que ensina, evocando-me para a perspectiva da alteridade.

A palavra brota do rosto do outro como sentido de um mundo que se oferece na relação face a face. “A significação tem a ver com o Outro que diz ou entende o mundo, e que a sua linguagem ou o seu entendimento precisamente tematizam”.¹⁰⁵⁶ E “ter um sentido é ensinar ou ser ensinado, falar ou poder ser dito”.¹⁰⁵⁷ Em última instância, é a palavra de Deus no rosto do outro como ensinamento que provoca em mim uma ruptura, convocando-me à responsabilidade para com o próximo. Em linguagem dos profetas, trata-se da sabedoria que

¹⁰⁵¹ LÉVINAS, 2006b, 173: “*El rostro del otro, diferencia irreductible, que irrumpe entre todo lo que me es dado, entre todo lo que es entendido por mí y pertenece a mi mundo. Aparición en el mundo que des-hace, des-ordena el mundo, me inquieta y me despierta.*”

¹⁰⁵² LÉVINAS, 2000b, p. 85.

¹⁰⁵³ Nesta tese, cf. 1.9 e 4.1. Ainda LÉVINAS, 1993b, p. 58: Receber outrem, com efeito, é “distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do Outro [...]”.

¹⁰⁵⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 275.

¹⁰⁵⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 153.

¹⁰⁵⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 83.

¹⁰⁵⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 83.

incute o desejo humano em responder ‘eis-me aqui’ àquele que bate à porta para solicitar um naco de pão, um copo de água, enfim, pedir acolhida. “Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável [...]”.¹⁰⁵⁸

A manifestação do outro não significa negação do mesmo. “Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a”.¹⁰⁵⁹ A dialogicidade que se estabelece entre os interlocutores se mantém na pluralidade. Isto é, o diálogo que se processa face a face, não significa fusão ou síntese. “O Outro não é a negação do Mesmo, como desejaria Hegel. O fato fundamental da cisão ontológica em Mesmo e em Outro é uma relação não alérgica do Mesmo com o Outro. A transcendência ou a bondade produz-se como pluralismo”.¹⁰⁶⁰

Nesse entendimento levinasiano, implica-se a ideia de uma unidade da pluralidade que é o sentido da paz que vai de mim ao outro, como movimento de bondade, sem pretensão de síntese. Ou seja, a paz não significa a vitória de alguns sobre os outros. Do mesmo modo, não se trata da paz entendida como mero fim dos combates, que é a paz sepulcral.

A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo.¹⁰⁶¹

Defendendo a pluralidade como condição de uma relação face a face, em que o eu e o outro mantêm sua condição de sujeito, Lévinas critica a dinâmica da dialética, a partir da qual a síntese indicaria a supressão do mesmo ou do outro. Daí que “o Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino.”¹⁰⁶² Entende-se que a razão, como dimensão do humano, também é educada e, no critério ético, implica-se uma racionalidade sensível, hospitaleira ao outro.

Na racionalidade ética, implica-se a linguagem do rosto, do encontro face a face. Desse modo, não se trata de uma linguagem intimista, como a que se constitui no processo da maiêutica socrática. “A linguagem não tem lugar no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão [...]”.¹⁰⁶³ Na linguagem bíblica, a primeira palavra que se pronuncia, mesmo antes de sua oralidade, a partir da simples

¹⁰⁵⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 193.

¹⁰⁵⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 181. Sobre a questão da liberdade, cf. 3.10, desta tese.

¹⁰⁶⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 285.

¹⁰⁶¹ LÉVINAS, 2000b, p. 286.

¹⁰⁶² LÉVINAS, 2000b, p. 182.

¹⁰⁶³ LÉVINAS, 2000b, p. 183.

manifestação do rosto do outro que me acerca, comunica: “tu não o matarás”. Ou dita, essa palavra, numa forma afirmativa: “farás tudo para que o outro viva”.¹⁰⁶⁴

Acolhida, hospitalidade, diálogo, proximidade, sensibilidade, assim por diante, são expressões que indicam a linguagem ética e que expressam as condições da relação inter-humana. Anterior ao cognoscitivo, ao conceito, à teoria, à própria consciência, há o aparecer de um rosto que mexe com a minha sensibilidade. Efetua-se assim o encontro face a face, em que “a relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso”.¹⁰⁶⁵

Aproximando-se de Merleau-Ponty, Lévinas entende que a manifestação do outro se exprime na sensibilidade corporal – sensibilidade encarnada. “O gesto corporal não é descarga nervosa, mas celebração do mundo, poesia. O corpo é um sensor sentido – eis aí, segundo Merleau-Ponty, sua grande maravilha”.¹⁰⁶⁶ Daí que “[...] o pensamento que constitui o mundo da palavra, associando-a ao mundo – previamente constituído de significações, numa operação sempre transcendental – era um mito”.¹⁰⁶⁷ Anterior à ideia representativa, há o corpo que sente e se depara com o rosto do outro, rosto que expressa corporeidade.

“O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca no interior do frente a frente original da linguagem.”¹⁰⁶⁸ O rosto do outro, desde sua simples manifestação, interpela-me e solicita-me acolhida. “A epifania que se produz como rosto não se constitui como todos os outros seres, precisamente porque ‘revela’ o infinito. A significação é o infinito, isto é, Outrem”.¹⁰⁶⁹ E na expressão do rosto, abre-se o infinito do Outro, indicando a presença do terceiro, ou seja, de toda humanidade. Seguindo com Lévinas, há “[...] a comunidade humana que se instaura pela linguagem”.¹⁰⁷⁰ A comunidade não se constitui primeiramente num conceito genérico racional para, depois, apresentar-se a mim, mas é no rosto do outro que encontro seu significado.

A simples entrada do outro em minha vida, já indica, a partir da sensibilidade ética, a linguagem ou o gesto que acolhe. O rosto se apresenta e solicita acolhida. Compreende-se que “a presença de Outrem ou expressão, fonte de toda a significação, não se contempla como uma essência inteligível, mas entende-se como linguagem e, por isso, empenha-se

¹⁰⁶⁴ LÉVINAS, 1991, p. 32.

¹⁰⁶⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 176.

¹⁰⁶⁶ LÉVINAS, 1993b, p. 30.

¹⁰⁶⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 184.

¹⁰⁶⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 185.

¹⁰⁶⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 185.

¹⁰⁷⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 191.

exteriormente”.¹⁰⁷¹ E nessa manifestação de outrem, no acolhimento do rosto, há a linguagem que “ensina e introduz algo de novo num pensamento; a introdução do novo num pensamento, a ideia do infinito – eis a própria obra da razão”.¹⁰⁷² Aliás, como salienta Lévinas, “a linguagem não apenas serve à razão, mas é a razão”.¹⁰⁷³ A partir da ética, a razão é ressignificada por um caminho que não coincide com a ideia da maiêutica. Desse modo,

Afirmar que a passagem de um conteúdo, de um espírito ao outro, até se produz sem violência se a verdade ensinada pelo mestre se encontrar, desde toda eternidade, no aluno, é extrapolar a maiêutica para além do uso legítimo. A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética.¹⁰⁷⁴

O rompimento da dinâmica totalitária indica o testemunho do sujeito que assume a condição de ‘eleito’ para o próximo, sobretudo àquele que tem sua dignidade aviltada. E a eleição não é privilégio, mas responsabilidade em que “o Infinito abre a ordem do Bem. Trata-se de um ordem [sic] que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal”.¹⁰⁷⁵ A liberdade que não se justifica por ela mesma, é ressignificada na fraternidade do encontro inter-humano. Encontro que possibilita “encontrar outrem sem alergia, ou seja, na justiça”.¹⁰⁷⁶ Eis a possibilidade da cultura da paz que o rosto do outro comunica e ensina.

Num movimento que se pode chamar copernicano, Lévinas apresenta a ética como sentido do humano. Seu esforço não é o de negar ou simplesmente destruir a ideia de razão, mas possibilitar outros fundamentos, para além dela mesma. No rosto do outro, emerge o sentido da ética que toca o humano em sua profundidade, interpelando os pressupostos da cultura ocidental. Alimentar os pobres, visitar os enfermos, acolher o estrangeiro, amar o próximo, lutar pela causa da paz são expressões de uma sabedoria que tem o potencial de ressignificar os pressupostos inerentes ao pensamento greco-ocidental. Para além do ser ou do logos de uma racionalidade preocupada em manter o *status quo* do *mesmo*, a Ética da Alteridade apresenta a linguagem do sujeito ético.

¹⁰⁷¹ LÉVINAS, 2000b, p. 277.

¹⁰⁷² LÉVINAS, 2000b, p. 196.

¹⁰⁷³ LÉVINAS, 2000b, p. 186.

¹⁰⁷⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 182.

¹⁰⁷⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 91.

¹⁰⁷⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 283.

5.10 A maiêutica e a educação centrada no eu

A questão *a ontologia é fundamental?*¹⁰⁷⁷ dá o tom da inquietação levinasiana ante a forma como a cultura ocidental foi sendo tramada. Desviar-se de tal questão, é aceitar acriticamente que “todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo”.¹⁰⁷⁸ A ontologia não é apenas uma categoria filosófica identificada com a compreensão do ser, mas indica a lógica de uma cultura do poder, da dominação do eu sobre o outro. A ontologia repercute a ideologia que promove a injustiça: “filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”.¹⁰⁷⁹ A partir de Lévinas, pode-se entender que a educação, quando promove discursos e práticas que ludibriam o outro; quando não possibilita a relação face a face, implica uma dinâmica de dominação.¹⁰⁸⁰ De certa forma, é nesse sentido que o autor critica a maiêutica como dinâmica de ensino. Para Lévinas, “o eu não é de todo unicamente aquele de se volta sobre si. É aquele que tem relação com o outro”.¹⁰⁸¹

O outro, em sua epifania, abre um sentido de magistério que não conduz para a maiêutica. De fato, esta é uma insistência do autor: “o ensinamento não se reduz [...] à maiêutica”.¹⁰⁸² O princípio délfico do “conhece-te a ti mesmo” se estabeleceu como ideal do saber socrático-platônico. Porém, foi um saber que patrocinou a redução do outro ao mesmo. “O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora.”¹⁰⁸³ O fundamento da verdade está em si mesmo e, para acessá-lo, deve-se buscá-lo mediante a *reminiscência*¹⁰⁸⁴. Daí que, na maiêutica, há uma pedagogia da sedução, da artimanha, da retórica que pretende induzir o interlocutor para a descoberta de algo que já estaria nele. Portanto, nada de novo. “A maiêutica socrática vence a resistência de uma pedagogia que

¹⁰⁷⁷ Cf. LÉVINAS, 1997, p. 21.

¹⁰⁷⁸ LÉVINAS, 1997, p. 21.

¹⁰⁷⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 34.

¹⁰⁸⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 57: “não é o interlocutor nosso mestre que abordamos com mais frequência nos nossos discursos, mas sim um objeto ou uma criança da multidão, como diz Platão. O nosso discurso pedagógico ou psicagógico [relativo à psicoterapia] é retórico, na posição daquele que usa de manha com o seu próximo.”

¹⁰⁸¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 92.

¹⁰⁸² LÉVINAS, 2000b, p. 38.

¹⁰⁸³ LÉVINAS, 2000b, p. 31.

¹⁰⁸⁴ Cf. TEIXEIRA, Evilázio F. B. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 52: “Na teoria dos dois mundos, considera Platão que o homem, ao descer do mundo *ideal* para o mundo da *sombra*, encarnou-se num corpo que, por sua vez, é a prisão da alma (*sôma-sêma*). O espírito humano, peregrino neste mundo e prisioneiro na caverna do corpo, deve, pois, transpor este mundo para realizar o seu fim, isto é, a contemplação do *inteligível*. O que Platão faz é formular uma teoria que separa o corpo da alma. Segundo essa teoria, chamada doutrina das *reminiscências* [anamnese], a alma guarda a lembrança das *Ideias* contempladas, que passam para a percepção e voltam à consciência. Aprendizagem nada mais é que uma *reminiscência*, aprender é recordar.”

introduziria ideias num espírito, violando ou seduzindo (o que vem a ser no mesmo) esse espírito”.¹⁰⁸⁵

Nesse processo do conhecer-se a si mesmo, está o significado da maiêutica socrática: “a formação humana é para Sócrates maiêutica (operação de trazer para fora) e diálogo que se realiza por parte de um mestre (seja ele Sócrates ou um *daimon* interior), o qual desperta, levanta dúvidas, solicita pesquisa, dirige, problematiza etc. por meio do diálogo”.¹⁰⁸⁶ De certa forma, esse ideal educativo celebrado pela filosofia grega foi assumido pela cultura ocidental e, por extensão, a educação como um todo. Como observou Dussel, na maiêutica, “o mestre, o filósofo, o político ou o pai, que compreende o discípulo (o filho) como o ‘Mesmo’, deve produzir no educando, a recordação do esquecido, invisível [...]”.¹⁰⁸⁷ E por esse mesmo caminho, traçou-se a educação moderna:

[...] a pedagogia não é mais do que trazer à luz o que já se encontra em ‘*le bon sauvage* (Rousseau, Montessori); a doutrina do originário *ego cogito* [...] que ‘desde si’ inventa, pro-duz, re-presenta, ou des-cobre tudo [...]. Na ontologia da Totalidade, o mestre conserva paradoxalmente uma posição passiva, catalítica, mas não inovadora. Para Sócrates, é como a parteira, a filosofia é apenas maiêutica; ou seja, a obra *já é dada*, falta apenas fazer com que venha à luz. Para o moderno, também o mestre deve deixar que a espontaneidade da criança se manifeste; a pedagogia é apenas guardiã que não permite a influência de elementos estranhos.¹⁰⁸⁸

Analisando a história da ‘pedagógica moderna’, o estudo de Dussel indica uma continuidade da dinâmica maiêutica, isto é, de uma educação que se movimenta pela lógica do mesmo, no *Emílio (Émile)* de Rousseau (1712-1778).¹⁰⁸⁹ Pois, considerando a importância dessa obra de Rousseau para a educação moderna e também contemporânea, entendo que é pertinente destacar alguns aspectos sugeridos pelo próprio estudo dusseliano. Porém, antes de avançar na questão crítica, é importante destacar que a obra de Rousseau “[...] manifesta revolucionárias indicações para uma nova pedagógica”.¹⁰⁹⁰ Além disso, nas palavras de Aranha, “Rousseau é um opositor da educação do seu tempo, extremamente autoritária, interessada em adaptar e adestrar a criança e que, ao contrário dele, se apoiava na concepção

¹⁰⁸⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 153.

¹⁰⁸⁶ CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1999, p. 88.

¹⁰⁸⁷ DUSSEL, 1977b, p. 130.

¹⁰⁸⁸ DUSSEL, 1977b, p. 131.

¹⁰⁸⁹ Cf. DUSSEL, 1977c, p. 168 (n. 353).

¹⁰⁹⁰ DUSSEL, 1977c, p. 174. De acordo com GADOTTI, Moacir. **História das ideias pedagógicas**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2010, p. 87, “[Rousseau] se constitui no marco que divide a velha e a nova escola. Suas obras, com grande atualidade, são lidas até hoje. Entre elas citamos: *Sobre a desigualdade entre os homens*, *O contrato social* e *Emílio*. Rousseau resgata primordialmente a relação entre a educação e a política. Centraliza, pela primeira vez, o tema da infância na educação. A partir dele, a criança não seria mais considerada um adulto em miniatura: ela vive um mundo próprio que é preciso compreender; o educador para educar deve fazer-se educando de seu educando; a criança nasce boa, o adulto, com sua falsa concepção da vida, é que perverte a criança”.

de uma natureza humana má”.¹⁰⁹¹ Enfim, o *Emílio*, segundo Cambi, significou “uma ‘revolução copernicana’ em pedagogia”.¹⁰⁹²

Escrito sob a forma de romance, o *Emílio* é um ensaio pedagógico. Rousseau aponta diretrizes para o processo educativo de uma criança. Primeiramente, trata-se pensar em uma educação que impeça a criança se tornar má, pois, para esse pensador, o ser humano é naturalmente bom. Em suas palavras, “estabeleçamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre direitos: não há perversidade original no coração humano”.¹⁰⁹³ Em contrapartida, é a sociedade que corrompe a criança.

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem. [...] Os preconceitos, a autoridade, a necessidade, o exemplo, todas as instituições sociais em que estamos submersos abafariam nele a natureza, e nada poriam em seu lugar.¹⁰⁹⁴

Desse modo, Rousseau se propôs pensar um modelo de educação que pudesse desenvolver, progressivamente, as potencialidades naturais da criança, afastando-a dos males da sociedade.¹⁰⁹⁵ Certamente, um dos principais méritos de Rousseau consiste em seu reconhecimento da criança enquanto sujeito diferente do adulto. Para esse pensador da educação, “a infância tem maneiras de ver, pensar e de sentir que lhe são próprias; nada é menos sensato do que querer substituir essas maneiras pelas nossas [...]”.¹⁰⁹⁶ Por isso, diz ele, “tratei vosso aluno de acordo com a idade”.¹⁰⁹⁷

Entretanto, prosseguindo com a diligência de Dussel, é possível sinalizar que, no *Emílio*, prefigura-se um modelo educativo que exprime a afirmação do ‘mesmo’, da ‘cultura

¹⁰⁹¹ ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação e da pedagogia:** geral e Brasil. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006, p. 180.

¹⁰⁹² CAMBI, 1999, p. 343. A importância de Rousseau pode ser indicada ainda pela influência que exerceu em inúmeros pensadores da educação. Tomando como referência GADOTTI, 2010, p. 90-91; 142-148, são diversos os autores que foram, de uma maneira ou outra, influenciados pelas ideias de Rousseau: no contexto moderno, destacam-se Pestalozzi (1746-1827), Herbart (1776-1841), Froebel (1782- 1858), Kant (1724-1804); e, contemporaneamente, estão autores como Ferrière (1879-1960), Dewey (1859-1952), Kilpatrick (1871-1965), Decroly (1871-1932), Montessori (1870-1952), Claparède (1873-1940), Piaget (1896-1980), Cousinet (1881-1973), Skinner (1904-1990); Freire (1921-1997).

¹⁰⁹³ ROUSSEAU, 1999, p. 90.

¹⁰⁹⁴ ROUSSEAU, 1999, p. 07. Ainda GADOTTI, 2010, p. 88: “a ideia da volta ao *estado natural do homem* é demonstrada pelo espaço que Rousseau dedica à descrição imaginária da sociedade existente entre os homens primitivos. Dava como exemplo os índios que viviam nas Américas. O seu Emílio, também um personagem, educa-se sem nenhum contato com outros homens, nem com religião alguma: apenas pelo convívio com a natureza. Privado do contato com os pais e da escola, Emílio permanece nas mãos de um preceptor ideal, o próprio Rousseau”.

¹⁰⁹⁵ Cf. GADOTTI, p. 88, “o iluminismo procurou libertar o pensamento da repressão dos monarcas terrenos e dos despotismos sobrenatural do clero. Acentuou o movimento pela liberdade individual iniciado no período anterior e buscou refúgio na natureza: o ideal de vida era o ‘bom selvagem’, livre de todos os condicionamentos sociais. É evidente que essa liberdade só podia ser praticada por uns poucos, aqueles que, de fato, livres do trabalho material, tinham sua sobrevivência garantida por um regime econômico de exploração do trabalho”.

¹⁰⁹⁶ ROUSSEAU, 1999, p. 86.

¹⁰⁹⁷ ROUSSEAU, 1999, p. 87.

burguesa' emergente¹⁰⁹⁸. No *Emílio*, no dizer de Dussel, encontra-se o currículo educativo que descreve “[...] a ordem para educar o homem burguês na criatividade, na dureza, na audácia, na serenidade, na honradez etc., atitudes necessárias no duro mundo da *competição*, que não depende de nobrezas herdadas mas na capacidade do sujeito operante”¹⁰⁹⁹.

No pensamento de Rousseau, diz Dussel, desdobra-se uma “ontologia pedagógica”.¹¹⁰⁰ O movimento não é de transcendência, de êxodo, mas de retorno a si mesmo. No lugar da proximidade com o outro, há o isolamento do educando. A alteridade, no processo educativo do *Emílio*, parece não contar muito. E essa relativização do outro pode ser notada quando, por exemplo, Rousseau recomendou *Robinson Crusoe* como livro de cabeceira:

Será o primeiro livro que Emílio lerá; sozinho, contituirá por bastante tempo sua biblioteca inteira, e nela sempre ocupará um lugar de destaque. [...]. Robinson Crusoe em sua ilha, sozinho, sem o amparo de seus semelhantes e dos instrumentos de todas as artes, provendo porém à sua subsistência, à sua conservação e conseguindo até uma espécie de bem-estar, eis um tema interessante para qualquer idade e que temos mil maneiras de tornar agradável para as crianças.¹¹⁰¹

Ora, “a aventura de Rousseau está baseada na crença em um eu idêntico a si mesmo. A essa crença une-se o projeto de uma transparência absoluta, de uma perfeita coincidência do eu consigo mesmo que faria da consciência de si um sentimento imediato [...]”.¹¹⁰² E *Crusoe*, justamente, simboliza a ideia de um sujeito que é capaz de viver de forma autônoma, isolado em sua ilha. Para Rousseau, nisto consiste a felicidade humana: “o homem natural é tudo para si mesmo”.¹¹⁰³ É esta a percepção do eu moderno imaginado para o ‘Emílio’. Nas palavras de Ruiz, “o eu moderno é imaginado num estado de natureza original, como se fosse um indivíduo livre, autônomo, racionalmente auto-suficiente. Um eu que se basta a si mesmo e que vê nos outros um entrave para sua liberdade”.¹¹⁰⁴

¹⁰⁹⁸ Cf. DUSSEL, 1977a, p. 97, “[Rousseau] propôs, em nome da natureza, a cultura burguesa emergente, e para isso precisou primeiro realizar com seu discípulo um contato pedagógico (complementar ao contato social). O preceptor (o pai e estado) obriga seu discípulo a ser e comportar-se como um órfão (sem mãe nem cultura popular) e que lhe obedeça em tudo, como explica no *Emílio*. Com a pretensão de que a natureza se exprima na realidade, o repressor preceptor obriga Emílio a seguir ponto por ponto um verdadeiro curriculum para receber o título de pequeno burguês, até com sua viagem pela Europa [...] e com uma esposa perfeitamente dócil, reprimida e dona de sua casa.”

¹⁰⁹⁹ DUSSEL, 1977c, p. 178.

¹¹⁰⁰ DUSSEL, 1977c, p. 178.

¹¹⁰¹ ROUSSEAU, 1999, p. 233. *Robinson Crusoe*, romance de Daniel Defoe, escritor inglês, publicado em 1719.

¹¹⁰² LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana:** danças, piroetas e mascaradas. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 39.

¹¹⁰³ ROUSSEAU, 1999, p. 11.

¹¹⁰⁴ RUIZ, 2008, p. 131. Ainda RUIZ, Castor. Ética e poder. *Veritas*, Porto Alegre, v. 53, n. 02, abr./jun. 2008, p. 39-40, “nesta perspectiva o ideal da liberdade é o individualismo, magistralmente espelhado no personagem de Robinson Crusoe que na sua ilha paradisíaca é plenamente livre. Quando aparece o outro, esse outro não tem nome. Robinson o assimila a seu eu e lhe impõe o nome da semana, sexta-feira, um nome sem identidade nem

Dussel identifica em Rousseau e em outros autores, como Pestalozzi, Dewey, Montessori,¹¹⁰⁵ uma educação que perfaz o caminho da ontologia, da totalidade, da dominação, enfim, de uma educação que teve como ponto de vista a perspectiva do “*ethos burguês*”.¹¹⁰⁶ Nas palavras de Gadotti, “o iluminismo educacional representou o fundamento da pedagogia burguesa, que até hoje insiste predominantemente na transmissão de conteúdos e na formação social individualista”.¹¹⁰⁷ Do mesmo modo, Aranha entende que se trata de “visão parcial dos procedimentos educacionais, excessivamente centrados no indivíduo e nos modelos ideais que determinam, *a priori*, o que é o homem ‘universal’ e como deve ser a educação. Trata-se, portanto, de uma visão individualista e intelectualista da pedagogia”.¹¹⁰⁸

Diante da compreensão do humano – centrada no ‘mesmo’ – que emerge da pedagogia plasmada nas ideias de Rousseau, descortina-se, em Lévinas, um ponto de partida diferente. Com efeito, é assim que o pensador francês-lituano concebe o sentido da manifestação do outro: “a primeira revelação do outro [...] não consiste em apanhá-lo na sua resistência negativa e em cercá-lo pela manha. Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação”.¹¹⁰⁹ E numa outra asserção, “a apresentação do rosto – a expressão – não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou captar”.¹¹¹⁰ Ora, “a epifania do rosto é ética”.¹¹¹¹ A ética, irrompendo na relação com o outro, suscita o sentido mais profundo do humano. E essa possibilidade, como interpreta Pivatto, “não acontece no além-mundo nem numa quintessência especulativo-desejante, mas na arena da vida social, unindo transcendência com cotidianidade, razão e práxis”.¹¹¹²

A relação social não exclui a textura da vida em sua dimensão natural. Porém, enquanto realização, a vida não se descreve a partir de categorias abstratas, idealizadas. Anterior à ontologia, ao saber, o humano vive de boa sopa, ouve música, descansa, lê um bom

rosto. O outro se torna o servidor necessário para o eu, a companhia para desafogar a sua solidão, mas num estado servil que para nada interfere na sua vontade livre.”

¹¹⁰⁵ Cf. DUSSEL, 1977c, p. 179.

¹¹⁰⁶ DUSSEL, 1977c, p. 176.

¹¹⁰⁷ GADOTTI, 2010, p. 90. Ainda GADOTTI, 2010, 93: “A nova classe [burguesa] mostrou, contudo, muito cedo – ao apagar da ‘luzes’ da Revolução de 1789 –, que não estava de todo em seu projeto a igualdade dos homens na sociedade e na educação. Uns acabaram recebendo mais educação do que outros. Aos trabalhadores, diria ADAM SMITH (1723-1790), economista político burguês, será preciso ministrar educação apenas em conta-gotas. A educação popular deveria fazer com que os pobres aceitassem de bom grado a pobreza, como afirma o próprio Pestalozzi. Esse grande educador acabava de enunciar o princípio fundamental de educação burguesa que ministrou uma educação distinta para cada classe: à classe dirigente a instrução para governar e à classe trabalhadora a educação para o trabalho”.

¹¹⁰⁸ ARANHA, 1996, p. 148.

¹¹⁰⁹ LÉVINAS, 2000b, p. 176.

¹¹¹⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 190.

¹¹¹¹ LÉVINAS, 2000b, p. 178.

¹¹¹² PIVATTO, 2000, p. 88.

livro, habita um lar, trabalha, partilha a intimidade com alguém, enfim, ‘vive a vida’. Entretanto, o eu, por si mesmo, não é capaz de transcendência. Por conseguinte, se, por um lado, “não contestamos a espontaneidade da vida”,¹¹¹³ por outro lado, “defendemos que a relação social é [...] a experiência por excelência”.¹¹¹⁴ Ou seja, é no encontro com o outro que se opera um movimento de saída, de êxodo. Para além da retórica, abre-se um movimento que é de ensino, um ensino que não se efetua pela maiêutica.

A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la cocilia-se no homem aberto ao ensino. O ensino é discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da ideia do infinito.¹¹¹⁵

Assim sendo, em Lévinas, a ética exprime uma relação que é de ensino. E esse ensinamento procede do outro, que se apresenta como um mestre. Na ética, a acolhida, a hospitalidade, o respeito pelo outro, sinalizam o sentido da educação. Trata-se, segundo Derrida, “[...] de um acolhimento em que a ética interrompe a tradição filosófica do parto e desfigura a parteira. O *estudo* do qual falamos não se reduz a uma maiêutica. Esta me revelaria apenas aquilo de que já sou capaz [...]”.¹¹¹⁶ É nesse contexto que se apresenta o rosto do outro enquanto interpelação educativa.

5.11 O outro como meu mestre

A condição humana pautada pela racionalidade greco-ocidental tem na própria razão uma situação paradoxal. Se por um lado, como nos lembra Pivatto, “a racionalidade ajudou e serviu para se galgar em alguns patamares de civilidade social”, por outro lado, como dão conta os diversos fiascos humanos, “apesar das boas intenções, essas estruturas não salvaguardaram o humano nem a sociedade. [...] A ética alcançada fica a mercê do jogo dos vencedores ou da hermenêutica da conjuntura anônima”.¹¹¹⁷ Para o pensamento tradicional a modalidade de uma razão essencialista ou ontológica era intrasponível.

Pensar o sentido do humano para além da imposição do ser parecia algo inviável. Essa implicação no ser foi percebida pelo pensador francês-lituano como uma dinâmica que conduziu o ser humano ao peso e à solidão de ser (solipsismo). Daí que, ainda conforme Pivatto, “as tentativas de libertação e de êxodo ensaiadas ao longo da história da tradição

¹¹¹³ LÉVINAS, 2000b, p. 147.

¹¹¹⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 95.

¹¹¹⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 162.

¹¹¹⁶ DERRIDA, 2004, p. 35.

¹¹¹⁷ PIVATTO, 2000, p. 80.

ocidental não o livraram do peso da solidão. Os caminhos que apontavam para a transcendência acabavam no eterno retorno ao ponto de partida”.¹¹¹⁸

Conforme foi relatado na seção anterior, a maiêutica se inscreve nesse paradigma civilizacional, em que a própria educação encontrou-se inserida. Pois é diante desse contexto que a Ética da Alteridade se apresenta como uma perspectiva de saída, de êxodo, em que o sentido do humano está para além da dinâmica do ser em si mesmo ou do *conhece-te a ti mesmo*. Segundo Pivatto,

[Lévinas] opta por não se afastar dos problemas vividos pelos homens de seu tempo; sabe que iluminar e dar sentido às vicissitudes da caminhada humana, sobretudo após a ‘morte de Deus’ e a ‘morte do homem’, está entre as tarefas mais sublimes e urgentes. Problemas bem concretos, como ‘vestir os nus’, ‘alimentar os famintos’, ‘socorrer os pobres’, ‘acolher o próximo’ obrigam a unir pensar e fazer, reflexão e ação. Como filósofo que, não lhe basta a dimensão do concreto, do patético: requer a especulação que investiga o sentido profundo do homem, da vida e do tempo, nas rupturas apontadas, unindo teoria e práxis.¹¹¹⁹

Em outras palavras, a partir de Lévinas, é possível apontar uma possibilidade de êxodo, em que se vislumbra um outro sentido do humano. Em termos educativos, se pode dizer que há ali uma pedagogia do êxodo, a qual aponta para o rosto do outro o sentido dessa saída. “O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensinamento.”¹¹²⁰ Ou seja, o outro enquanto alteridade irrompe como uma possibilidade de ensino. Por conseguinte, nas palavras de Poirié, “Lévinas rompe com uma tradição que, de Platão a Hegel, conduzia de volta o Outro ao Mesmo no saber-poder de pensamento. Essas filosofias, ao pensar no Outro, queriam neutralizar sua alteridade”.¹¹²¹

O rosto humano não é um conceito, um objeto, mas expressão, linguagem. “O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão* [...]”¹¹²² Assim, criticando a ontologia, a qual perscruta ideologicamente a lógica da totalidade e reduz toda a linguagem ao logos do ser, Lévinas busca resgatar o logos do rosto que abre o desejo do encontro inter-humano.

Partir do rosto como de uma fonte em todo o sentido aparece, do rosto na sua nudez absoluta, na sua miséria de cabeça que não encontra lugar onde repousar, é afirmar que o ser tem lugar na relação entre os homens, que o Desejo, mais do que a

¹¹¹⁸ PIVATTO, 2000, p. 85.

¹¹¹⁹ PIVATTO, 2000, p. 84.

¹¹²⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 182.

¹¹²¹ POIRIÉ, 2007, p. 49.

¹¹²² LÉVINAS, 2000b, p. 38.

necessidade, comanda atos. Desejo – aspiração que não procede de uma falta – metafísica – desejo de uma pessoa.¹¹²³

Contra a filosofia do neutro, Lévinas procura refletir a entrada do rosto do outro que aponta para a ideia do Infinito. O rompimento da pretensa neutralidade surge como uma linguagem que ‘educa’ a subjetividade humana à sensibilidade ética. Ou seja, possibilidade de uma intencionalidade – anterior à visão de si – que assume a dinâmica da hospitalidade. Intencionalidade que “é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização”.¹¹²⁴

A acolhida ao outro, como meu mestre, não é concessão ou discurso que tem a intenção de ludibriar, para levar vantagem num momento seguinte. Acolher outrem é a expressão do sujeito implicado na dinâmica profética daquele que se coloca diante do outro como servidor. O rosto do outro, antes mesmo do balbuciar das palavras, já se manifesta linguagem.¹¹²⁵ Ou seja, a linguagem está intimamente implicada na alteridade. Desse modo, acolher o outro de frente, no discurso, é fazer-lhe justiça. A Ética da Alteridade se revela numa relação de aprendizagem em que o outro é acolhido enquanto sujeito.

Por outro lado, é preciso levar em conta que “nem todo o discurso é relação com a exterioridade”.¹¹²⁶ Há discursos que falseiam essa relação face a face. Trata-se de retóricas que se utilizam de artimanhas a fim de ludibriar o outro. A propaganda, a lisonja, a diplomacia são citados pelo autor como exemplos de artifícios utilizados por uma retórica do convencimento. A pedagogia quando “aborda o Outro não de frente, mas de viés”,¹¹²⁷ inclui-se numa dinâmica ardilosa. Nesse sentido, é uma pedagogia injusta e violenta. Por isso, “renunciar à psicagogia, à demagogia, à pedagogia que a retórica comporta, é abordar outrem de frente, num verdadeiro discurso”.¹¹²⁸

Na perspectiva ética, o primeiro ensinamento pode ser assim anunciado: “o outro é meu mestre [...]”¹¹²⁹ Acolher o outro que me dirige a palavra numa relação face a face, sem representações, é recebê-lo como meu mestre. É uma relação não-alérgica, que não transforma o outro em objeto manipulável. O próprio conhecimento acontece numa relação de mestre e discípulo entre o outro e eu. Assim, não é no discurso impessoal, numa mera contemplação

¹¹²³ LÉVINAS, 2000b, p. 279.

¹¹²⁴ LÉVINAS, 2000b, p. 279.

¹¹²⁵ Cf. LÉVINAS, 1997, p. 283.

¹¹²⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 57.

¹¹²⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 57.

¹¹²⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 57.

¹¹²⁹ LÉVINAS, 2004, p. 168: “*El otro es mi maestro [...]*”.

do verdadeiro, que se estabelece o processo de conhecimento.¹¹³⁰ É no encontro vivido com o outro, face a face, que a verdade se estabelece como discurso e justiça.

No encontro com o outro, o conhecimento se faz como pronúncia do mundo. No dizer de Lévinas, “a realização com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído. A relação com outrem, a transcendência, consiste em dizer o mundo a Outrem. [...] A generalidade da palavra instaura um mundo comum”.¹¹³¹ A palavra permite pôr em comum, numa oferta generosa, um mundo até então meu. E mais do que pôr em comum algo já pronto, o encontro com o outro, na linguagem, é criação de um mundo que se torna comunhão. A Ética da Alteridade implica uma pedagogia da escuta da palavra do outro. Palavra que se revela na simples manifestação do rosto.

Ensinar não é dominação, nem conquista. Não é um processo que se dá ao estilo de uma pedagogia socrática. O ensino do outro não é uma espécie de ajuda maiêutica que seduz o eu a fechar-se em sua interioridade. “O ensino não é uma espécie de um gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade”.¹¹³² O encontro do discípulo com o mestre não é uma simbiose, mas é uma relação em que o outro me interpela e me ensina. Na alteridade, o conhecimento primordial se constitui na abertura para o outro, isto é, um ensinamento que se processa enquanto relação ética. A ética, como abertura para a alteridade, acontece numa relação de aprendizagem que toca a mim, inclusive enquanto educador. Na esteira de Lévinas, o pedagogo Meirieu expõe nesses termos o sentido de uma educação alicerçada na ética:

Eu [educador] sou responsável pelo outro [educando] e é a mim que o outro interpela por sua resistência, minha relação íntima com meu próprio saber, minha relação com minha própria palavra. Sou eu que devo empreender esse trabalho sobre meu ensino, sou eu que devo deixar-me atingir, tocar, questionar permanentemente pelo olhar do outro. É no estatuto de minha palavra que se coloca em jogo minha posição ética; se eu fizer dela um instrumento de sedução ou de dominação, se me agarrar a ela e endurecê-la quando sentir despontar a resistência de outro, se elevar a voz e descambar para a violência, se virar o rosto e deixar transparecer desprezo, se me obstinar na repetição até o absurdo, meu discurso se fechará, ele se tornará uma espécie de totalidade que o outro não pode senão aceitar ou recusar em uma relação de forças da qual todo encontro e toda partilha acabam por ser excluídos.¹¹³³

Por outro lado, continua Meirieu,

¹¹³⁰ Cf. MELO, 2003, p. 105, “falar é ser interpelado pela palavra, ou receber a possibilidade de falar, o que Levinas chama de ensinamento, no qual a linguagem não é inata, mas é algo que se dá na imediatidade do face-a-face. A palavra é, por sua vez, escuta e resposta, é recebida e ofertada.”

¹¹³¹ LÉVINAS, 2000b, p. 155.

¹¹³² LÉVINAS, 2000b, p. 153.

¹¹³³ MEIRIEU, Philippe. **A pedagogia entre o dizer e o fazer**: a coragem de começar. Porto Alegre: Artmed, 2002, p. 79.

[...] se eu reconhecer em meu discurso uma proposta que se ofereça à compreensão do outro, uma palavra que, sem negar nada de suas convicções e de sua conduta, deixa-se trabalhar internamente pela exigência de clareza, pela preocupação com o rigor e pela vontade de explicitar cada vez mais e melhor os desafios que comporta, se minha palavra não for totalidade, clausura, objeto acabado para pegar ou largar, mas se inserir deliberadamente no inacabado ou no inacabável... Então algo poderá acontecer. Uma relação ‘de verdade’, jamais pura com certeza, jamais verdadeiramente passível de ser isolada de seu contexto institucional [escola], mas que de qualquer maneira vai além dele, embora fugazmente, e esboça uma verdadeira ética da comunicação pedagógica.¹¹³⁴

Ainda no endender de Meirieu, enquanto educador em relação ao educando, “aniquilar o outro é impor-lhe que se submeta a meu pensamento e à minha lei, impor-lhe que admita sem compreender ‘verdadeiramente’, que aceite o que eu digo como um dado, um bem que lhe confio por algum tempo, até o dia do exame ou da prova [...]”.¹¹³⁵ Daí o significado de uma pedagogia bancária que foi denunciada por Freire e que, em sentido levinasiano, podemos identificar como uma educação atrelada à dinâmica da totalidade.¹¹³⁶

A Ética da Alteridade proclama uma pedagogia da sensibilidade, da acolhida, da hospitalidade, da ternura. Diferente do cuidado pelo si heideggeriano, o cuidado de Lévinas se expressa como preocupação pelo bem do outro. Num contexto de mundo marcado por situações de violência, indiferença, discriminação, percebe-se que a humanidade ainda não aprendeu a ser responsável pelo outro. Assim, uma pedagogia ética se constitui no desafio de acordar em cada pessoa o desejo pelo bem do outro e do cuidado para com o outro. Um desejo que extrapola e questiona a mera preocupação pela satisfação das necessidades pessoais, como contribuir para com o outro a fim de obter, em troca, vantagens e honrarias.

À medida que a relação inter-humana é concebida numa perspectiva ética, e que a alteridade não é reduzida aos parâmetros de um eu solipsista, o eu é interpelado a sair de sua casa para ir ao encontro do outro. O outro, enquanto mestre, inquieta-me, tira-me do sossego. Sou, enfim, instigado a sair da minha terra e das minhas raízes para pôr-me ao caminho e à disposição da alteridade que se manifesta. Trata-se da pedagogia do êxodo que ensina que a humanidade se revela no respeito pelas diferenças, na hospitalidade e acolhida ao outro, no reconhecimento da dignidade dos injustiçados, na solidariedade com os que mais sofrem. E nesse outro, a partir de minha posição de educador, implica-se também no rosto do educando, o qual abre a possibilidade do encontro face a face. Daí o sentido de que o outro [o educando], em sua humanidade, é também meu mestre.

¹¹³⁴ MEIRIEU, 2002, p. 79.

¹¹³⁵ MEIRIEU, 2002, p. 79.

¹¹³⁶ Sobre essa relação da totalidade com a *educação bancária*, cf. 6.6, neste trabalho.

5.12 Conclusão

A partir do conceito de alteridade, denota-se o sentido de uma educação ética, na qual se desdobra a compreensão de uma educação para a *sabedoria do amor a serviço do outro*. Com efeito, Lévinas procura interpretar a eleição de Israel em termos éticos, de modo que a particularidade judaica não é compreendida como privilégio, mas como responsabilidade ética que diz respeito a cada pessoa. Entende-se a educação no horizonte da alteridade em que cada ser humano é acolhido sem mediações ou representações. O eu que acolhe hospitaleiramente o outro traduz o sentido da ética como ponto de partida das diversas expressões que perpassam as relações inter-humanas, incluindo aí as diferentes sociedades e culturas.

A intersubjetividade ética indica o rosto do outro como razão ou sentido da práxis educativa. A relação inter-humana que Lévinas propõe, vai de encontro à compreensão de ser humano que se foi cristalizando na cultura ocidental e que a educação, em suas diversas expressões, acabou incorporando e reforçando. Na *maiêutica*, na qual o pensador lituano identifica uma perspectiva de afirmação do eu sobre o outro, há a dinâmica do eterno retorno ao *mesmo*. Numa outra perspectiva, a Ética da Alteridade indica um caminho de saída, de êxodo. Caminho esse que se abre a partir da manifestação do rosto do outro e possibilita a relação face a face. O outro, como mestre, indica a possibilidade de uma relação inter-humana que extrapola o ensino contido na perspectiva da totalidade. Daí o sentido de uma educação ética, sobre a qual me debruçarei no capítulo que segue.

6 ÉTICA E EDUCAÇÃO

Viver a abertura respeitosa aos outros e, de quando em vez, de acordo com o momento, tomar a própria prática de abertura ao outro como objeto da reflexão crítica deveria fazer parte da aventura docente. A razão ética da abertura, seu fundamento político, sua referência pedagógica; a boniteza que há nela como viabilidade do diálogo.¹¹³⁷

A questão que vem permeando toda a discussão desta pesquisa, vale lembrar, é esta: qual é o conceito de alteridade em Lévinas e qual seu alcance para o pensar e o agir educativo? Ora, a partir do pensamento levinasiano, o conceito de alteridade remete para o rosto do outro que se manifesta a mim como uma constante inquietação ética. Trata-se de uma interpelação que remete para a perspectiva do êxodo. Na manifestação do rosto do outro há uma inaudita convocação à responsabilidade ética: sair de mim mesmo para uma abertura hospitaleira a esse outro que se faz proximidade. “Responsabilidade que não dá margem de tempo: sem presente de recolhimento ou de retorno a si, e que me põe em situação de atraso; diante do próximo, eu compareço mais do que apareço.”¹¹³⁸

Essa foi a luta de Lévinas: devolver a dignidade da face do outro mediante a afirmação da ética como sentido do humano.¹¹³⁹ De fato, a cultura ocidental, em geral, não foi hospitaleira à dimensão da alteridade. Como foi possível descrever no terceiro capítulo desta tese, em nome da afirmação do eu, teceu-se uma história de guerras e sofrimentos. As diversas formas de violência e de alienação proporcionaram uma cultura de negação do outro. Daí o paradigma da totalidade, em que o próprio sujeito alienou-se em sua mesmidade. Lévinas, com sua *Ética da Alteridade*, interpela-nos pela nossa responsabilidade. Não há espaço para desculpas, sejam elas quais forem. A partir da condição ética, Lévinas questiona a

¹¹³⁷ FREIRE, 2000a, p. 153.

¹¹³⁸ LÉVINAS, 2002a, p. 105.

¹¹³⁹ No pensamento levinasiano, cf. PIVATTO, Pergentino S. Responsabilidade e culpa em Emmanuel Levinas. In: OLIVEIRA, Nythamar; SOUZA, Ricardo Timm. **Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 310, “a significação fundamental diz que a efetivação do humano e a relação ética equivalem-se, isto é, a orientação fundamental do ser não consiste na busca da realização de si mesmo, geralmente às custas do outro, mas no fato de ser para o outro, com a usura do ser próprio. Ser humano ou ser ético equivale a ser para o outro.”

lógica da totalidade, esta mesma que assume a roupagem da sociedade capitalista de mercado, na qual o consumir e o descartar estão na ordem da vez.

No que diz respeito à educação, o pensador francês-lituano denuncia a dinâmica presente na maiêutica socrática, quando esta serve muito bem para que o eu justifique seu domínio sobre o outro. Levando adiante essa crítica, entendo que uma das principais contribuições de Lévinas para a educação está aí indicada. Com efeito, inserida no contexto da cultura ocidental, a educação esteve, muitas vezes, atrelada a essa lógica da afirmação do *mesmo* sobre o *outro*. É o que se constata quando se perscrutam alguns momentos da história da pedagogia ocidental. Na *paideia* grega,¹¹⁴⁰ por exemplo, encontra-se uma pedagogia da competição, em que as virtudes heróicas de um Ulisses são idealizadas e ensinadas:

A educação heróica destina-se aos adolescentes aristotélicos, reunidos no palácio do rei, onde são treinados para o combate através de competições e jogos com disco, dardo, arco, carros, que devem favorecer o exercício da força mas também a astúcia e a inteligência. O espírito da luta é aqui o critério educativo fundamental, que abrange tanto o aspecto físico-esportivo quanto o cortês-oratório-musical, solicitando exercícios com a lira, dança e canto e remetendo o jovem também a práticas religiosas como a ‘leitura dos signos, os ritos dos sacrifícios, o culto dos deuses e dos heróis’. Estamos diante de ‘uma pedagogia do exemplo’, da qual Aquiles encarna a *arete* (o modelo ideal mais completo de formação) ligada à excelência de valor. Não só: já a partir da *Ilíada* ‘a música e a ginástica pertencem ao programa educativo’ dos gregos e são indicadas como modelo e programa às jovens gerações justamente pela leitura educativa do poema homérico, que será texto de formação – por séculos – das classes dominantes.¹¹⁴¹

Daí que, para o helenista Jaeger (1888-1961), celebrar a formação da suposta ‘cultura superior’, no caso, a civilização greco-ocidental, não lhe causou nenhum incômodo, pois, no

¹¹⁴⁰ Cf. ARANHA, 2006, p. 62, “a ênfase dada à formação integral deu origem a um conceito de complexa definição, ou seja, a *paideia*, palavra que teria sido cunhada por volta do século V a. C., mas que exprimia um ideal de *formação* constante no mundo grego. De início significava apenas educação dos meninos (*pais*, *paidós*, ‘criança’). Com o tempo, adquiriu nuances que a tornaram intraduzível. [...] O conceito de *paideia*, entre os gregos, influenciou o que os romanos, nos tempos de Cícero, iriam chamar de *humanitas* [...] e que abrangia a formação integral do ser humano. É bem verdade que se tratava de uma orientação aristocrática, já que os ‘bem formados’ não se ocupavam com as ‘artes servis’, ofício de escravos”.

¹¹⁴¹ CAMBI, 1999, p. 77. Aliás, em muitas de nossas escolas, a dinâmica da competição, enquanto elemento educativo, não é algo estranho. Refiro-me aqui principalmente às pedagogias que se centram na ideia de que os melhores alunos, por exemplo, são aqueles que se saem melhores nos vestibulares, têm as melhores notas, assim por diante. Nesse sentido, MEIRIEU, Philippe. **O cotidiano da escola e da sala de aula: o fazer e o compreender**. Porto Alegre: Artmed, 2005, p. 194, comenta que “a atribuição de uma nota é uma redução estatística que, em grande medida, abole o ‘valor’ para substituí-lo pela ‘comparação’, que diz que cada um onde ele se situa em relação aos outros [...]. A atribuição da nota, mais até que o êxito no exame, é a assunção do concuso permanente. É a introdução da eliminação como componente essencial do funcionamento escolar. Dar notas sempre e o tempo todo é condenar-se a só valorizar os êxitos de certos alunos em função dos fracassos dos outros.” Com efeito, nada mais pertinentes, diante de dinâmicas competitivas presentes em processos educativos, que essas palavras de ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 161: “partilho inteiramente do ponto de vista segundo o qual a competição é um princípio no fundo contrário a uma educação humana. De resto, acredito também que um ensino que se realiza em formas humanas de maneira alguma última o fortalecimento do instinto de competição. Quando muito é possível educar desta maneira esportistas, mas não pessoas desbarbarizadas”.

seu entendimento, “toda a cultura superior surge da diferenciação das classes sociais, que por sua vez se origina da diferença natural de valor espiritual corporal dos indivíduos. [...] A nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação.”¹¹⁴² E, dentre outras características, há o código de nobreza da ‘cultura superior’ que se distinguirá pela “exigência da coragem, cuja designação posterior – virilidade – recorda claramente a identificação homérica da coragem com a *Arete* varonil.”¹¹⁴³

Não diferente, já no contexto contemporâneo, está o discurso neoliberal, no qual a educação é vista como produto de mercado, o aluno é concebido como cliente (consumidor) e a escola entendida como mera prestadora de serviço. É o caso, por exemplo, do discurso da ‘qualidade total’ aplicada para a escola: “a escola tem um cliente-preferencial, em função do qual ela existe: o aluno”.¹¹⁴⁴ Associada ao capitalismo de mercado,¹¹⁴⁵ a ideia basilar da ‘qualidade total’ é satisfazer os interesses, os desejos e as necessidades dos ‘clientes’ para ‘vender’ e ‘lucrar’ mais. A educação é vista como mais um produto consumível, trocável, comprável, negociável, vendível, enfim, descartável. Sob o prisma capitalista, a qualidade tem a ver mais como um atributo que potencializa a possibilidade mercadológica de bens educacionais, do que propriamente uma preocupação por um educação de qualidade ao alcance de todos os cidadãos.¹¹⁴⁶

De certa forma, os dois modelos educativos, sucintamente acima referidos, traduzem, para épocas distintas, a mesma lição da maiêutica socrática, em que o ‘conhece-te a ti mesmo’

¹¹⁴² JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 24.

¹¹⁴³ JAEGER, 2003, p. 28.

¹¹⁴⁴ RAMOS, Cosete. **Excelência na educação**: a escola de qualidade total. Rio de Janeiro: Qualitymark, 1992, p. 93. Cabe observar que o meu posicionamento crítico diante da ‘qualidade total’, a qual está ligada à mercantilização neoliberal, não significa *per se* negação à busca pela qualidade educativa. Ao contrário, o pensar numa educação libertadora, principalmente aquela que acontece no espaço escolar, não está dissociado à exigência pela busca de precisão ou competência técnica, à seriedade, ao rigor – que não é sinônimo de autoritarismo, rigidez, intransigência – no fazer educativo, à contínua formação dos profissionais, à estrutura física adequada, segura, acolhedora e organizada, aos espaços lúdicos, etc.

¹¹⁴⁵ Sobre a ideia de qualidade em educação, é pertinente mencionar o posicionamento do SPT (Servicios Pedagógicos e Teológicos). Trata-se de uma entidade formada por teólogos e educadores, que se propõe, dentre outros objetivos, promover estudos e ações que incidam na qualidade da educação teológica, em nível de América Latina e Caribe. SPT. **Manifesto por uma educação teológica de qualidade**, 2007, p. 03, disponível em: <http://www.serviciospt.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=42&Itemid=63>; acesso em: 13 jun. 2010: “Na década de 1980, os neoliberais impuseram o discurso ‘excelência’ ou de ‘qualidade total’ no campo empresarial. Uma das pretensões desta visão consiste em separar arbitrariamente o técnico do político, como se o educativo pudesse estar isolado de seu entorno social. Ainda assim, apesar de nossa crítica, assumimos alguns dos desafios propostos pela corrente da qualidade. Queremos nos apropriar desta linguagem e de suas exigências, e redimensioná-las desde uma perspectiva ética, política e teológica, pensando que será um benefício para nossas experiências de ET [Educação Teológica] e para nossas igrejas.”

¹¹⁴⁶ Dentro desse contexto, GENTILI, Pablo (org.). **Pedagogia da exclusão**: crítica ao neoliberalismo em educação. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 243, analisa que “a educação transforma-se – apenas para as minorias [privilegiadas] – em um tipo específico de propriedade, o que supõe: direito a possuí-la materialmente; direito a usá-la e desfrutá-la; direito a excluir outros de seu usufruto; direito de vendê-la ou aliená-la no mercado; e direito de possuí-la como fator gerador de renda.”

confirma o imperialismo do Mesmo. Trata-se de uma lógica educativa que perpetua a pedagogia da competição, da desconfiança, da indiferença, enfim, da neutralização do outro em favor do eu narcísico. Assim sendo, diante dessas considerações que apontam para uma educação tradicional que teima em retornar ao Mesmo; do mesmo modo, tendo presente o que se constatou em relação à cultura greco-ocidental, impregnada pela lógica da totalidade (terceiro capítulo), e em relação à sociedade capitalista de consumo, na qual, a partir de um recorte, observou-se a interdição do dizer da juventude (quarto capítulo), a proposta deste último capítulo consiste no seguinte esforço: mostrar que para uma educação fazer frente aos desafios contemporâneos, ela deve estar necessariamente permeada pela condição ética que emana do conceito de alteridade levinasiano.

Na perspectiva da alteridade, há uma interpelação educativa que põe em questão a educação tradicional e, ao mesmo tempo, aponta para uma pedagogia do êxodo, na qual se vislumbra a perspectiva de uma educação libertadora. Com efeito, neste último capítulo, além de refletir o significado do êxodo enquanto movimento pedagógico, busco pensar a escola na perspectiva de uma educação para a alteridade. Ou seja, tal como a *sarça ardente* do Êxodo, a escola se tece de epifanias de rostos. Desse modo, insere-se a ética como sentido educativo.

Por outro lado, é preciso ter presente que o pensar e o fazer educativo correspondem às expectativas humanas. A nossa presença no mundo implica escolhas e decisões. A educação é uma forma de intervenção no mundo. A educação, assim como qualquer outra expressão do humano, não se processa na neutralidade. Nesse sentido, importa refletir as condições para uma educação ética enquanto possibilidade de transformação do contexto do qual fazemos parte. E, para essa tarefa, entendo que é pertinente tecer uma aproximação do pensamento levinasiano com a pedagogia freireana. Tendo presente que a educação libertadora está no horizonte da reflexão que permeia este trabalho, que possíveis intersecções se abrem entre o conceito de alteridade levinasiano e a Pedagogia do Oprimido, de Freire?

Por fim, dedico os dois últimos momentos do capítulo, como fechamento do estudo, para sublinhar, a partir do conceito de alteridade levinasiano, a pertinência e a urgência de uma educação ética como possibilidade de alavancar uma cultura eminentemente ética, em que cada rosto humano é sempre bem-vindo. Em outras palavras, para além de qualquer posição fatalista, trata-se de apostar na educação enquanto possibilidade de transformação da realidade da qual somos partícipes. Afinal, como diria Freire, “se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda”.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁷ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. 6. reimpr. São Paulo: UNESP, 2000b, p. 67.

6.1 Por uma pedagogia do êxodo

A negação do outro é uma constante em nossa história contemporânea. Estão aí as guerras, os totalitarismos de direita e de esquerda, os genocídios, os mortos em decorrência da fome e do narcotráfico, enfim, tantos outros fatos que denotam que o ser humano não aprendeu a viver a proximidade com o outro.¹¹⁴⁸ São tantas as situações que denotam o esquecimento de que a vocação humana, segundo Boff, consiste em “proferir a palavra reveladora daquela Presença que pervadia o universo e cada uma de suas manifestações”.¹¹⁴⁹ É Dimenstein que nos relata:

Em agosto de 2004, uma série de ataques vitimou sete moradores de rua no centro de São Paulo, onde vivem cerca de 10 mil pessoas nessas condições. Não é uma prática nova. Em julho de 2003, oito meninos de rua que dormiam em frente à Igreja da Candelária, no Rio de Janeiro, foram mortos a tiros por policiais militares porque apedrejaram uma viatura. Em abril de 1997, o índio pataxó Galdino dos Santos foi queimado por um grupo de adolescentes que queria se divertir.¹¹⁵⁰

Diante de tantos fatos como esses que descrevem a barbárie humana, denota-se que estamos ainda distantes daquilo que Adorno indicou como primeira tarefa educativa, isto é, “a exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação”.¹¹⁵¹ De fato, é Reyes Mate que nos recorda situações que denotam o esquecimento dos horrores de Auschwitz. A barbárie teve reprises: “os genocídios seguiram na Camboja, na África Central, no Timor, na ex-Iugoslávia, para não falarmos das ditaduras do Cone Sul Americano. Também esquecemos”.¹¹⁵²

Mas, perguntando com Lévinas, “por que, então, insistir na noção do homem que não é o lobo do homem, do homem responsável pelo outro homem que sempre lhe incumbe?”¹¹⁵³ Ora, apesar dos constantes fiascos humanos, há a interpelação: “Caim o que fizeste com o teu

¹¹⁴⁸ Cf. GUIMARÃES, 2004, p. 70, “um dos maiores obstáculos à prática da solidariedade em nossas sociedades contemporâneas é esse escondimento do outro. O outro – o pobre, que precisa de ajuda – nos vem apenas pelos noticiários da TV ou pelas páginas da Internet. Já não nos questiona ou interpela porque é desfigurado em seu rosto ou transformado numa estatística: 800 milhões de famintos”.

¹¹⁴⁹ BOFF, Leonardo. **O despertar da águia**: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c, p. 135.

¹¹⁵⁰ DIMENSTEIN, 2007, p. 25.

¹¹⁵¹ ADORNO, 2003, p. 119.

¹¹⁵² MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**: atualidade e política. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p. 19. Ainda MATE, 2005, p. 07: “Em Auschwitz, [...] não morreu apenas o judeu, mas também o homem. A humanidade do homem, nesses triunfos parciais alcançados pelo ser humano sobre a barbárie ao longo dos séculos, ficou pulverizada em algumas das suas áreas vitais, nas câmaras de gás. E, em primeiro lugar, a capacidade de memória. Deve-se levar em consideração, com efeito, que Auschwitz não foi apenas uma gigantesca fábrica de morte, mas um projeto de esquecimento. Tudo já estava pensado para que não ficasse nenhuma pista, por isso todos tinham que morrer e os cadáveres deveriam ser queimados, os ossos moídos e logo aventados. O mais singular desse acontecimento é, como afirma o historiador francês Vidal Naquet, ‘negação do crime dentro do crime’ para que não houvesse sequer traço na memória a humanidade.”

¹¹⁵³ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 111.

irmão”? Essa pergunta não é dirigida a alguém anônimo, mas a mim. “É precisamente nesse apelo de minha responsabilidade pelo rosto que me assigna, me suplica, me reclama, é nesse ser posto em questão que outrem é próximo”.¹¹⁵⁴ Sou eu que sou convocado a responder: eis-me aqui!. “Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Ser espírito humano é isso. [...] O rosto pede-me e ordena-me”.¹¹⁵⁵ Esse despertar para o outro que me concerne, essa solicitação à não indiferença ou ao não conformismo, denota que vale a pena perseverar na percepção de que o sentido que dignifica o humano é uma chama que queima sem se consumir. É a utopia da *sarça ardente* como interpelação para uma pedagogia do êxodo.

A configuração ontológica do humano concebido como pastor do ser revela uma dinâmica incrustada no eterno retorno do mesmo: “não é por azar que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência”.¹¹⁵⁶ A superação dessa dinâmica é justamente a possibilidade introduzida pela sabedoria bíblica. No lugar de um ser humano voltado para si mesmo, manifesta-se um sujeito eleito como responsável pelo bem do outro.

Na manifestação do próximo, há a provocação para um singular movimento exodal. Assim como Moisés foi convocado para testemunhar e assumir a responsabilidade pelo projeto de libertação daqueles que se encontravam cativos em terra egípcia, do mesmo modo, o rosto do outro se apresenta, para mim, como uma convocação para pôr-me a caminho, isto é, sair de mim mesmo e, de forma hospitaleira e desinteressada, acolher esse outro. Em palavras levinasianas, “o Outro chamando o Mesmo em seu ponto mais profundo! Heteronomia da liberdade que os Gregos não nos ensinaram”.¹¹⁵⁷ Ou, dito de outra forma, “a epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indignação”.¹¹⁵⁸

No rosto do outro há o traço ou o vestígio de Deus – como na *sarça ardente* – que me convoca para ir ao encontro desse mesmo rosto que se me faz próximo. Trata-se de um original acontecimento ético que possibilita a própria ‘teologia primeira’.¹¹⁵⁹ O eu para o outro – eis-me aqui! – como assunção da vocacionalidade humana que, a partir da sabedoria dos profetas, inspira-se no caminho daquele que anda na justiça.

O Eu (Moi) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual ele teria que decidir. Em sua posição mesma ele é integralmente responsabilidade ou diaconia,

¹¹⁵⁴ LÉVINAS, 2002a, p. 216.

¹¹⁵⁵ LÉVINAS, 2000a, p. 89.

¹¹⁵⁶ LÉVINAS, 2002a, p. 87.

¹¹⁵⁷ LÉVINAS, 2002a, p. 44.

¹¹⁵⁸ LÉVINAS, 1993b, p. 53.

¹¹⁵⁹ Cf. LÉVINAS, 2006a, p. 197.

como no capítulo 53 de Isaías. [...] Descobrir para o Eu (Moi) uma orientação assim é identificar Eu (Moi) diante do Outro é infinitamente responsável. O Outro que provoca este movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade.¹¹⁶⁰

A epifania do outro sugere um êxodo do eu para o outro. A interpelação ética, que se apresenta no encontro inter-humano, implica num êxodo que é ‘pedagógico’. O rosto do outro desconcerta o egoísmo do eu e suscita o desejo do encontro. Como *sarça ardente* é o desejo que queima incessantemente, sinalizando a ideia do infinito que me põe em movimento ético. É o desejo do encontro que provoca a ruptura do imperialismo do eu. A manifestação do outro faz desbordar a vocação do eu à sensibilidade ou à ‘vigilância’ ética. “A vigilância – despertar que desabrocha no despertar – o despertar despertando o estado em que cai e fixa a própria vigília – é vocação – e concretamente a responsabilidade por Outrem”.¹¹⁶¹

Diante do rosto do outro, sou acordado do sono dogmático para pôr-me em vigília. Isto é, a vigília do eu que vela pelo outro e que indica um encantamento ou um entusiasmo pela vida, mas, um entusiasmo que não se torna possessão. Trata-se de um despertar irreduzível à dinâmica do saber racional, o qual está fixado na lógica da lucidez, da visão, do controle. O despertar do eu para o outro se explicita como movimento ético, em que, em sentido levinasiano, “[...] a desnucleação do sujeito – substância, partindo da responsabilidade por Outrem, como substituição a ele, sob a ordem do Infinito, onde o Infinito – nem tema, nem interlocutor – desperta-me para a vigilância, para velar pelo próximo”.¹¹⁶² O velar pelo próximo implica, portanto, a sensibilidade ética que evoca a atenção pelo outro. E essa atenção, como diria Blanchot, é uma espera destituída de preconceitos:

A atenção espera. Ela espera sem precipitação, deixando vazio o que está vazio e evitando que nossa pressa, nosso desejo impaciente e, mais ainda, nosso horror ao vazio a encham prematuramente. A atenção é o vazio do pensamento orientada por uma força doce e mantida de acordo com a intimidade vazia do tempo. [...] A atenção é a acolhida daquilo que escapa à atenção, abertura sobre o inesperado, espera que é o inesperado de toda espera.¹¹⁶³

Encontrar-se com outrem é estar sempre de partida. É uma das tarefas da educação é desencadear uma sensibilidade aberta a esse êxodo. É possibilidade educativa se fazendo constantemente caminho, ou, para usar um neologismo de Assmann, em permanente estado de

¹¹⁶⁰ LÉVINAS, 1993b, p. 53. Aproximando FABRI, 2007, p. 107, a manifestação do outro “provoca uma abalo e um questionamento da ordem ontológica. [...] Este abalo vale tanto para o mundo (cultura, linguagem) quanto para a consciência (eu) que sempre habita num mundo. A presença ética do rosto questiona o egoísmo do *próprio*, desconcerta a intencionalidade, mas, assim fazendo, ela convoca o eu a uma atividade, a uma Obra”.

¹¹⁶¹ LÉVINAS, 2002a, p. 51.

¹¹⁶² LÉVINAS, 1993b, p. 52.

¹¹⁶³ Cf. BLANCHOT, 2007, p. 64-65:

‘aprendência’.¹¹⁶⁴ E a partir da condição ética, aprender é significar a existência humana na interlocução com as diferentes epifanias da vida. O êxodo, enquanto movimento do eu para o outro, abre-se enquanto interpelação vinda do próprio rosto do outro. O caminho que me conduz ao outro implica na ressignificação da minha liberdade. Na medida em que me abro ao outro, há o desabrochar da minha própria humanidade. O êxodo do eu *para-o-outro* anuncia a esperança que abre para o infinito, fissurando a ordem da totalidade. No dizer de Melo,

O *para-o-outro* é o evento do sujeito transcendente, que tem no outro o seu libertador e a sua fonte de significação; ser *para-o-outro* é um modo de ser que revela a abertura ao infinito de maneira pessoal-responsável, porque é inteiramente obsesso pelo outro.¹¹⁶⁵

Diante da presença do outro, a ética significa a oferta da minha humanidade à relação face a face, renunciando ao poder ou à intenção de dominação e controle. O *para-o-outro* é o movimento em que minha liberdade se constitui bondade na responsabilidade pelo outro. “Podemos chamar *bondade* o que se trama nesta intriga: na exigência do abandono de todo o ter, de todo o para-si, eu substituindo-me ao outro”. E, por conseguinte, “ser responsável na bondade é ser responsável aquém ou fora da liberdade. A ética infiltra-se em mim antes de ser liberdade”.¹¹⁶⁶ A partir da ética, trata-se de uma liberdade que se constrói no encontro com o outro. Não significa, com isso, uma depreciação ou supressão da minha liberdade. Ao contrário, pois, é na medida em que o eu se abre ao outro que a liberdade é humanamente dignificada.

O êxodo ético indica a possibilidade humana de se colocar a serviço do bem do outro, como possibilidade de libertação. O movimento exodal do sair de si para recepcionar o outro de forma hospitaleira é o desejo do encontro inter-humano que assinala a passagem do Inaudito vestígio, o qual solicita minha infinita responsabilidade pelo outro. O aproximar-se do outro é o movimento do eu que sai de seu enclausuramento para pôr-se a caminho, num constante dizer ‘eis-me aqui!’. Aí está o sentido do humano que toca a liberdade, que, de acordo com as palavras de Ruiz, “o outro, contra todas as definições da moral individualista e

¹¹⁶⁴ Enquanto processo e experiência de aprendizagem, cf. ASSMANN, 2007, p. 128, o termo ‘aprendência’ “pretende frisar o caráter de processo e personalização que está semanticamente embutido na terminologia disponível em outros idiomas, por exemplo, no it. *apprendimento*; no ingl. *learning, learning processes*; no al. *Lernen*. Em port. temos *aprendizado* (foneticamente duro) [...]. Locuções com várias palavras são sempre possíveis, mas por vezes dão a impressão de circunlóquios pouco expressivos. Na língua francesa há quem se empenhe pelo mesmo tipo de neologismo: o termo ‘aprendizagem’ (‘apprentissage’) deve ceder o lugar ao termo ‘aprendência’ (‘apprenance’), que traduz melhor, pela sua própria forma, este estado de estar-em-processo-de-aprender, esta função do ato de aprender que constrói, e seu estatuto de ato existencial que caracteriza efetivamente o ato de aprender, indissociável da dinâmica do vivo.”

¹¹⁶⁵ MELO, 2003, p. 83.

¹¹⁶⁶ LÉVINAS, 2003b, p. 192.

burguesa, não é aquele que me limita, mas aquele que possibilita. A minha liberdade não conclui onde começa a do outro, mas a minha liberdade se expande com a existência (livre) do outro”.¹¹⁶⁷ No fundo, é para esse significado de libertação que desponta o êxodo ético enquanto significado de uma educação libertadora aqui perscrutada.

A partir da Ética da Alteridade, educar significa perceber, antes de qualquer coisa, que o rosto não é uma ideia ou um conceito representativo. O frente a frente é relação direta, sem intermeios dos conceitos, das ideias, das teorias. E educar para a hospitalidade significa entender que o outro é bem-vindo. Nas palavras de Derrida, “[...] gesto de acolhimento, boas-vindas oferecidas ao outro como estrangeiro, a hospitalidade abre-se como intencionalidade mas ela não saberia tornar-se objeto, coisa ou tema”.¹¹⁶⁸

A percepção de que, no dizer de Guimarães, “os outros não são leões que rugem, mas janelas que possibilitam a oxigenação das identidades particulares”,¹¹⁶⁹ remete para a pergunta pelo lugar do outro nos processos educativos. Independentemente de estar na condição discente ou docente, o rosto do outro é um mestre que possibilita novas ‘aprendências’. E aprender é acolher o rosto que se manifesta como um constante e novo dizer. Está aqui o que deveria ser o ponto de partida de qualquer debate educativo: “aprender é abrir-se ao mundo e aos outros.”¹¹⁷⁰ Se a educação não partir do pressuposto de que a primeira aprendizagem é o próprio encontro inter-humano, que se faz na gratuidade, sem interesses escusos, então, a relação pedagógica estará comprometida, no sentido de que nada de novo se poderá esperar dela, a não ser a continuidade da lógica da totalidade que desumaniza e interdita a manifestação da boniteza da vida que se revela enquanto alteridade.

6.2 A escola e a educação para a alteridade

Educabilidade: a palavra é lançada. O grande desafio. A aposta fundamental: ‘toda criança, todo homem é educável’... e a história da pedagogia, assim como das instituições escolares, nada mais é do que a implementação cada vez mais audaciosa dessa aposta: a escolha da educação contra a da exclusão. A transgressão permanente de todos os fatalismos. [...] Uma aposta prudente: nada jamais permite afirmar que tudo já foi tentado e que não há mais nada a fazer.¹¹⁷¹

Conforme consta no relato bíblico de Ex 3.1-6, Deus se manifesta a Moisés numa *sarça ardente*, sendo que ela não era consumida pelas chamas. Concretamente, além de

¹¹⁶⁷ RUIZ, 2004, p.163.

¹¹⁶⁸ DERRIDA, 2004, p. 66.

¹¹⁶⁹ GUIMARÃES, 2004, p. 56.

¹¹⁷⁰ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 257.

¹¹⁷¹ MEIRIEU, 2005, p. 43.

conjecturas, é difícil saber o que exatamente ocorreu ao redor do fato que marcaria o desencadeamento do Êxodo. O importante, conforme indica Drolet, é que “esse episódio constitui a guinada decisiva na vida de Moisés”.¹¹⁷² Esse relato bíblico exprime o quão profundo foi a experiência vivida por Moisés. Deixando para trás a bucólica vida que levava, ele assume a responsabilidade por aqueles que clamavam por libertação no Egito. Inaugura-se, então, um novo tempo para o povo de Israel: a passagem da escravidão para o caminho da vida. É o caminho do êxodo ou da páscoa que se tornará referência fundamental para a fé do povo de Israel. “A saída do Egito, que se referia primeiramente a um grupo de pessoas, ia se tornar o protótipo da ação de Deus em favor de toda a humanidade”.¹¹⁷³

Pois bem, tomando a imagem da *sarça ardente* como símbolo de um espaciotemporal especial, em termos educativos, para o contexto deste trabalho, trata-se da escola. A percepção de que a escola é um lugar e um tempo de epifanias, isto é, de encontros, entende-se que há ali um momento pedagógico inicial, anterior às questões inerentes ao cotidiano da escola, como currículos, conteúdos programáticos, proposta pedagógica, método de ensino, aprendizagem, assim por diante. Anterior a tudo isso há as surpresas dos encontros, há a epifania de rostos. Nas palavras de Lévinas, “el encuentro con el otro es la gran experiencia, el gran acontecimiento. El encuentro con el otro no se reduce a la adquisición de un saber suplementario.”¹¹⁷⁴ Desse modo, antecedendo à relação de ensino, há a interrogação do rosto que condiciona o restante do refletir e do quefazer educativos. Ou seja, minha posição de educador, como indica Meirieu, “é interrogada porque o rosto de um aluno concreto vem romper o caráter ‘suficiente’ desta relação”.¹¹⁷⁵

Pensar na educação libertadora significa pensar no resgate do sentido de que nos faz ser mais humanos. De acordo com Lévinas, “o humano só se oferece a uma relação que não é poder”.¹¹⁷⁶ O sentido do humano se expressa no desejo de encontro hospitaleiro com outrem que se aproxima. É o desejo ético. E a escola é um lugar, por excelência, em que esse desejo ético é possibilitado. Lembrando Rubem Alves, quando diz que “é preciso retornar ao jardim para fazer ressuscitar a educação,”¹¹⁷⁷ é para esse jardim chamado escola que proponho revisitar, explicitando sua condição de *sarça ardente* ou provocação ao encontro inter-humano. Sem perder de vista que os processos educativos extrapolam o contexto escolar,

¹¹⁷² DROLET, 2008, p. 168.

¹¹⁷³ DROLET, 2008, p. 168. Sobre a temática do êxodo, enquanto movimento ético, cf. capítulo 2, desta tese.

¹¹⁷⁴ LÉVINAS, 2006a, p. 192.

¹¹⁷⁵ MEIRIEU, 2002, p. 83.

¹¹⁷⁶ LÉVINAS, 1997, p. 33.

¹¹⁷⁷ ALVES, Rubem. **Estórias de quem gosta de ensinar**. Campinas: São Paulo, 2000, p. 158.

seguindo o indicativo de Meirieu, proponho como reflexão “a escola como instituição do encontro da alteridade”.¹¹⁷⁸

De fato, quando a criança vai para a escola, ela se encontra, sem que as escolha, com outras crianças, que estão ali para juntas aprenderem. Descobre que essas outras crianças são diferentes, têm outras maneiras de pensar, têm outros costumes. Por isso, “na escola, aprende-se a deixar para trás seu ambiente e suas próprias preocupações para encontrar outras crianças e outros mundos”.¹¹⁷⁹ Como observa Gadotti, “a escola não é só um lugar para estudar, mas para encontrar, conversar, confrontar-se com o outro, discutir, fazer política”.¹¹⁸⁰ É na escola que a criança descobre que “seu ninho não é o centro do mundo... E, mais importante ainda: que seu ninho faz parte do mundo, mas que ele não é o mundo”.¹¹⁸¹ Entende-se, então, que, para além do espaço familiar,

É na escola, de fato, que se descobre que outras crianças têm uma vida diferente. Que se aprende que os pais não reagem todos da mesma maneira. Que nem todo mundo acredita nos mesmos deuses. Que as preocupações de uns não são as de outros. E que as opiniões de alguns não são as de outros. [...] A pessoa pode ter, ao seu lado, amigos, grupos de pertença, de convicções, de simpatias. Mas esse não deve ser, de modo nenhum, um critério de constituição de uma sala de aula. Pois, na Escola, as pessoas vão para aprender juntas... para aprender sem serem escolhidas!¹¹⁸²

A criança que vai à escola, depara-se com rostos que não lhe são familiares. Uma das tarefas da escola é justamente ajudar a criança a perceber que ela não é o centro do mundo. E que sua família não é o único referencial para a vida. O rompimento com esse referencial e o dar-se conta que existem outros pontos de vista são momentos que a escola pode proporcionar. Nessa ruptura, faculta-se a oportunidade para a aprendizagem com o outro. Vislumbra-se um mundo de novos saberes possibilitados por intermitentes encontros.

A escola, mais que a própria família, é um lugar que oportuniza à criança descobrir que ela não é centro do mundo. Por isso, assumindo a percepção de Meirieu, entendo que a escola se constitui num lugar privilegiado, no qual o sujeito se depara com o rosto do outro. A escola é o “confronto construído com a alteridade. Organização da descoberta de que existe ‘alguma coisa’ em outro lugar. Descoberta difícil, tamanha é a propensão de cada um reduzir o mundo ao seu universo pessoal”.¹¹⁸³ E mais:

¹¹⁷⁸ MEIRIEU, 2006, p. 69.

¹¹⁷⁹ MEIRIEU, 2006, p. 69.

¹¹⁸⁰ GADOTTI, Moacir. **A escola e o professor**: Paulo Freire e a paixão de aprender. São Paulo: Publisher Brasil, 2007, p. 12.

¹¹⁸¹ MEIRIEU, 2006, p. 69.

¹¹⁸² MEIRIEU, 2006, p. 69.

¹¹⁸³ MEIRIEU, 2006, p. 70.

Uma sala de aula não é um grupo de pessoas escolhidas em razão de suas afinidades. Não é, tampouco, um conjunto de pessoas que compartilham as mesmas convicções ideológicas ou religiosas. Não é uma família cujos membros são unidos por relações de filiação. Não é um bando submetido ao comando de um líder, nem um cenário de televisão onde o espectador é a lei. É um espaço e um tempo estruturados por um projeto específico que alia ao mesmo tempo e indissociavelmente a *transmissão de conhecimentos e a formação de cidadãos*.¹¹⁸⁴

Não é somente o educando que está diante de outros rostos. Também para o educador há a surpresa em face da presença do rosto do aluno. Na verdade, as interações que ocorrem na escola são múltiplas: educador-educando, educador-educador, educando-educando, feminino-masculino etc. As pessoas que se encontram no espaço escolar, alunos ou professores, são constantemente interpelados para uma relação face a face. A tarefa educativa não é uma obra solitária. A ação educativa se abre para todos. A educação, por excelência, constitui-se no horizonte da universalidade. O educador não escolhe a qual aluno vai ensinar, nem exerce sua tarefa a um solitário estudante. Entretanto, a dimensão de universalidade não anula a relação face a face. Ao contrário, o educador admirável, como diz Lévinas, é aquele que é capaz de responder, em meio a uma ‘multidão’, a cada um dos alunos, em sua singularidade, pelos quais é responsável. A dimensão da universalidade não exclui a unicidade de cada rosto. E do mesmo modo, como o mestre, o discípulo é interpelado à relação face a face, sem entremeios.

O mestre ensinando na multidão: excelência do ensino universal, do ensino que se adapta a um público numeroso, ou, melhor ainda, de um ensino capaz de responder à unicidade de cada alma frente a uma multidão de alunos. E excelência do discípulo capaz de amar o mestre da multidão; capaz de um *tête-à-tête* em meio da multidão, capaz de um *tête-à-tête* com a pessoa do mestre – capaz de amá-lo – através da universalidade do verdadeiro (tradução própria).¹¹⁸⁵

Essa universalidade, à qual se refere Lévinas, não é uma universalidade que se perde na generalização ou abstração de conceitos. O educador e o educando são rostos que se encontram para uma relação educativa. “Outrem, como puro interlocutor, não é um conteúdo conhecido, qualificado, captável a partir de uma ideia geral qualquer e submetido a esta ideia.

¹¹⁸⁴ MEIRIEU, 2006, p. 68. Do mesmo modo, ENGUITA, Mariano Fernández. **Educar em tempos incertos**. Porto Alegre: Artmed, 2004, p. 67, observa que a escola é, para a maioria das crianças, “o primeiro lugar de aproximação com a diversidade existente e crescente na sociedade global. Nela a criança é levada a conviver de forma sistemática com crianças de outras origens, raças, culturas, classes e capacidades com os quais, fora da escola, tem uma relação nula ou restrita – algo que inclusive se aplica, em muitos casos, a alunos de outro sexo e de outros grupos etários. Embora o respeito para com o grupo ou a igualdade de direitos de todos os cidadãos possam ser pregados pela família, de maneira alguma podem ter nela a materialidade prática e continuada que encontram na escola.”

¹¹⁸⁵ LÉVINAS, 2006b, p. 85: “*El maestro enseñando a la multitud: excelencia de la enseñanza universal, de la enseñanza que se adapta a un público numeroso, o, mejor aún, de una enseñanza capaz de responder a la unicidad de cada alma frente a una multitud de alumnos. Y excelencia del discípulo capaz de amar al maestro de la multitud; capaz de un tête-à-tête en medio de la multitud, capaz de un tête-à-tête con la persona del maestro – capaz de amarlo – a través de la universalidad de lo verdadero.*”

Ele faz face, não se referindo senão a si.” Por conseguinte, “é na palavra entre seres singulares que só vem se constituir a significação interindividual dos seres e das coisas, ou seja, a universalidade”.¹¹⁸⁶

Entender a escola como possibilidade da manifestação do rosto do outro na dinâmica de cada pessoa implica, como alertou Freire, posicionar-se “contra toda a força do discurso fatalista neoliberal, pragmático e reacionário”.¹¹⁸⁷ A escola, então, não se reduz à porta para o emprego, como defendem muitos dos discursos atrelados à lógica neoliberal.¹¹⁸⁸ Aliás, nessa lógica capitalista, argumenta Gentili, “a distância entre quem tem e quem não tem acesso a melhores cargos no mercado de trabalho tende a ampliar-se e aprofundar-se.” Consequentemente, prossegue o autor, “a educação para o emprego pregada pelos profetas neoliberais, quando aplicada ao conjunto das maiorias excluídas, não é outra coisa senão a educação para o desemprego e a marginalidade”.¹¹⁸⁹

Do mesmo modo, a escola não se constitui num lugar tão deplorável como muitas vezes é propagado. Falando do contexto norte-americano, Apple enuncia num tom irônico que “a temporada de caça à educação continua aberta. A mídia, candidatos a cargos públicos, eruditos conservadores, dirigentes de grandes empresas, quase todos, ao que parece, têm algo a dizer sobre o que há de errado na escola”.¹¹⁹⁰ Por outro lado, assumir positivamente a ideia da escola como possibilidade de uma educação para a alteridade não significa pautar por discursos ufanistas do tipo ‘educar é tudo’.¹¹⁹¹

Também não podemos esquecer que são diversas as mazelas que permeiam a realidade educativa, principalmente, a brasileira. Questões como a falta de reconhecimento profissional e a não valorização salarial dos educadores, processos de ensino-aprendizagem deficitários,

¹¹⁸⁶ LÉVINAS, 1997, p. 50.

¹¹⁸⁷ FREIRE, 2000a, p. 60.

¹¹⁸⁸ Essa posição crítica, diante de uma educação reduzida à formação para o emprego, não significa refutação da relevância do ensino profissional. Como diz ASSMANN, 2007, p. 19-20, “seria um absurdo negar a relevância da educação para conseguir emprego no mundo de hoje. Não se trata de questionar se a educação é uma condição imprescindível para a empregabilidade. Portanto, tampouco se trata de questionar a urgência de novas ambientações e novas formas pedagógicas para fazer emergir experiências de aprendizagem nas quais estejam integradas as novas tecnologias, não como meros instrumentos, mas como elementos co-estruturantes. O que é preciso questionar é se esta condição necessária é condição suficiente para a empregabilidade dentro da lógica de mercado assim como ela existe e opera atualmente [...]. A equação *educação / empregabilidade / superação da exclusão*, além de simplista, torna-se claramente ideológica quando não vem acompanhada de propostas de implementação de políticas públicas para garantir que a dinâmica do mercado obedeça a prioridades sociais”.

¹¹⁸⁹ GENTILI, 2007, p. 249.

¹¹⁹⁰ APPLE, Michael. **Educando à direita:** mercados, padrões, Deus e desigualdade. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2003, p. 1.

¹¹⁹¹ Concordando com ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 248, a educação “[...] não tem a missão de colocar ordem em tudo, nem na cabeça dos/as estudantes, e muito menos no mundo inteiro. Seu papel é, por um lado, o de possibilitar habilidades e acessos mínimos para construir mundos de significação e, por outro lado, o de propiciar experiências humanas da capacidade desejante em relação a mundos relacionais desejáveis.”

espaços escolares depredados, acesso à escola de qualidade reservado para poucos, assim por diante, expressam as tensões do cotidiano educativo.¹¹⁹² De fato, não podemos perder de vista que “o panorama educacional brasileiro é desolador, especialmente na escola pública [...]. As circunstâncias são adversas. Precisamos de muitas frentes de luta pela melhoria da educação”.¹¹⁹³ Entretanto, se quisermos apostar na educação como caminho de transformação da realidade, vale o alerta de Assmann:

Não dá mais para silenciar o fato de que, também nas instituições educativas, há muita gente enalhada no negativismo. [...] Somente educadores/as entusiasmados/as com seu papel na sociedade conseguem criar uma opinião pública favorável a seus reclamos.¹¹⁹⁴

Sem que isso signifique pieguice, a esperança educativa deve impregnar o ambiente da sala de aula. A escola é um espaço e um tempo educativo específico onde acontecem diversas interações que, por sua vez, propiciam múltiplas aprendizagens. “A escola e o agir pedagógico têm uma função social específica na medida em que existem, precisa e especificamente, para criar as oportunidades básicas para a morfogênese do conhecimento”.¹¹⁹⁵ E dentre essas oportunidades, está a possibilidade de fomentar o desejo ético que tanto insiste Lévinas.

6.3 A escola como fragmento de uma sociedade ética

O Reino não acontece nas sacristias mofadas ou lustrosas. Ele está e precisa ser construído na fábrica, no bairro, na rua, na roça sangrada, na lavoura linda, nas organizações, onde o povo (e não as velhas raposas) manda e, também, na casa dos estudantes: a escola.¹¹⁹⁶

Ao pensar a educação em sua concretude, enquanto possibilidade de encontro com o outro, esse lugar concreto que se apresenta é a escola. Sem desconsiderar a importância dos diversos espaços e momentos de aprendizagem, ao dar destaque à escola, o meu ponto de partida está nessa aposta: a escola, tal como a *sarça ardente*, constitui-se num tempo-espaço

¹¹⁹² Não obstante se constatar, nos últimos anos, avanços em vários aspectos da educação escolar (acesso à escolarização formal, tempo de permanência na escola...), DIMENSTEIN, 2007, p. 106, lembra que “a educação no Brasil não está conseguindo nem remotamente se aproximar das demandas da sociedade de conhecimento. [...] Periodicamente divulgam-se dados do Saeb (Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica): gira em torno de 3% a porcentagem de alunos de escolas públicas com um nível de aprendizado considerado adequado. Vale repetir: 97% não aprenderam o que deveriam!” Ainda DIMENSTEIN, 2007, p. 110-111: “a indicação mais fiel da desigualdade social está nos índices de repetência e evasão. [...] Há uma relação entre evasão escolar e condição de vida dos pais. Os mais pobres exigem que o filho gere renda. Mas há também uma relação com a repetência. O garoto não consegue aprender como deveria. Vai repetindo o ano, até que, desmotivado, procura outro caminho na vida. Em média, os alunos abandonam a escola antes de completar a quarta série.”

¹¹⁹³ ASSMANN, 2007, p. 23.

¹¹⁹⁴ ASSMANN, 2007, p. 23.

¹¹⁹⁵ ASSMANN, 2007, p. 34.

¹¹⁹⁶ DICK, Hilário (org.). **A galera estudantil**: um desafio estudantil. Porto Alegre: Evangraf, 1993, p. 06.

educativo no qual se tecem intermitentes e inusitadas manifestações que interpelam o sujeito pela condição do próximo. Apostar na escola como possibilidade do encontro com o outro, num processo de libertação e humanização, significa apostar na utopia do humano, que, pelo caminho levinasiano, pode ser assim enunciado: “o outro despertando o mesmo, é o outro no mesmo sem o alienar, sem escravatura. Tal é a excelência da bondade”.¹¹⁹⁷ E como diz Guimarães, “o encontro com o outro é o acontecimento decisivo que marca o começo de nossa existência humana.”¹¹⁹⁸

O resgate da condição humana, que Lévinas anuncia como urgência do dizer ético que interpela a educação pelo rosto do outro, não surge ao acaso. A afirmação da dignidade humana que se apresenta no horizonte da Ética da Alteridade não se constitui apenas a partir do discurso ou da mera intenção. Como observa Fabri, “não é um conceito, uma ideia, um sentido espiritual que fornecem o critério para nos tornarmos seres eticamente orientados.” E mais: “não é a obediência pura e simples a valores deste tipo que caracteriza a autenticidade de uma comunidade”.¹¹⁹⁹ Na verdade, o despertar para a condição ética é um processo que o ser humano aprende. E a escola, como *sarça ardente*, tem essa missão de insuflar nas pessoas, educandos e também educadores, o desejo do encontro com o outro.

A Escola é, portanto, confronto construído com a alteridade. Organização da descoberta de que existe ‘alguma coisa’ em outro lugar. Descoberta difícil, tamanha a propensão de cada um a reduzir o mundo ao seu universo pessoal. Descoberta jamais concluída, tanto o infantil nos persegue, nos faz rejeitar aquele que não nos pertence, não nos ama ou não nos interessa. A tal ponto que sempre necessitamos ouvir mais longe, o espectro de Shakespeare: ‘Há mais coisas entre o Céu e a Terra, Horácio, do que sonha nossa vã filosofia’. Mais coisas e, pelo menos, algumas coisas.¹²⁰⁰

A educação que acontece na escola é uma forma de intervir no mundo. Porém, isoladamente, a escola não pode transformar o mundo, nem mudar a si mesma. Ela está inserida numa determinada sociedade e, por conseguinte, lembrando Freire, o ato de “ensinar exige criticidade”.¹²⁰¹ E ao se falar em educação, é preciso levar em conta que ela extrapola os muros da escola.¹²⁰² Os espaços e as formas onde e como os processos educativos ocorrem são

¹¹⁹⁷ LÉVINAS, 2002b, p. 195.

¹¹⁹⁸ GUIMARÃES, 2004, p. 70.

¹¹⁹⁹ FABRI, 2007, p. 110.

¹²⁰⁰ MEIRIEU, 2006, p. 70. Nesta citação, referência a SHAKESPEARE, Willian. **Hanlet**. Porto Alegre: L&PM, 2010, p. 40.

¹²⁰¹ Cf. FREIRE, 2000a, p. 34.

¹²⁰² Com efeito, é interessante observar o que diz a Lei de Diretrizes e Bases da Educação do Brasil – Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 – a respeito da abrangência da educação, quando no *caput* do Art. 1º consta: “A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.”

múltiplos. Como diz Gadotti, “os *novos espaços da formação* (mídia, rádio, TV, vídeo, igrejas, sindicatos, empresas, ONGs, espaço familiar, Internet...) alargaram a noção de escola e de sala de aula. A educação tornou-se comunitária, virtual, multicultural e ecológica [...]”.¹²⁰³

Não obstante a essa percepção do alcance educativo, como espaço socialmente reconhecido, ao lado da família, a escola é um lugar, por excelência, onde se inicia o processo de aprendizagem da criança. No fundo, a escola encarna um sonho coletivo de uma geração em relação a uma outra mais jovem. De modo geral, enquanto terreno de ação educativa, a escola é uma instituição formalmente concebida para proporcionar que as novas gerações compreendam o mundo à sua volta e, assim, tenham condições de participar da sociedade, transformado-a e possibilitando sua continuidade.

A Escola surge, de fato, quando os adultos tomam consciência de seu imperioso dever em relação às novas gerações. É a expressão institucional desse dever: não podemos abandonar nossos filhos no mundo. Isto significaria, ao mesmo tempo, abandonar nossos filhos e abandonar o mundo. A escola exprime, assim, a vontade da geração daqueles que já estão no mundo, vontade de organizar o futuro. De organizar um futuro: um futuro para nossos filhos e um futuro para o mundo. Um futuro para nossos filhos preservando a integridade do mundo. Um futuro para o mundo sustentando os nossos filhos para que possam prolongar o mundo.¹²⁰⁴

Ao aproximar-se, o outro comunica ao eu um primeiro ensinamento e que a escola tem a tarefa de fazer ressoar: o outro deve ser acolhido como outro. O educar para a proximidade significa ensinar para a não indiferença, a tolerância, a confiança, o respeito, enfim, para a sensibilidade ética que é anterior à tematização do sujeito pensante. Como diz Lévinas,

[...] a proximidade significa uma razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante, anterior ao reagrupamento de expressões em um presente, uma *razão pré-original* que não procede de nenhuma iniciativa de sujeito, uma razão *anárquica* (tradução própria).¹²⁰⁵

Com efeito, educar para a relação ética, relação face a face, é apostar numa sociedade diferente daquela que aí está, começando pelo próprio mundo da escola. De acordo com Alves, “enquanto a sociedade feliz não chega, que haja pelo menos fragmentos de futuro em que a alegria é servida como sacramento, para que as crianças aprendam que o mundo pode ser diferente. Que a escola, ela mesma, seja um fragmento de futuro...”.¹²⁰⁶ Por isso que

¹²⁰³ GADOTTI, Moacir. **Um legado de esperança**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006, p. 81.

¹²⁰⁴ Cf. MEIRIEU, p. 35,

¹²⁰⁵ LÉVINAS, 2003a, p. 248: “[...] *la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una razón pre-original que no procede de ninguna iniciativa de sujeto, una razón anárquica.*”

¹²⁰⁶ ALVES, 2000, p. 166. Em seu artigo, MATOS, Junot Cornélio. Ética: inspiração para o pensar e o agir educativo. **Revista de educação AEC**. Educação: um paradigma para a Escola do Século XXI!?, n. 125, out/dez 2002, p. 37, defende que “*a escola não é um mal necessário*. É tempo de experiência, de cultivo, de

apostar na educação é cuidar do ‘jardim’ referido por Alves. E a escola é esse jardim que merece ser cuidado. O que dá sentido à escola enquanto tempo-espaço educativo não são os muros e as paredes, mas são as pessoas que lá se encontram para juntas assumirem o risco do novo que emerge do encontro com o outro – o meu mestre, seja este, educando ou o educador.

Todo jardim começa com um sonho de amor. Antes de qualquer árvore seja plantada ou qualquer lago seja construído é preciso que as árvores e os lagos tenham nascido dentro da alma. Quem não tem jardins por dentro não planta jardins por fora. E nem passeiam neles.¹²⁰⁷

A maneira como vemos e organizamos a escola diz muito do jeito como percebemos as pessoas. Lembrando Arendt, quando afirma que “a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele” e que “a educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos”,¹²⁰⁸ então, a escola, enquanto um lugar privilegiado de interações educativas, merece uma atenção especial. Não apenas para criticá-la, mas respeitá-la, enquanto espaço onde há sujeitos – rostos – que se encontram para múltiplas aprendizagens. Tem razão Gadotti:

Já falamos muito mal da escola. Costumamos reclamar dos nossos professores como se eles fossem responsáveis por todos os males da humanidade. Mas é na escola que passamos os melhores anos de nossas vidas, quando crianças e jovens. A escola é um lugar bonito, um lugar cheio de vida, seja ela uma escola com todas as condições de trabalho, seja ela uma escola onde falta tudo. Mesmo faltando tudo, nela existe o essencial: gente. Professores e aluno, funcionários, diretores. Todos tentando fazer o que lhes parece melhor. Nem sempre eles têm êxito, mas estão sempre tentando. Por isso, precisamos falar mais e melhor de nossas escolas, de nossa educação.¹²⁰⁹

Em sua *História da pedagogia*, Cambi descreve que a escola, como ela é conhecida hoje, é uma criação da sociedade moderna.¹²¹⁰ Porém, ao longo da história, ela foi assumindo diversas características. Cada escola se insere num determinado contexto. Daí que se entende que ela não é neutra. Isso quer dizer que “cada escola é única, fruto de sua história particular, de seu projeto e de seus agentes. Como lugar de pessoas e relações, é também um lugar de

oferta e construção, nela não há *tabula rasa*. Há pessoas concretas, com sonhos e fantasias, com desejos e frustrações: do menos velho ao mais experiente. Ela deveria ser, fundamentalmente, um lugar de prazer. Um espaço onde a vida não é *naturalizada*, superficialmente, para prender-se a conceitos, regras e fórmulas. O palco onde é possível a vivência e a fundamentação de valores humanos, como o respeito por si mesmo, pelo outro e pelo mundo que está sendo construído”.

¹²⁰⁷ ALVES, 2000, p. 156.

¹²⁰⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 247.

¹²⁰⁹ GADOTTI, 2007, p. 11.

¹²¹⁰ Cf. CAMBI, 1999, p. 305. Do mesmo modo, ARANHA, 2006, p. 126, destaca que “o aparecimento dos colégios, do século XVI até o XVIII, foi um fenômeno correlato ao surgimento da nova imagem da infância e da família. Na Idade Média misturavam-se adultos e crianças de diversas idades na mesma classe, sem uma organização maior que os separasse em graus de aprendizagem”.

representações sociais”.¹²¹¹ Não se compreende a escola fora do contexto em que ela está inserida. Daí que “como instituição social ela [a escola] tem contribuído tanto para a manutenção quanto para a transformação social”.¹²¹²

A escola, em grande medida, expressa a dinâmica que a cultura ocidental imprimiu. Fomos educados por uma cultura que não foi tão hospitaleira ao outro. Em nome da afirmação do eu, a alteridade, começando pela alteridade da *natureza*, foi percebida como uma dimensão que deveria ser dominada pelo saber filosófico, técnico, científico, educativo. De maneira que, conceber e articular a escola para que torne possíveis experiências educativas favoráveis ao desabrochar de uma sensibilidade ética, significa deparar-se com um panorama que não se apresenta tão favorável.

Se, por um lado, há a constante resistência humana em se pôr numa postura de abertura ao outro, por outro lado, muitas vezes, a escola não só tem dificuldade de afirmar o princípio da alteridade, como também se constitui em instrumento de perpetuação da dinâmica de ensimesmamento do eu e de negação do outro. É o caso da educação bancária, sobre a qual me aterei mais adiante. Entretanto, apostar na escola como tempo e como lugar de aprendizagens com o outro, surge como um dizer ético que interpela a práxis educativa, implicando ali uma solicitude ética. Para isso, não se trata pensar em receitas educativas prontamente fáceis, nem pretender carregar o ‘mundo’ nos próprios ombros. No dizer de Assmann e Mo Sung, “para fazer algum bem neste mundo e sentir-se parceiro da construção de um mundo mais solidário, basta alentar, com fruição profunda, sonhos modestos que ao menos algumas outras pessoas possam compartilhar conosco”.¹²¹³

É nesse sentido que é possível pensar possibilidades para uma educação ética.¹²¹⁴ Em seu quefazer cotidiano, a escola surge como *sarça ardente* que propicia constantes epifanias,

¹²¹¹ GADOTTI, 2007, p. 11.

¹²¹² GADOTTI, 2007, p. 11.

¹²¹³ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 18.

¹²¹⁴ Mesmo que de relance, destaco aqui uma experiência que ocorre em diversas escolas brasileiras, enquanto expressão de uma educação que prima pela relação com o outro. Refiro-me aos grupos de jovens que se organizam ao redor da proposta da Pastoral da Juventude Estudantil. De acordo com PERONDI, Mauricio. **Jovens da Pastoral da Juventude Estudantil: aprendizados na experiência**. 2008. 164 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2008, p. 49, “a Pastoral da Juventude Estudantil – PJE – é uma ação organizada dos jovens cristãos estudantes no seu meio específico. É uma organização da Igreja Católica coordenada *por, com e para* os estudantes, para que desempenhem sua missão na construção de uma sociedade justa e fraterna, buscando transformações a partir da sala de aula.” Dentre as diversas características de um grupo da PJE, ainda PERONDI, 2008, p. 51, destacam-se: “é um grupo de vida, onde os jovens aprendem a partilhar seus problemas, a acolher-se e ajudar-se para crescerem como pessoas e como cristãos, tornando-se agentes de transformação da realidade; tem em média de 15 a 20 participantes; os grupos, normalmente, são organizados por estudantes da mesma série escolar ou de séries próximas. Seu início acontece a partir da 7ª ou 8ª série do ensino fundamental e pode se estender após o Ensino Médio; reúne-se periodicamente, em geral uma vez por semana, num lugar adequado de uma escola para planejar, realizar e avaliar suas ações na realidade onde vive [...]”. Finalmente, o que é

diante das quais sou solicitado a tirar as próprias sandálias. Antes de qualquer coisa, é preciso ter presente que “a Escola não é – e nem pode ser – uma máquina de ensinar e de aprender”.¹²¹⁵ Enquanto lugar de encontro educativo, para além da frieza do espaço físico e do tempo dos relógios, a escola é constituída por estudantes e educadores que se encontram para uma caminhada em que se tecem intermitentes aprendizagens.

6.4 Acenos para uma educação ética em Paulo Freire

Lévinas descreve o sentido da vida humana a partir do rosto do outro. É na abertura do eu para o outro que a existência do ser humano é dignificada. Então, se perguntássemos ao autor francês-lituano: para ele, enquanto pensador que se pronuncia a partir de sua condição europeia, quem é o outro num contexto como da América Latina, onde milhões de índios foram assassinados e milhões de africanos foram escravizados pelos colonizadores europeus? Foi justamente essa a pergunta que Dussel fez a Lévinas, por ocasião de um encontro que tiveram em Lovaina, em 1972. Relatando o fato, o pensador argentino comenta:

Em 1972, em Lovaina, reuni um grupo de estudantes para dialogar com Lévinas, a quem perguntei: ‘E os quinze milhões de índios mortos na conquista da América Latina, e os treze milhões de africanos escravizados, são também o Outro de quem você fala?’ Lévinas me olhou fixamente e me disse: ‘Isto quem deve pensar é você’. Por isso continuamos desenvolvendo a filosofia da Libertação que já havíamos iniciado. Neste encontro, no final, nos revelou: ‘Vejo a todos vocês como se fossem reféns’. Não entendi o que queria dizer. Pouco depois, lendo a obra que agora cito [*Autrement qu’être*], compreendi o sentido: como jovens professores ou estudantes, obcecados por nossas vítimas latino-americanas, Lévinas nos via na Europa como reféns por nossos longínquos e oprimidos. Eu não sabia se era um insulto... Ao ler *Autrement qu’être* compreendi que havia sido um juízo imenso, imerecido e alentador.¹²¹⁶

Como metáfora, ser ‘refém’ significa assumir, na minha pele, a condição de perseguido por causa das vítimas que sofrem em decorrência das múltiplas perseguições, muitas delas postas em prática também pelo “heroísmo fanático dos ideólogos da ‘civilização ocidental e cristã’, com suas ‘guerras sujas’, suas ditaduras militares tipo Pinochet [...]”.¹²¹⁷ A sensibilidade ética torna-me vulnerável, exposto à dor, ao sofrimento do próximo. De forma incondicional, percebo-me solicitado a tomar partido, a solidarizar-me, a pôr-me ao lado do injustiçado e, em última instância, pôr-me no lugar do outro. O sentido de ‘refém’ assume a

interessante aqui destacar, cf. PERONDI, 2008, p. 134: “[...] a partir da fala dos jovens, é possível apontar os seguintes [aprendizados]: **aprender a respeitar opiniões diferentes, preocupar-se com os outros, ter responsabilidade com o grupo, ter compromisso, escutar os demais e saber perdoar**” [grifo meu].

¹²¹⁵ MEIRIEU, 2005, p. 24.

¹²¹⁶ DUSSEL, 2002, p. 408 (nota 476).

¹²¹⁷ DUSSEL, 2002, p. 368.

noção do eu que se percebe incomensuravelmente enviado ao outro. Então, não se trata de um ato de violência, em que o eu é cerceado pelo outro.

Vulnerabilidade, exposição ao ultraje e à ferida: uma passividade mais passiva que toda paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição, questionamento no refém da identidade que se substitui pelos outros. Si mesmo: deserção ou derrota da identidade de Eu. É aqui conduzida ao seu termo a sensibilidade. Isto significa sensibilidade como a subjetividade do sujeito: substituição de outro (um em lugar do outro), expiação (tradução própria).¹²¹⁸

Diante da dor, da injustiça, não há como ser indiferente, ainda mais enquanto educador, pesquisador, intelectual inserido na realidade latino-americana. No fundo, foi essa a percepção que Dussel colheu do diálogo travado com Lévinas e que toca a cada um de nós, sobretudo quando ensinamos refletir a realidade desde a América Latina. Os quinze milhões de índios assassinados e os 13 milhões de africanos escravizados na América Latina são rostos que não tiveram sua alteridade reconhecida e respeitada pelos colonizadores educados na cultura da conquista, da guerra, enfim, da totalidade que Hegel assumiu em sua *Filosofia da história*.¹²¹⁹ Foi nesse continente latino-americano que, segundo Las Casas (1474-1566), os espanhóis “entravam nas vilas, burgos e aldeias não poupando nem crianças e homens velhos, nem mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e faziam em pedaços”.¹²²⁰ Pois, minha condição de refém, enquanto sujeito inserido na realidade latino-americana, toca-me na responsabilidade de não deixar que se cale o grito de cada rosto que tem sua dignidade aviltada pela mesma lógica de conquista que foi testemunhada e denunciada por Las Casas.

O rosto do outro é uma realidade perante a qual não tenho como me esquivar. “Como se eu tivesse um trato com outrem antes de conhecê-lo, em um passado que jamais ocorreu. [...] Eu não posso dizer eticamente que outrem não me olha”.¹²²¹ A situação de miserabilidade e de sofrimento do outro mexe com a minha sensibilidade. Sinto-me vulnerável, exposto ao

¹²¹⁸ LÉVINAS, 2003a, p. 59: “*Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda a paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se substituye por los otros. Si mismo: deserción o derrota de la identidad de Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad. Esto significa sensibilidad como la subjetividad del sujeto: substitución de otro (uno en lugar del otro), expiación.*”

¹²¹⁹ HEGEL, Georg. W. F. **Filosofia da história**. 2. ed. Brasília: UnB, 2008, p. 74-75: “Apesar de termos algumas informações sobre a América e sua cultura, principalmente sobre o México e o Peru, sabemos que foram povos bem primitivos, que fatalmente sucumbiriam assim que o espírito se aproximasse deles. A América sempre se mostrou, e ainda se mostra, física e espiritualmente impotente. Depois que os europeus desembarcaram na América, os nativos declinaram gradativamente à sombra da atividade europeia. [...] Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um *crioulo* [indivíduo branco nascido na ‘colônia’], e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que os europeus lá cheguem para incutir-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo, o da estatura, é fácil de se reconhecer.”

¹²²⁰ LAS CASAS, 1985, p. 31.

¹²²¹ LÉVINAS apud POIRIÉ, 2007, p. 91.

ultraje e à ferida aberta no rosto daquele que sofre. O faminto, o torturado, o violentado, o injustiçado, simplesmente, gritam: ‘Tenho fome!’; ‘Não me mates!’; ‘Não me maltrates’; ‘Quero justiça!’. É diante dos rostos reduzidos à condição de miserabilidade que sou interpelado, que minha responsabilidade é convocada a responder pela situação, sem entremeios, postergações, ou discursos paliativos.

A condição de miséria e de injustiça vivida pelo outro é um apelo que solicita uma resposta. Uma resposta que aponta para a justiça. Interpretando Lévinas, no dizer de Dussel, “é evidente que alguém deverá possuir ‘uma resposta responsável ao apelo do outro. [...] A ‘responsabilidade’ [...] é *anterior* a qualquer consciência reflexa. Só respondemos com ‘responsabilidade’ à presença do infeliz quando este já nos ‘comoveu’.”¹²²² E esse alguém sou eu, aponta a ética levinasiana. Ou seja, pensar a condição da alteridade, a partir do rosto que sofre, significa não ser indiferente ao grito “[...] do índio assassinado por genocídio, do escravo africano reduzido a uma mercadoria, da mulher vilipendiada como objeto sexual, da criança subjugada pedagogicamente (sujeito ‘bancário’, como a define Paulo Freire)”¹²²³.

A Ética da Libertação latino-americana nasceu dessa percepção que o outro grita também devido à “ontologia pedagógica da dominação”.¹²²⁴ Destarte, sem desconsiderar os outros aspectos refletidos por Dussel¹²²⁵, é para esse momento do pedagógico que me atenho. E, ao resgatar a perspectiva pedagógica em Dussel, uma trilha que se abre é a *Pedagogia do Oprimido*¹²²⁶ de Freire. A superação de uma tradicional cultura de dominação implica uma *pedagógica da libertação* e, para tanto, Freire foi quem contribuiu de maneira incisiva. “Freire não é simplesmente um pedagogo, no sentido específico do termo, é algo mais. É um educador da ‘consciência-ético-crítica’ das vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, em comunidade”¹²²⁷.

No ensejo de Dussel, entendo que a pedagogia freireana assume a condição ética que se estabelece a partir do conceito de alteridade levinasiano. Levando em conta que o escopo dessa pesquisa é o de estabelecer uma intersecção entre o conceito de alteridade levinasiano e

¹²²² DUSSEL, 1995, p. 19.

¹²²³ DUSSEL, 1995, p. 47.

¹²²⁴ DUSSEL, 1977c, p. 184.

¹²²⁵ Como se pode observar nos volumes III a V da obra *Para uma ética da libertação latino-americana*, a ética dusseliana incide nas dimensões da erótica, pedagógica, política e arqueológica (filosofia da religião antifetichista). A passagem de uma lógica fundamentada na ontologia da totalidade para uma Ética da Libertação implica esses quatro momentos que se entrecruzam. No terceiro capítulo (*Da política ao antifetichismo*) de DUSSEL, 1977, p. 73-112, o autor retoma sinteticamente cada uma dessas questões. Do mesmo modo, podemos encontrar uma síntese em CASALI, 1995, p. 244-261.

¹²²⁶ Designo ‘Pedagogia do Oprimido’ não apenas me referindo ao livro homônimo, mas a obra de Freire como um todo. Nesse mesmo sentido, emprego também ‘Pedagogia da Libertação’.

¹²²⁷ DUSSEL, 2002, p. 427.

a práxis educativa libertadora, torna-se eminente a interface com a pedagogia freireana. Assim sendo, passo a desdobrar alguns aspectos a partir dos quais é possível tecer uma interface da pedagogia de Freire com o pensamento levinasiano. Pensador da educação, Freire, que nasceu no Recife (1921) e faleceu em São Paulo (1997), construiu uma pedagogia alicerçada na opção pelo rosto do oprimido, do excluído, enfim, do ‘descartado’ pela sociedade de consumo. O educador brasileiro, como propõe McLaren, “foi um dos primeiros pensadores da educação, de renome internacional, que atentou integralmente para a relação entre educação, política, imperialismo e libertação”.¹²²⁸ Daí a importância de costurar um diálogo com o pensamento educativo freireano, tendo presente o alcance da Ética da Alteridade.

Ao fazer essa aproximação da Ética da Alteridade com a pedagogia freireana, o meu esforço segue a intenção de explicitar uma proposta educativa que torna possível a fomentação de uma cultura hospitaleira à manifestação do outro. Minha preocupação aqui não é tanto esmiuçar os escritos de Freire para apontar que lhe falta isso ou aquilo em relação à Ética da Alteridade. O fio condutor da reflexão se mantém fiel ao conceito de alteridade, porém, agora, trato de ir além da discussão estritamente levinasiana.¹²²⁹

Desdobrando para o contexto educativo a perspectiva da Ética da Alteridade que, a partir da percepção latino-americana de Dussel, significa ser ‘refém’ dos oprimidos e excluídos da razão opressora do ‘eu conquisto’, é possível aduzir que há em Freire uma sensível convergência com a ética levinasiana.¹²³⁰ A *sabedoria do amor* que inspirou Lévinas a pensar a ética como responsabilidade, que toca principalmente a mim, pela condição do

¹²²⁸ MCLAREN, Peter. **Utopias provisórias**: as pedagogias críticas num cenário pós-colonial. Petrópolis: Vozes, 1999, p.16.

¹²²⁹ Cabe aqui uma observação: de forma diferente ao que se observa em Dussel, a relação entre Freire e Lévinas não acontece de forma tão direta. Entretanto, há no educador brasileiro um sentido que toca de forma indelével a ética que foi defendida pelo pensador francês-lituano. Assim sendo, sem perder de vista a ética levinasiana enquanto ponto de partida e fio condutor do estudo empreendido, a abordagem da questão educativa, numa perspectiva libertadora, implica dialogar com a Pedagogia do Oprimido. Outra observação de fundo, consiste no fato de que Lévinas e Freire, cada um a seu modo, construíram suas respectivas obras com alguns aportes epistemológicos comuns. Por exemplo, tanto em Lévinas como em Freire, é notável a inserção do pensamento de Husserl. Sobre a influência husserliana no pensamento levinasiano, já tive a oportunidade de abordá-la na introdução deste nosso trabalho. Quanto a presença de Husserl em Freire, cito BRUTSCHER, Volmir José. **Educação e conhecimento em Paulo Freire**. Passo Fundo: IFIBE, 2005, p. 65: “na nossa compreensão, duas categorias de Husserl, dada a influência que exercem sobre a compreensão de Freire, merecem especial atenção: a intencionalidade da consciência e a fenomenologia da intersubjetividade transcendental, ainda que monadológica.” Além de Husserl, também Bérgrson, Buber e Marcel podem ser destacados como autores que influenciaram, em algum momento, tanto a Lévinas como a Freire.

¹²³⁰ Remeto-me a Cintra quando, em seu estudo de doutoramento em educação, constrói uma arquitetura da obra freireana para mostrar que há ali uma tensão entre o grego e o semita. E assim procedendo, traça paralelos entre Freire e Lévinas. Cf. CINTRA, 1998, p. 20: “entendo que o *grego* está para a filosofia assim como o *semita* está para a *comunhão*. Procuo mostrar em Paulo Freire ‘pendência entre o *grego* e o *semita*’. Mas esta pendência não lhe é exclusiva, acontecendo por toda a cultura ocidental, desde o advento do judeu-cristianismo.”

próximo, ressoa na Pedagogia do Oprimido como interpelação do outro enquanto educando. Trata-se de uma possibilidade educativa da não indiferença para com o próximo.

Em Lévinas, vale lembrar, seu ponto de partida é esse: “o estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem – significação, ensino e justiça –, primado de uma estrutura irreduzível na qual se apoiam todas as outras”.¹²³¹ Com efeito, essa possibilidade de uma ética primeira encontra eco em Freire. Na medida em que o educador brasileiro busca resgatar a dignidade e a palavra dos ‘esfarrapados’,¹²³² ele assume a condição de ‘refém’ de que tanto fala Lévinas a respeito do sujeito ético. Por isso, a leitura hermenêutica do conceito de alteridade levinasiano, em diálogo com a práxis educativa libertadora, aproxima-nos de Freire.¹²³³ De forma afirmativa, constata-se que na Pedagogia do Oprimido insere-se uma pedagogia da alteridade. Dito de outra maneira, trata-se de uma pedagogia do êxodo, a qual me interpela a partir do rosto do outro ou, de forma mais específica, do outro oprimido.

A educação, seja ela formal ou não, tem o desafio de promover espaços de fomentação da sensibilidade ética na dinâmica de vida das pessoas. Educar para uma cultura ética solicita uma educação libertadora. E a Pedagogia do Oprimido vem ao encontro dessa expectativa. Trata-se de uma pedagogia que foi encarnando diversos rostos: pedagogia do oprimido, pedagogia problematizadora, pedagogia do diálogo, pedagogia da esperança, pedagogia crítica, pedagogia do amor, etc. Em última instância, trata-se de uma pedagogia da alteridade.

6.5 A ética do ‘aprender a dizer sua palavra’

A tarefa pedagógica que possibilita ao outro “aprender a dizer sua palavra”,¹²³⁴ traduz um caminho educativo alicerçado numa práxis que condiz com a perspectiva ética defendida por Lévinas. “A justiça social consiste em tornar possível a expressão em que, na não-reciprocidade, a pessoa se apresenta única. A justiça é um direito à palavra.”¹²³⁵ Então, pensar uma práxis educativa libertadora, a partir do horizonte da Ética da Alteridade, desconsiderando a Pedagogia do Oprimido, seria uma anomalia. Ou seja, como observa Cintra, “Paulo Freire [...] abordou de todos os modos a intersubjetividade cognitiva [...].

¹²³¹ LÉVINAS, 2000b, p. 65.

¹²³² Cf. FREIRE, 2005a, p. 23

¹²³³ É na obra *Pedagogia do oprimido*, escrita por Freire no final dos anos 60, quando se encontrava exilado no Chile, que emergem os temas nucleares do seu pensamento. Por isso, sem que isso signifique exclusividade, ao explicitar o tema da alteridade, em Freire, o farei a partir dessa obra.

¹²³⁴ FIORI, Ernani Maria. **Textos escolhidos**: educação e política. Porto Alegre: L&PM, 1991, v. 2, p. 52. Ainda FIORI, 1991, p. 56: “O método Paulo Freire não ensina a repetir a palavras [...]. Com a palavra, o homem se faz homem. Ao dizer a sua palavra, pois, o homem assume conscientemente sua essencial condição humana.”

¹²³⁵ LÉVINAS, 2000b, p. 278.

Depois de Paulo Freire, ninguém efetivará com lucidez a responsabilidade por justiça no mundo dispensando a sua obra”.¹²³⁶ Ainda de acordo com Cintra,

Sabemos de Paulo Freire que ‘os sujeitos se encontram para a pronúncia do mundo, para a sua transformação’. E dos homens diz que são ‘seres que estão *sendo*, seres inacabados, inconclusos, *em* e *com* uma realidade, que sendo histórica também, é igualmente inacabada. Aí se encontram as raízes da educação’ (*Pedagogia do oprimido*). A *pronúncia* ou transformação é sempre *inconclusa do mundo*, o que se assemelha ao *discurso Infinito* de Lévinas.¹²³⁷

“Crítico resoluto do neoliberalismo, Freire percebia a possibilidade duma tensão ideológica fundamental situada na capacidade de as pessoas reterem um conceito político para além de uma identidade de consumo construída a partir da lógica de mercado”.¹²³⁸ Ou seja, em Freire, segundo MacLaren, encontra-se uma luta incansável ante “[...] a realidade brutal de que era testemunha, em que os oprimidos viviam sempre como apêndices destacáveis dos sonhos e desejos de outros”.¹²³⁹ Assim sendo, a partir de Freire, abre-se uma perspectiva educativa que vai ao encontro do rosto do outro que é interdito pela atual sociedade de consumo. Trata-se de uma pedagogia, na qual, em sentido levinasiano, vislumbra-se uma cultura ética. Cultura esta em que o eu é despertado para sua vocacioalidade humana, no encontro face a face com o outro.

Diante da exigência ética, encontro-me interpelado pela condição da viúva, do órfão, do pobre, do estrangeiro. Aí está o sentido da utopia levinasiana. Trata-se de uma utopia tocada pela ‘palavra de Deus’ – como mandamento – que se revela no rosto humano¹²⁴⁰ e que aponta a possibilidade de uma humanidade ética.¹²⁴¹ Ali, nessa utopia levinasiana, há uma convergência para o *desejo educativo*, assim expresso pela *Pedagogia do oprimido*: “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam”.¹²⁴² É diante destes que Freire se encontra ‘refém’, no

¹²³⁶ CINTRA, 1998, p. 182.

¹²³⁷ CINTRA, 1998, p. 244.

¹²³⁸ MCLAREN, 1999, p. 23.

¹²³⁹ MCLAREN, 1999, p. 23.

¹²⁴⁰ Cf. LÉVINAS, 1997, p. 284: “Mandamento na nudez e miséria do outro que ordena a responsabilidade pelo outro: além da ontologia. Palavra de Deus. Teologia que não deriva de especulação alguma sobre o além-mundo, de saber algum que transcende o saber. Fenomenologia do rosto: remontar necessário a Deus, que permitirá reconhecer ou recusar a voz que, nas religiões positivas, fala às crianças ou à infância de cada um dentre nós, já leitores do Livro e intérprete da Escritura.”

¹²⁴¹ Ainda LÉVINAS, 1997, p. 296: “Toda a vida de uma nação, para além da formal adição de indivíduos pondo-se *para si*, isto é, habitando sua terra e lutando por ela, por seu lugar, por seu Da-sein, dissimula ou revela – ou pelo menos, deixa entrever – homens que, antes de qualquer empréstimo, têm dívidas, devem dedicar-se ao próximo, são responsáveis – eleitos e únicos – e nesta responsabilidade querem a paz, a justiça e a razão. Utopia!”

¹²⁴² FREIRE, 2005a, p. 23

sentido levinasiano do termo. Por conseguinte, pronuncia-se a utopia do ‘outro mundo possível’ como tarefa a ser levada adiante.

Por isso, venho insistindo, desde a *Pedagogia do oprimido*, que não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens. A utopia implica essa denúncia e esse anúncio, mas não deixa esgotar-se a tensão entre ambos quando da produção do futuro antes anunciado e agora um novo presente. A nova experiência de sonho se instaura, na medida mesma em que a história não se imobiliza, não *morre*. Pelo contrário, continua.¹²⁴³

Ao dedicar sua obra e sua vida ‘aos esfarrapados do mundo’ e aos que com eles se descobrem implicados e responsáveis, Freire testemunhou e anunciou a possibilidade um mundo alicerçado no paradigma de uma autêntica humanização, já em construção. Nesse sentido, trata-se de uma perspectiva pedagógica que se funda no horizonte da ética, tal como defendeu Lévinas. Foi com um olhar de esperança, aliado a uma firme determinação de luta, que Freire procurou assumir com o povo uma dinâmica educativa libertadora. Assim sendo, quando se pretende pensar processos educativos implicados na Ética da Alteridade, levando em conta o atual contexto histórico, em que se observa o embrutecimento de dinâmicas de exclusão do outro, em que as pessoas são tidas como descartáveis pela lógica do lucro capitalista, a pedagogia de Freire emerge como um referencial imprescindível.

Tendo presente todo um contexto social, conforme vimos no quarto capítulo, em que muitos rostos, sobretudo dos jovens, são silenciados em nome de uma sociedade arraigada na lógica do lucro capitalista – perspectiva da totalidade –, cabe a pergunta: o que diz o rosto do outro, em seu silêncio, para a educação, numa perspectiva dialógica? Ora, num contexto em que muitos rostos foram forçadamente silenciados, há um dizer que não tem fala articulada, porém faz ressoar o intermitente dizer ético: “Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores. Pois eu conheço as suas angústias” (Ex 3.7).

A face humana silenciada irrompe como uma epifania do dizer ético que interpela pela minha responsabilidade. É assim que, na *Pedagogia do Oprimido*, ressoa o grito do rosto que teve sua alteridade negada. Há, nesse sentido, uma práxis educativa que assume a condição de proximidade do face a face defendida por Lévinas. Ou seja, a partir do clamor dos ‘esfarrapados’, que tem sua palavra interdita pela lógica de opressão, a educação libertadora tem a prerrogativa em possibilitar que o outro aprenda a dizer a sua palavra, a pronunciar o mundo, transformando-o.

¹²⁴³ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a Pedagogia do oprimido. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003a, p. 90.

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo *pronunciar*. Não é no silêncio que os homens se fazem, mas na palavra, no trabalho, na ação-reflexão.¹²⁴⁴

A palavra que se manifesta como rosto evoca uma relação que é, segundo Lévinas, ‘magistral’.¹²⁴⁵ Então, se em Freire encontramos uma pedagogia que tem como ponto de partida o rosto do oprimido, como preocupação para que este possa articular sua palavra, a condição ética está aí intimamente presente. No fundo, a Pedagogia da Libertação está como que atravessada pela condição ética que Lévinas tanto defendeu. Trata-se de um horizonte ético que o próprio Freire, talvez, não tenha se apercebido.

Ao costurar essa proximidade entre Lévinas e Freire, há um questionamento que surge de forma eminente: se, em Lévinas, o ético antecede o ontológico, como compreender, em Freire, o enunciado que compreende “o homem como um ser inconcluso, consciente de sua inconclusão, e seu permanente movimento de busca do ser mais”?¹²⁴⁶ Em outras palavras, como aproximar a Ética da Alteridade da Pedagogia do Oprimido, à medida que esta apresenta a vocação ontológica – o ser mais – como perspectiva de educação libertadora? Como interpretar essa insistência do ontológico freireano, à luz do pensamento levinasiano?

Em diversos momentos de seus escritos, Freire assinala que a educação libertadora tem como mote desencadear a vocacionalidade ontológica do ser mais humano. Em sua *Pedagogia do oprimido*, por exemplo, expressa que “os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de Ser Mais”.¹²⁴⁷ Por outro lado, não deixa de ser curioso o fato de Freire, em seus últimos escritos, trazer a percepção de que, ao lado da vocação ontológica, a ética universal do ser humano consiste em algo indispensável para a convivência humana. Nas palavras do autor, “falo da ética universal do ser humano da mesma forma como falo de sua vocação ontológica para o ser mais, como falo de sua natureza constituindo-se social e historicamente não como um ‘a priori’ da História”.¹²⁴⁸

Certamente, Freire se pronuncia a partir de uma realidade de rostos que têm sua vida simplesmente descartada. Enquanto intelectual que pensa e propõe uma prática educativa libertadora, Freire assume a luta pela causa do outro analfabeto a quem foi dificultado ou

¹²⁴⁴ FREIRE, 2005a, p. 90. Como sugere CINTRA, 1998, p. 51, o “*mutismo* opõe-se a ‘aprender a dizer a sua palavra’. Equivale à ‘cultura do silêncio’.”

¹²⁴⁵ Cf. LÉVINAS, 2000b, p. 56.

¹²⁴⁶ FREIRE, 2005, p. 83.

¹²⁴⁷ FREIRE, 2005a, p. 59.

¹²⁴⁸ FREIRE, 2000a, p. 20.

negado o direito à própria palavra.¹²⁴⁹ A insistência de Freire pelo que ele chama de humanização, enquanto vocação ontológica – o ser mais – do ser humano, no fundo, expressa que a condição humana se constrói enquanto concretude da vida.

Tendo presente o que já foi dito sobre a Pedagogia do Oprimido, fica claro que o cerne da obra de Freire está no fato de sua pedagogia permitir que o rosto do injustiçado pronuncie sua palavra. De certa forma, enquanto ‘refêm’ daqueles que tiveram sua palavra interdita, Freire assumiu a condição ética defendida por Lévinas. Expressando isso em linguagem bíblica, em Lévinas, a Ética da Alteridade se constitui na pergunta: ‘Caim, onde está teu irmão?’; em Freire, a Pedagogia do Oprimido aponta a resposta: está no rosto dos ‘esfarrapados do mundo e dos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam’.¹²⁵⁰

Ignorar as situações de indignância, de pobreza, de falta de condições materiais mínimas para viver dignamente significa distorcer a existência humana, a qual para viver necessita, concretamente, de boa sopa, de ar, de luz, de espetáculos, de descanso. Não levar em conta isso, significa apelar para uma retórica que incide na injustiça. Significa abandonar o outro a própria sorte. O rosto do outro que sofre a dor da fome não é representação, ideia. “O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração”.¹²⁵¹ Aliás, a sensibilidade ética implica nessa responsabilidade, em denunciar a estruturas injustas que impedem que o pão chegue à boca do faminto e, do mesmo modo, interditam a palavra do outro.

Na medida em que Lévinas declara que “o comer [...] é plácido e simples, ele realiza plenamente a sinceridade de sua intenção: o homem que come é o mais justo dos homens”,¹²⁵² o ‘ser mais’ de Freire tem, ali, seu reconhecimento. Dito isso de outra forma, diante da fome do outro, seja fome de comida ou de palavra, o ‘ser mais’ freireano encontra eco em Lévinas, quando este declara que “perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede

¹²⁴⁹ Cf. FREIRE, 2002, p. 22: “Ninguém é analfabeto por eleição, mas como consequência das condições objetivas em que se encontra. Em certas circunstâncias, ‘o analfabeto é o homem que não necessita ler, em outras, é aquele ou aquela a quem foi negado o direito de ler. Em ambos os casos, não há eleição. O primeiro vive numa cultura cuja comunicação e cuja memória são auditivas, se não em termos totais, em termos preponderantes. Neste caso, a palavra escrita não tem significação. [...] No segundo caso, o analfabeto é aquele ou aquela que ‘participando’ de uma cultura letrada, não teve a oportunidade de alfabetizar-se.”

¹²⁵⁰ Cf. FREIRE, 2005a, p. 23.

¹²⁵¹ LÉVINAS, 2000b, p. 119.

¹²⁵² LÉVINAS, 1998a, p. 48. Diante do sujeito que come e ‘bebe seu copo de aguardente’, cf. LÉVINAS, 1998a, p. 49-50, “chamá-lo de cotidiano e condená-lo como não-autêntico significa desconhecer a sinceridade da fome e da sede. Significa, sob o pretexto de salvar a dignidade do homem, comprometida pelas coisas, fechar os olhos às mentiras de um idealismo capitalista e às evasões na eloquência e no ópio que ele propõe. A grande força da filosofia marxista – que parte do homem econômico – reside em seu poder de evitar radicalmente a hipocrisia do sermão”.

objetivamente”.¹²⁵³ Freire assume essa responsabilidade ética, possibilitando que o outro desenvolva sua vocacionalidade à humanização. Daí sua insistência:

É importante insistir em que, ao falar do ‘ser mais’ ou da humanização como vocação ontológica do ser humano, não estou caindo em nenhuma posição fundamentalista, de resto, sempre conservadora. Daí que insista também em que esta ‘vocação’, em lugar do ser algo *a priori* da história é, pelo contrário, algo que se vem constituindo na história.¹²⁵⁴

A epifania do próximo é antes de tudo uma convocação de minha sensibilidade, um pedido de acolhida para que o outro possa manifestar-se em sua humanidade. A Ética da Alteridade encontra eco na Pedagogia do Oprimido, sobretudo quando esta defende “a ruptura radical com o colonialismo e a recusa igualmente radical ao neocolonialismo”¹²⁵⁵ – neocolonialismo que, em termos levinasianos, pode-se traduzir na linguagem da ontologia da totalidade – e aponta para uma práxis educativa que comporta a utopia do sonho possível, em que cada rosto humano é bem-vindo.

6.6 A educação bancária: uma ‘escola’ da interdição do outro

Cinco adolescentes mataram hoje, barbaramente, um índio pataxó, que dormia tranquilo, numa estação de ônibus, em Brasília. Disseram à polícia que estavam brincando. Que coisa estranha. Brincando de matar. Tocaram fogo no corpo do índio como quem queima uma inutilidade. Um trapo imprestável. Para sua crueldade e seu gosto da morte, o índio não era um *tu* ou um *ele*. Era *aquilo*, *aquela coisa ali*. Uma espécie de *sombra* inferior no mundo. Inferior e incômoda, incômoda e ofensiva. [...] Que coisa estranha, brincar de matar índio, de matar gente. Fico a pensar aqui, mergulhado no abismo de uma profunda perplexidade, espantado diante da perversidade intolerável desses moços *desgentificando-se*, no ambiente em que *decreceram* em lugar de *crescer*.¹²⁵⁶

Foi essa a indignação manifesta por Freire diante do bárbaro assassinato de Galdino Jesus dos Santos, o índio pataxó, ocorrido em abril de 1997, em Brasília. Assim como tantos outros acontecimentos semelhantes, o assassinato do índio pataxó denota, em seu lado mais cruel, o significado de uma educação aspergida pela totalidade ontológica ou, em linguagem freireana, uma educação bancária, a qual produz a cegueira da indiferença, da insensibilidade, da negação do outro. Freire não utiliza os conceitos levinasianos. Todavia, é possível indicar proximidade, pois, Freire assume a responsabilidade ética pela condição do rosto dos

¹²⁵³ LÉVINAS, 2000b, p. 179.

¹²⁵⁴ FREIRE, 2000a, p. 99.

¹²⁵⁵ FREIRE, 2003a, p. 178.

¹²⁵⁶ FREIRE, 2000b, p. 65-66.

‘esfarrapados do mundo’, isto é, por aqueles que têm sua vida, dignidade e palavra interditas pela lógica da totalidade.

É nesse sentido que percebo proximidade entre a denúncia freireana em relação à educação bancária e o olhar crítico levinasiano relativo à ontologia da totalidade. Na educação bancária, há a interdição do outro. Trata-se de uma prática educativa que nega a dimensão da alteridade e ‘desgentifica’ o humano. A concepção bancária é uma educação excludente, opressora, antidialógica, alienante. Em sua palavra de indignação, diante da forma como foi morto o índio Galdino, Freire apontou:

É possível que, na infância, esses malvados adolescentes tenham brincado, felizes e risonhos, de estrangular pintinhos, de atear fogo no rabo de gatos pachorrentos só para vê-los aos pulos e ouvir seus miados desesperados, e se tenham também divertido esmigalhando botões de rosa nos jardins públicos com a mesma desenvoltura com que rasgavam, com afiados canivetes, os tampos das mesas de sua escola. E isso tudo com a possível complacência quando não com o estímulo irresponsável de seus pais.¹²⁵⁷

Diante de fatos como esse da brutal morte do índio Galdino, pode-se sinalizar o significado de um processo educativo que produz relações de dominação, indiferença, injustiça, de aniquilação do outro. Com efeito, é o que desponta na educação bancária ou tradicional que se processa principalmente na relação pais-filhos, professores-estudantes. Na educação tradicional, o educador fala, disserta e o educando, docilmente, ouve. É uma linguagem que não consegue gerar vida. A educação dissertativa é vazia de significado, apenas sonoridade. Portanto, não tem força transformadora. A palavra é propriedade de quem se pensa dono do saber: o educador. Ao educando, mantido em sua passividade por uma rígida disciplina, cabe receber inquestionavelmente, tudo aquilo que lhe é narrado.

A narração, de que o educador é o sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em ‘vasilhas’, em recipientes a serem ‘enchidos’ pelo educador. Quanto mais vá ‘enchendo’ os recipientes com seus ‘depósitos’, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente ‘encher’, tanto melhores educandos serão.¹²⁵⁸

Na terminologia freireana, a educação quando baseada na prática meramente narrativa é bancária. De fato, como numa instituição financeira, na qual se realizam depósitos, na educação bancária ocorre algo semelhante: “[...] a educação se torna um ato de depositar, em que os educandos são os depositários e o educador o depositante”.¹²⁵⁹ O educador que assume

¹²⁵⁷ FREIRE, 2000b, p. 65.

¹²⁵⁸ FREIRE, 2005a, p. 66.

¹²⁵⁹ FREIRE, 2005a, p. 66. A educação bancária, enquanto expressão da ontologia da totalidade, não recepciona o outro em sua alteridade. Cf. DUSSEL, 1977b, p. 130-131, trata-se de uma práxis educativa que se coaduna ao ensino maiêutico. No dizer de Dussel, “na ontologia da Totalidade (grega ou moderna), a dialética do ensino

a postura bancária não consegue ver a educação e o conhecimento como processos de busca. É um educador que se mantém numa rigidez tal que não consegue reconhecer no educando um sujeito capaz de produzir conhecimento. Ele, o educador, é o que sabe, enquanto o outro, o educando, é o que nada sabe. No fundo, na educação bancária, a alteridade não é percebida enquanto dimensão educativa.

A educação bancária é, portanto, uma pedagogia que dissemina a cultura do silêncio. O educando ‘aprende’ a não dizer a própria palavra. A educação bancária é caracteristicamente antidialógica. É uma prática educacional que não proporciona o autêntico encontro face a face, pois não há diálogo, apenas monólogo. Em diversas ocasiões, Freire reitera o caráter desumano da concepção antidialógica. Os que defendem uma prática antidialógica têm o desejo de continuar dominando e, para isso, buscam conquistar, dividir, manipular e invadir culturalmente.

A *conquista* revela a ânsia do dominador em querer subjugar o outro ao seu poder. A conquista reduz o outro a um mero objeto manipulável, retirando-lhe o direito de dizer a sua palavra. E para conquistar, o opressor utiliza-se de inúmeros estratagemas que vão desde as mais explícitas às mais camufladas. A antialogicidade, enquanto característica inerente à ação opressora, é maquiada por pseudoconcepções de mundo que os oprimidos vão introjetando. E essa introjeção, que é conquista, acontece mediante propagandas muito bem organizadas e apresentadas, ou melhor, depositadas pelos chamados meios de comunicação de massa.¹²⁶⁰ Segundo Freire:

Já as elites dominadoras da velha Roma falavam na necessidade de dar ‘pão e circo’ às massas para conquistá-las, amaciando-as, com a intenção de assegurar a sua paz. As elites dominadoras de hoje, como as de todos os tempos, continuam precisando da conquista como uma espécie de ‘pecado original’, com ‘pão e circo’ ou sem eles. Os conteúdos e os métodos da conquista variam historicamente, o que não varia, enquanto houver elite dominadora, é esta ânsia necrófila de oprimir.¹²⁶¹

pode resumir-se assim (especialmente em Platão): o mestre, o filósofo, o político ou o pai, que compreende o discípulo (o filho) como ‘o Mesmo’, deve produzir-se no educando, a recordação do esquecido, invisível; recordação que faz com que ‘o Mesmo’ adquira atualidade para o conhecer presente. [...] A Alteridade, ‘o Outro’ como mestre, aparentemente nada tem a fazer no processo (tudo isso teoricamente, porque na práxis o mestre grego e o moderno transmitiam com férreo sistema disciplinar a tradição histórica de seus respectivos mundos sem respeito pelo Outro: o discípulo como Outro).”

¹²⁶⁰ Cf. CAMBI, 1999, p. 631: “Desde a imprensa de massa (jornais políticos, jornais esportivos, mimeógrafos, quadrinhos etc.) até o cinema, desde o rádio até o disco e a televisão, foi posto em movimento um processo de produção de mitos e de visões do mundo que alimentou a fantasia das massas e vinculou suas ideias e comportamentos. Os *mass media* foram verdadeiros e próprios educadores, informais, até ocultos, mas educadores de primeiro plano, que se tornaram potentíssimos através do meio televisivo que revoluciona a percepção e a conceitualização [...], agindo em profundidade já desde e sobretudo na infância, deixando a marca da mentalidade coletiva [...]”

¹²⁶¹ FREIRE, 2005a, p. 160.

Provocar a *divisão* do povo é outra característica da ação antidialógica. Quanto mais dividido o povo estiver, mais fácil de dominá-lo.¹²⁶² Ações que conduzem a qualquer tipo de organização, de associação, etc. são proclamadas como perigosas. E como normalmente ocorre, também a divisão é feita de forma camuflada. É o que acontece, como lembra Freire, quando lideranças são levadas, por ingenuidade, a uma visão *focalista*, isto é, parcial, dos problemas, dificultando, assim, uma visão mais global do que realmente está acontecendo.

A *manipulação* é a terceira característica que Freire associa à ação antidialógica. Através dessa estratégia os dominadores buscam falsear a realidade e, assim, conformar o povo a seus objetivos. A manipulação encontra espaço, sobretudo, onde não há presença de uma consciência crítica. É o caso, lembra Freire, das regiões mais industrializadas do Brasil, em que a população, gozando de alguns privilégios, acaba introjetando mecanismos opressores. Há uma consciência anestesiada, que mantém as pessoas imersas no desejo burguês do êxito pessoal. Uma típica forma de manipulação se manifesta na ação de lideranças populistas. Mesmo em líderes ditos revolucionários, o populismo é um mecanismo que não respeita o povo como sujeito de sua história.

Uma última característica da ação antidialógica, destacada por Freire, é a chamada *invasão cultural*. Trata-se de uma imposição de determinadas concepções de mundo circunscritas ao mundo opressor sobre o contexto dos oprimidos. Tal ação, feita de forma branda ou não, “é sempre uma violência ao ser da cultura invadida, que perde sua originalidade ou se vê ameaçado de perdê-la”.¹²⁶³ O propósito da cultura invasora é de tomar conta dos dominados, mantendo-os sob um prisma ingênuo e alienante. Em outras palavras, é impedir que o oprimido possa pensar por si mesmo, tendo voz própria. Freire destaca que uma das táticas da cultura dominante é fazer o oprimido imbuir-se da ideia de que sua cultura é inferior àquela vinda de fora.

Um importante aspecto que Freire comenta no âmbito da invasão cultural, mas que perpassa a concepção antidialógica como um todo, é a maneira como a dominação vai se instalando. A invasão cultural nem sempre se manifesta de forma explícita. Em muitas situações, agentes manipuladores são, na verdade, instrumentos daqueles que de fato mantêm o poder. As instituições, que não são neutras, tendem a expressar o contexto ou a estrutura social circundante. Assim, as relações familiares, entre pais e filhos, acabam, de modo geral, refletindo as características da sociedade circundante. Se no contexto mais geral existe a predominância de relações autoritárias, rígidas, dominadoras, estas acabam,

¹²⁶² Cf. FREIRE, 2005a, p. 160.

¹²⁶³ FREIRE, 2005a, p. 173.

consequentemente, impregnando os lares. “Quanto mais se desenvolvem estas relações de feição autoritária entre pais e filhos, tanto mais vão os filhos, na sua infância, introjetando a autoridade paterna”.¹²⁶⁴

Seguindo a reflexão, Freire dirá que essa maneira de encarar o mundo, construída no seio familiar, prolongar-se-á na experiência da escola. Num sistema educacional onde também predominam relações autoritárias e dominadoras, os educandos acabam solidificando as percepções e as atitudes que foram sendo absorvidas desde sua infância. E o resultado desse processo educativo é a formação de um sujeito que acaba assumindo atitudes antidialógicas.

Cabe aqui lembrar que a educação, como qualquer outra expressão do humano, não é uma realidade neutra. De acordo com Freire, “a realidade social [na qual, a educação também se insere] objetiva, que não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens, também não se transforma por acaso”.¹²⁶⁵ Essa questão da não neutralidade será uma constante em Freire, pois, para ele, a nossa presença no mundo implica escolha e decisão.

Essa insistência foi também a de Lévinas. A neutralidade é um discurso e uma prática que devem ser entendidos na dinâmica da totalidade, em que o outro é reduzido ao primado do mesmo. Como alerta nosso autor, “a neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto [...] é precisamente a sua redução ao Mesmo”.¹²⁶⁶ Trata-se do discurso impessoal que se usa do cinismo para justificar o poder e a tirania do mesmo sobre o outro. Sem meias palavras, Lévinas sentencia: “o discurso impessoal é um discurso necrológico”.¹²⁶⁷

Retomando Freire, o argumento de uma pretensa neutralidade, tanto na educação como em outros âmbitos da sociedade, é falso. No ensaio *O papel educativo das Igrejas na América Latina*, publicado na obra *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, Freire discute a relação Igrejas e educação no contexto latino-americano e afirma enfaticamente: “não podemos aceitar a neutralidade das Igrejas em face da história, assim como a neutralidade da educação”.¹²⁶⁸ A suposta neutralidade, proclamada por ingênuos de diferentes

¹²⁶⁴ FREIRE, 2005a, p. 176.

¹²⁶⁵ FREIRE, 2005a, p. 41.

¹²⁶⁶ LÉVINAS, 2000b, p. 31. E mais adiante, LÉVINAS, 2000b, p. 74, esclarece: “Para a tradição filosófica do Ocidente, toda a relação entre o Mesmo e o Outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Os entes reduzem-se ao Neutro da ideia, do ser, do conceito.”

¹²⁶⁷ LÉVINAS, 1997, p. 49. Nesse mesmo sentido, citando Fromm (*O coração do homem*), Freire também denuncia a lógica opressora como sendo necrófila, pois ela significa amor à morte e não à vida (biofilia). No dizer de FREIRE, 2005a, p. 74-75, “a opressão, que é um controle esmagador, é necrófila. Nutre-se do amor à morte e não do amor à vida. A concepção “bancária”, que a ela serve, também o é. No momento mesmo em que se funda num conceito mecânico, estático, especializado da consciência e em que transforma por isto mesmo, os educandos em recipientes, em quase coisas, não pode esconder sua marca necrófila.”

¹²⁶⁸ FREIRE, 2002, p. 123.

matizes e pelos ‘espertos’ que escondem sua opção real, nada mais é que uma afirmação em favor daqueles que detêm o domínio sobre os menos favorecidos. É a ilusão de que através de discurso, obras humanitárias, assistencialismos seja possível mudar as consciências para depois transformar o mundo. Ilusão que consiste em pressupor “que é possível transformar o coração dos homens e das mulheres, deixando, contudo, virgens, intocadas, as estruturas sociais em que o *coração* não pode ter *saúde*”.¹²⁶⁹

É nesse discurso da pretensa neutralidade que se insere uma concepção educativa tradicional, caracterizada por Freire de bancária. Trata-se de uma prática educativa eminentemente a serviço de uma lógica excludente. Ou como descreve Dussel, trata-se da “ontologia pedagógica vigente na América Latina, [a qual] tem sua fonte numa longa história europeia e norte-americana”.¹²⁷⁰ Quer dizer, “a ontologia pedagógica é dominação porque o filho-discípulo é considerado como um ente no qual se deve depositar conhecimento, atitudes, o Mesmo’ que é mestre ou preceptor”.¹²⁷¹ E numa linguagem explicitamente levinasiana, a educação tradicional ou bancária perfaz o caminho da ontologia da totalidade. Trata-se de uma pedagogia anti-êxodo, na qual o eu se compraz consigo mesmo em detrimento do outro.

6.7 A dialogicidade e o aprender ético

A manifestação do rosto do outro excede à compreensão conceitual. Diante do rosto, o eu é implicado pelo Infinito. Um Infinito que, em linguagem teológica, anuncia o vestígio de Deus. Por mais que eu queira conhecer o outro, a sua originalidade é tal que não tenho como abarcá-lo nos meus esquemas. Isso quer dizer que a intersubjetividade remete para um aquém do compreender que faz do outro um objeto de conhecimento. “Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. [...] Compreender uma pessoa é já falar-lhe”.¹²⁷²

A relação ética é a possibilidade de criar um mundo em comum, isto é, o mundo do conhecimento, mediante a linguagem. No dizer de Lévinas, “falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se oferece à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum”.¹²⁷³ Se, por um lado, o rosto do outro surge como um mestre que me ensina, pondo-me em questão na minha autossuficiência, por outro lado, nesse ensinamento, sou eu que tenho a possibilidade de me abrir, oferecendo um mundo ao outro,

¹²⁶⁹ FREIRE, 2002, p. 124.

¹²⁷⁰ DUSSEL, 1977c, p. 167.

¹²⁷¹ DUSSEL, 1977c, p. 185.

¹²⁷² LEVINAS, 1997, p. 27.

¹²⁷³ LÉVINAS, 2000b, p. 63.

como dom, partilha. É nessa relação que se apresenta o parâmetro do conhecimento que se revela sabedoria do humano.¹²⁷⁴

Com efeito, é aqui que o pensamento levinasiano, remete-nos novamente a Freire, de modo especial quando este, em sua *Pedagogia do oprimido*, afirma que “o diálogo é este encontro entre homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu”.¹²⁷⁵ Ou ainda: “ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”.¹²⁷⁶ E na *Pedagogia da autonomia*, explicitando qual seria a principal tarefa educativa, Freire diz:

Uma das tarefas mais importantes da prática educativo-crítica é propiciar as condições em que os educandos em relação uns com os outros e todos com o professor ou a professora ensaiam a experiência profunda de assumir-se. [...] É a ‘outredade’ do ‘não eu’, ou do tu, que me faz assumir a radicalidade de meu eu.¹²⁷⁷

Para o educador brasileiro, “o diálogo pertence à natureza do ser humano, enquanto ser de comunicação. O diálogo sela o ato de aprender, que nunca é individual, embora tenha uma dimensão individual”.¹²⁷⁸ A pronúncia da palavra verdadeira que é trabalho, é práxis, é transformação do mundo, não pode ser privilégio de algumas pessoas. A palavra autêntica não pode ser pronunciada no isolamento, nem ser proclamada discursivamente *para* os outros. Portanto, é no diálogo *com* as outras pessoas, mediatizadas pelo mundo, numa interação que não se fecha no *eu-tu*, num puro comunitarismo, que a palavra se manifesta autenticamente.

O diálogo não é meramente técnica ou tática para conseguir determinados objetivos, como, por exemplo, conquistar a atenção do educando. O diálogo é uma postura de vida inerente às pessoas que lutam por um processo de humanização. Na *Pedagogia do oprimido* Freire aponta algumas características que estão intimamente implicadas ao processo dialógico. São características sem as quais não seria possível um autêntico diálogo. Em diversos escritos,

¹²⁷⁴ No horizonte da ética, como indica RUIZ, 2006, p. 40, há a “premissa de que o conhecimento, ou seja, o *logos* racional só é sabedoria quando se integra de modo ativo na vida da pessoa. O saber meramente teórico ou acumulativo não passa de simples informação. O saber lógico que organiza o raciocínio capacita para lidar com a técnica e acumula informação, esse saber ainda não é sabedoria. Estabelecer estruturas lógicas, acumular conhecimentos ou habilidades práticas, é importante para a estruturação da subjetividade, porém esses saberes práticos não conseguem definir o ser humano nem devem confundir-se com sabedoria. Só quando a informação e o conhecimento são integrados e saboreados (*sapere*) num estilo de existência, só nesse momento podemos apontar o início da sabedoria e com ela uma aproximação à dimensão histórica da subjetividade”.

¹²⁷⁵ FREIRE, 2005a, p. 91.

¹²⁷⁶ FREIRE, 2005a, p. 79.

¹²⁷⁷ FREIRE, 2000a, p. 46. Cf. MATOS, 2002, p. 37, “por mais competentes que sejamos, enquanto docentes, ensinamos mais com nossa vida. Uma postura de respeito que não se confunde com licenciosidade, de estímulo e apoio que não é assistencialista, de carinho que não é paternalismo. Educadores e educandos precisam experimentar entre si o respeito e o serviço como um valor perene. Nesse sentido é necessário priorizar o relacionamento professor(a)/aluno(a) conferindo-lhe um lugar importante no trabalho pedagógico.”

¹²⁷⁸ FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. **Medo e ousadia**: o cotidiano do professor. 10. ed. São Paulo: Paz e terra. 2003b, p. 14.

como *Medo e ousadia, Pedagogia da autonomia, Professora sim, tia não*, Freire sempre retoma esses elementos constitutivos do diálogo.

O primeiro fundamento da dialogicidade que Freire apresenta, é a *amorosidade*. Sem um sincero amor ao mundo e à humanidade “não é possível a *pronúncia* do mundo, que é um ato de criação e recriação”.¹²⁷⁹ O amor, enquanto fundamento do diálogo, também se constitui no diálogo. Assim, amor e diálogo estão em estreita correlação. Numa relação de dominação e de ausência do diálogo não há autêntico amor, mas “patologia do amor: sadismo em quem domina; masoquismo nos dominados. Amor, não”.¹²⁸⁰

Um importante aspecto imbricado ao amor é a dimensão da *coragem*. Em *Professora sim, tia não*, o educador brasileiro lembra que amorosidade aos educandos e ao próprio ato de ensinar não significa ingenuidade. Um verdadeiro amor não tem medo de encarar as situações de injustiça. Como diz Freire, “é preciso [...] um amor brigão de quem se afirma no direito ou no dever de ter o direito de lutar, de denunciar, de anunciar”.¹²⁸¹

O diálogo não pode ser um ato arrogante. Por isso, Freire fala na *humildade* como outra dimensão imprescindível a um sincero diálogo.¹²⁸² No livro *Professora sim, tia não*, Freire escreve que “a humildade nos ajuda a reconhecer esta coisa óbvia: ninguém sabe tudo; ninguém ignora tudo. Todos sabemos algo; todos ignoramos algo”.¹²⁸³ Da mesma forma, na *Pedagogia da autonomia*, Freire afirma que “o meu respeito de professor à pessoa do educando, à sua curiosidade, à sua timidez, que não devo agravar com procedimentos inibidores exige de mim o cultivo da humildade e da tolerância”.¹²⁸⁴

Outro pressuposto, apontado por Freire na *Pedagogia do oprimido*, para que se estabeleça um autêntico diálogo, é a sincera *fé na humanidade*. “A fé nos homens é um dado *a priori* do diálogo. Por isto, existe antes mesmo de que ele se instale. O homem dialógico

¹²⁷⁹ FREIRE, 2005a, p. 79.

¹²⁸⁰ FREIRE, 2005a, p. 80. De certa forma, a ausência do autêntico diálogo, que implica amorosidade, desemboca no fenômeno denominado *bullying*. Cf. HERNÁNDEZ, José Cervantes. **Tocar os corações**: educar a partir do amor. Porto Alegre: Rede La Salle, 2010, p. 66, o *bullying* “é um fenômeno de acossamento, de perseguição escolar, também conhecido como fustigação escolar, exercido por ‘agressores escolares’, e é uma das formas de maltratar psicológica, verbal e fisicamente, que acontece reiteradamente entre escolares, durante um determinado tempo. Como se entende facilmente, esta prática é uma negação da ternura, e logo, também do amor. Não somente não se movem corações, mas ferem-se corações”.

¹²⁸¹ FREIRE, Paulo. **Professora sim, tia não**: cartas a quem ousa ensinar. 15. ed. São Paulo: Olho d’Água. 2005b, p. 57.

¹²⁸² Cf. FREIRE, 2005a, p. 93: “A auto-suficiência é incompatível com o diálogo. Os homens que não têm humildade ou a perdem, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de *pronúncia* do mundo. Se alguém não é capaz de sentir-se e saber-se tão homem quanto os outros, é que lhe falta ainda muito que caminhar, para chegar ao lugar de encontro com eles. Neste lugar de encontro, não há ignorantes absolutos: há homens que, em comunhão, buscam saber mais.”

¹²⁸³ FREIRE, 2005b, p. 57.

¹²⁸⁴ FREIRE, 2000a, p. 74.

tem fé nos homens antes de encontrar-se frente a frente com eles”.¹²⁸⁵ Entretanto, a fé freireana, como a tolerância, não significa condescendência.

O oposto de manipulação não é *laissez-faire*, nem a negação da responsabilidade que o professor tem na direção da educação. O professor libertador nem manipula, nem lava as mãos da responsabilidade que tem com os alunos. Assume um papel diretivo necessário para educar. Essa diretividade não é uma posição de comando, de ‘faça isso’ ou ‘faça aquilo’, mas uma postura para dirigir um estudo sério sobre algum objeto, pelo qual os alunos reflitam sobre a intimidade de existência do objeto. Chamo esta posição de radical democrática, porque ela almeja a diretividade e a liberdade ao mesmo tempo, sem nenhum autoritarismo do professor e sem licenciosidade dos alunos.¹²⁸⁶

Posição democrática, para Freire, não é deixar os educandos à própria sorte. O educador dialógico, em sua criticidade, tem consciência da capacidade humana de poder fazer, criar, enfim, transformar. Mas também tem consciência que, em situação de alienação, a capacidade humana pode ser tolhida. Assim, “desconfiar dos homens oprimidos, não é, propriamente, desconfiar deles enquanto homens, mas desconfiar do opressor ‘hospedado’ neles”.¹²⁸⁷

Na relação dialógica se estabelece um clima de *confiança*, que é imprescindível para o processo de transformação. Na dialogicidade, os sujeitos, que se encontram numa relação de confiança e de colaboração, pronunciam o mundo. E nesta pronúncia, transformam o mundo. Falando da confiança, Freire diz que ela é consequência do próprio processo dialógico. “A confiança vai fazendo os sujeitos dialógicos cada vez mais companheiros na *pronúncia* do mundo”.¹²⁸⁸ E se isto não ocorrer, é sinal de que as condições *a priori* da dialogicidade, isto é, o amor, a humildade e a fé no humano, falharam. Ou melhor, não aconteceram de fato.

Um falso amor, uma falsa humildade, uma debilitada fé nos homens não podem gerar confiança. A confiança implica o testemunho que um sujeito dá aos outros de suas reais e concretas intenções [...]. Dizer uma coisa e fazer outra, não levando a palavra a sério, não pode ser estímulo à confiança. Falar, por exemplo, em democracia e silenciar o povo é uma farsa. Falar em humanismo e negar os homens é uma mentira.¹²⁸⁹

Já a *esperança*, outra importante característica que, sem a qual, segundo Freire, a cultura dialógica ficaria comprometida, tem a ver com a própria incompletude da condição humana. Um motivo que credita à Pedagogia do Oprimido como uma proposta e uma prática de educação ética, comprometida com a defesa da vida, sendo, portanto, uma resposta diante

¹²⁸⁵ FREIRE, 2005a, p. 93.

¹²⁸⁶ FREIRE; SHOR, p. 203.

¹²⁸⁷ FREIRE, 2005a, p. 194.

¹²⁸⁸ FREIRE, 2005a, p. 94.

¹²⁸⁹ FREIRE, 2005a, p. 94.

de uma cultura individualista do “tô nem aí”, propagada pela sociedade de consumo, é essa dimensão da esperança.¹²⁹⁰ Sem a *esperança*, segundo Freire, a educação dialógica ficaria comprometida. A esperança mantém viva a busca do humano que não se faz no isolamento, mas na comunicação entre as pessoas.

Ao contrário da esperança, que leva ao diálogo inter-humano, está o desespero (desesperança). Este, que é uma espécie de silêncio, demanda recusa do mundo e, por isso, é fuga. “É preciso ficar claro que a desesperança não é maneira de estar sendo natural do ser humano, mas distorção da esperança.”¹²⁹¹ Entretanto, para quem assume o paradigma da libertação, mesmo diante de dificuldades aparentemente intransponíveis, não deixa de lutar pela humanização justamente porque é um sujeito de esperança. Esperança, diz Freire, que não significa cruzar os braços e simplesmente esperar para ver o que acontece. “Movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero”.¹²⁹²

Um outro traço que não pode estar ausente para que haja um verdadeiro diálogo é um *pensar verdadeiro* dos sujeitos dialogantes. É um pensar que percebe a realidade de forma crítica e, por isso, opõe-se ao pensar ingênuo. Não aceita a dicotomia entre o mundo e o humano. Tampouco adota uma visão estática da realidade, pois percebe o mundo circundante e a própria condição humana como realidades processuais que estão em constante transformação. Transformação esta que se dá pela práxis humana.

A aproximação do educador ao educando não tem a pretensão de levar uma mensagem ‘salvadora’, nem a pretensão de impor uma determinada visão de mundo. Em atitude de diálogo, o educador libertador, partindo das situações concretas e da realidade existencial, busca problematizar com os educandos os desafios que lhes dizem respeito. Desafios que exigem respostas tanto ao nível reflexivo como ao nível da ação. Na concepção libertadora, as relações homens-mundo, os temas – que Freire acrescenta a expressão ‘geradores’¹²⁹³ – e o conteúdo programático não são estabelecidos como se fossem discursos a serem proclamados para o povo. Mas, partindo da realidade mediatizadora, educador e educando de forma dialógica estabelecem a caminhada do processo educativo.

Sobre a dimensão dialógica, na perspectiva freireana, muito se poderia ainda dizer. Afinal, toda a proposta de Paulo Freire é perpassada pela dialogicidade. Estou consciente de que, à medida que fui destacando alguns elementos da pedagogia de Freire, particularmente expressos na *Pedagogia do oprimido*, outros aspectos acabaram ficando de fora. No entanto, o

¹²⁹⁰ Cf. FREIRE, 2000a, p. 80.

¹²⁹¹ FREIRE, 2000a, p. 81.

¹²⁹² FREIRE, 2005a, p. 95.

¹²⁹³ Cf. FREIRE, 2005a, p. 101.

diálogo não é apenas mais um aspecto da proposta de Freire. Poderíamos dizer que a dimensão dialógica constitui a própria identidade da pedagogia freireana. Assim, encontrando-nos com o pensamento e obra freireana, o que salta aos olhos é o caráter dialógico da Pedagogia da Libertação.

O processo de humanização, que é libertação, é um caminho que se faz no encontro com a alteridade do outro. Num sentido levinasiano, o mundo que se abre como temática, no diálogo, tem como ponto de partida a interpelação do rosto do outro – linguagem ética. O rosto é como uma pegada ou um vestígio da palavra, antes mesmo de sua pronúncia. Nas palavras de Lévinas, “o rosto como pegada [...] não significa um fenômeno indeterminado; sua ambigüidade não é a indeterminação própria de um noema, senão um convite do um ao outro, à exposição de tal exposição, à expressão da exposição, ao dizer” (tradução própria).¹²⁹⁴

A partir da proposta freireana confirma-se a tese de que a alteridade, enquanto encontro com outrem, é condição do processo de humanização. Assim como Lévinas entendeu que “desumanizados pela delegação dos poderes, os homens buscavam a exaltação do poder e, assim, não só as vítimas estavam desumanizadas, mas também os que comandavam”,¹²⁹⁵ Freire também entendeu que a desumanização não afeta apenas o homem e a mulher vítimas de opressão. Aqueles que vivem do roubo da humanidade alheia, isto é, os opressores, acabam negando sua própria humanidade. “O opressor se desumaniza ao desumanizar o oprimido, não importa que coma bem, que vista bem, que durma bem.”¹²⁹⁶ Daí a decorrência de que o inverso também é verdadeiro: o encontro hospitaleiro com o outro e a outra é a condição de humanização (libertação) que incide tanto no eu opressor como no outro que é oprimido (vítima). É assim que “a pedagogia do oprimido, que busca a restauração da intersubjetividade, se apresenta como pedagogia do Homem”.¹²⁹⁷

A forma como a intersubjetividade foi tratada é uma das marcas que faz da pedagogia freireana uma perspectiva educativa incontornável. Além da dialogicidade, a pedagogia de Freire manifesta a face do outro como critério da práxis educativa. “Freire pensa na educação da vítima no próprio processo histórico, comunitário e real pelo qual deixa de ser vítima”.¹²⁹⁸ O respeito pelo ritmo de cada pessoa bem como uma sensibilidade pelo processo histórico são princípios essenciais para um verdadeiro processo de humanização. E o caminho da

¹²⁹⁴ LÉVINAS, 2003a, p. 158: “*El rostro como huella [...] no significa un fenómeno indeterminado; su ambigüedad no es la indeterminación propia de un noema, sino una invitación del uno al otro, a la exposición de tal exposición, a la expresión de la exposición, al decir.*”

¹²⁹⁵ LÉVINAS, 2003b, p. 77.

¹²⁹⁶ FREIRE, 2003a, p. 99.

¹²⁹⁷ FREIRE, 2000a, p. 45.

¹²⁹⁸ DUSSEL, 2002, p. 435.

humanização, na perspectiva freireana, não é outro senão colocar-se em comunhão com o outro, seja ele educando ou educador.

6.8 A ética como sentido da práxis educativa

A *práxis* é um conceito que articula reflexão e ação, discurso e prática. Embora tenha origem em Aristóteles,¹²⁹⁹ foi com Marx que o conceito de *práxis* revelou, no dizer de Brutscher, “a possibilidade do ser humano agir de forma consciente, pensada, planejada, teorizada, e, por outro lado, a preocupação com a ação prática, com a convicção de que não basta compreender o mundo, mas de que é preciso transformá-lo”.¹³⁰⁰ Como é perceptível na pedagogia de Freire, a *práxis* foi assumida como uma perspectiva epistemológica que diz respeito à condição humana: “mulheres e homens são seres humanos porque se fizeram historicamente seres da *práxis* e, assim, se tornaram capazes e, transformando o mundo, dar significado a ele”.¹³⁰¹

A partir do pensamento dialético marxista, Freire apresenta sua compreensão de *práxis* como “reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos”.¹³⁰² A *práxis* é a condição *sine qua non* de transformação da realidade. É pela condição de sujeito da *práxis* que o ser humano cria o domínio da cultura e da história. “*Práxis* que, sendo reflexão e ação verdadeiramente transformadora da realidade, é fonte de conhecimento reflexivo e criação.”¹³⁰³ Desse modo, entende-se que Freire assume a *práxis* como um conceito chave de seu pensamento educativo.

¹²⁹⁹ CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. 12. ed. São Paulo: Ática, 2002, p. 341: “[...] devemos a Aristóteles a distinção entre saber teórico e saber prático. O saber teórico é o conhecimento de seres e fatos que existem e agem independentemente de nós e sem nossa intervenção ou interferência. Temos conhecimento teórico da Natureza. O saber prático é o conhecimento daquilo que só existe como consequência de nossa ação e, portanto, depende de nós. A ética é um saber prático. O saber prático, por seu turno, distingue-se de acordo com a prática, considerada como *práxis* ou como *técnica*.”

¹³⁰⁰ BRUTSCHER, 2005, p. 51. Na definição de GADOTTI, 2007, p. 110, a *práxis* “é a união que se deve estabelecer entre o que se faz e o que se pensa acerca do que se faz. A reflexão sobre o que fazemos em nosso trabalho diário, com o fim de melhorar tal trabalho, pode-se denominar com o nome de *práxis*. É a união entre a teoria e a prática. Conceito comum no marxismo, que é também chamado de ‘filosofia da *práxis*’, designa a reação do homem às suas condições reais de existência, sua capacidade de inserir-se na produção (*práxis* produtiva) e na transformação da sociedade (*práxis* revolucionária). Para Paulo Freire, *práxis* é ‘a ação e reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo.’”

¹³⁰¹ FREIRE, 2002, p. 157. Ainda FREIRE, 2005a, p. 141: “[...] começaremos reafirmando que os homens são seres da *práxis*. São seres do quefazer, diferentes, por isto mesmo, dos animais, seres do puro fazer. Os animais não “ad-miram” o mundo. Imergem nele. Os homens, pelo contrário, como seres do quefazer, “emergem” dele e, objetivando-o, podem conhecê-la e transformá-la com seu trabalho. [...] Mas, se os homens são seres do quefazer é exatamente porque seu fazer é ação e reflexão. É *práxis*. É transformação do mundo.

¹³⁰² FREIRE, 2005a, p. 42.

¹³⁰³ FREIRE, 2005a, p. 106.

Diante da importância freireana concedida à ideia de práxis, torna-se relevante a pergunta pelo sentido da ética. Sem pretender esgotar o debate, dada a complexidade da temática e considerando os limites deste trabalho, procuro apontar alguns aspectos que possam esclarecer o significado da práxis ética implicado na obra de Freire. E para este estudo, o ponto de partida é a relação entre ética e práxis em Lévinas.

No pensamento levinasiano, é a partir da manifestação do rosto do outro que se abre o caminho da reflexão e da ação. Ou seja, “a ética precede a práxis”.¹³⁰⁴ Neste enunciado de Bucks, se expressa o entendimento de Lévinas sobre a práxis. Sem confundir uma com a outra, Lévinas entende que a contraposição entre teoria e prática, a partir do referencial ético, deixa de ter sentido. “A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a vida real.”¹³⁰⁵

A antecedência ética não significa desconexão com a práxis. Pelo contrário, num de seus comentários talmúdicos, citando Maimônides,¹³⁰⁶ Lévinas explicita: “sabemos [...] que tudo o que se diz de Deus no judaísmo *significa* pela *práxis* humana”.¹³⁰⁷ Em outro momento, referindo-se a Bloch (1885-1977), o autor francês-lituano comenta: “colocar a práxis como condicionamento à verdade é tomar a sério o tempo; é entender por futuro [utopia] o que verdadeiramente não aconteceu e não pré-existe de modo algum [...]”.¹³⁰⁸ A práxis condiz com a contínua realização do tempo da esperança. Uma esperança que não se resigna à angústia, à melancolia, diante do novo, do inusitado. Enfim, na práxis, realiza-se o sentido de uma subjetividade que se abre ao ‘futuro da utopia’, assim descrita por Lévinas:

O futuro da utopia é a esperança de realizar o que não é ainda. Esperança de um sujeito humano ainda estranho a si mesmo, pura facticidade – puro *Dass-sein*; de um sujeito separado, invisível a si mesmo, ainda afastado do lugar onde no ser

¹³⁰⁴ BUCKS, 1997, p. 112.

¹³⁰⁵ LEVINAS, 2000b, p. 16. Cf. BUCKS, 1997, p. 100: “Levinas contesta a ideia tradicional que confere certa prioridade à teoria sobre a prática: é na teoria que, segundo ela, se constitui o sentido. Ele se opõe também à visão mais recente de origem marxista, que procura a origem do sentido na práxis ou numa dependência dialética entre teoria e práxis. Segundo Levinas, a ontologia em si, seja como teoria, seja como prática, é incapaz de instaurar o sentido. A origem do sentido está na transcendência que ocorre na relação ética e precede tanto a teoria como a prática. A ética antecede e condiciona a ontologia.”

¹³⁰⁶ Maimônides viveu na Idade Média, entre 1135 e 1204, em Córdoba, na Espanha Islâmica. Rabino e filósofo, Maimônides ficou conhecido pela sua tentativa em harmonizar a tradição bíblica e o pensamento dos filósofos gregos.

¹³⁰⁷ LÉVINAS, 2003c, p. 33.

¹³⁰⁸ LÉVINAS, 2002a, p. 62. Bloch, filósofo marxista, autor de *O princípio da esperança* (1947; 1959), considerou a esperança como princípio que move cotidianamente as pessoas a realizarem um caminho que não é de resignação, de angústia, de medo, mas de abertura ao futuro – ao novo, ao inesperado –, como possibilidade de realização humana. Realização que se move, dia a dia, pela utopia feita caminho. Segundo LÉVINAS, 2002a, p. 64, “não é a morte que, em Bloch, abre o futuro autêntico [referência a Heidegger]; é em relação ao futuro da utopia que a própria morte deve ser compreendida”.

inacabado ele poderia verdadeiramente *esta-aí* (*Dasein*), mas esperança de um sujeito agindo para o futuro, cuja subjetividade não se identifica, em última instância, com a tensão sobre si – ao cuidado de si da ipseidade – mas com a dedicação a um mundo por vir, mundo a realizar, com a utopia.¹³⁰⁹

No sentido de práxis que Lévinas lê em Bloch, entende-se a singularidade do humano em que se “vislumbra aquele que, ‘mais próximo de sua humanidade’, pode experimentar como veste aquilo que, à primeira vista, parece colocar-se nele como sua pele”.¹³¹⁰ Nessa condição, “o sentido último da subjetividade seria [...] inteiramente extático [maravilhado]. Não pela intencionalidade tomando consciência do ser, mas pela *práxis* que o *produz* e pela qual o sujeito é todo inteiro *obra*”.¹³¹¹ Exprime-se, por esse caminho, o sentido de uma práxis, em que “o egoísmo do Eu, sendo possível exprimir-se assim, é posto às avessas, é revirado como uma veste”.¹³¹² Ou seja, nas palavras de Ruiz, “a existência do ser humano está atravessada pelo poder da vida, sua práxis o humaniza quando ela reconstitui e potencia a vida em todas as suas dimensões”.¹³¹³

No horizonte da ética levinasiana, como demonstra Bucks, “a teoria e a prática, enquanto baseadas na ontologia, são por si mesmas incapazes de instaurar a verdadeira paz, porque tendem a guerra, querendo abolir a diferença do outro”.¹³¹⁴ Assim, nas palavras de Souza, Lévinas se propôs “*construir* a compreensão de que o mundo, a terra, o universo se dão como um imenso ‘palco’, no qual se deve desenrolar um *drama ético* enquanto fundamento da realidade e da teoria pré-original de todo conhecimento possível”.¹³¹⁵ Anterior ao saber, às ações cotidianas, emerge a ética: “neste contato anterior ao saber – nesta obsessão pelo outro homem – pode-se certamente, distinguir a motivação de muitas de nossas tarefas cotidianas e de nossas altas obras científicas e políticas [...]”.¹³¹⁶

Segundo Lévinas, “o que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas”.¹³¹⁷ A ética ensina que o humano é irreduzível a qualquer conceito ou sistema, seja ele político, econômico, religioso, cultural, *educativo*... E a alteridade fornece uma referência para a práxis ética. “A alteridade é um limiar intransponível mas também um horizonte aberto. A vida é o horizonte da prática

¹³⁰⁹ LÉVINAS, 2002a, p. 64.

¹³¹⁰ LÉVINAS, 2002a, p. 65.

¹³¹¹ LÉVINAS, 2002a, p. 65.

¹³¹² LÉVINAS, 2002a, p. 65.

¹³¹³ RUIZ, 2006, p. 150.

¹³¹⁴ BUCKS, 1997, p. 101.

¹³¹⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 206.

¹³¹⁶ LÉVINAS, 1993b, p. 15.

¹³¹⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 181.

humana.”¹³¹⁸ Entende-se que uma práxis desconectada com o sentido do humano, descamba na totalidade que nega o outro. E nessa negação da alteridade, o próprio eu se desumaniza.

Na epifania do outro, há uma interpelação ética, assim indicada por Lévinas: “meu ‘no mundo’ ou ‘meu lugar ao sol’, minha casa não foram usurpação dos lugares que pertencem ao outro homem já por mim oprimido ou reduzido à fome?”¹³¹⁹ Transpondo essa interpelação para o contexto freireano, ela pode ser lida dessa forma: “ninguém pode ser, autenticamente, proibindo que os outros sejam. Esta é uma exigência radical. O ser mais que se busque no individualismo conduz ao *ter mais egoísta*, forma de ser *menos*. De desumanização”.¹³²⁰ Ainda Freire: “os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão”.¹³²¹

Assim sendo, o outro que se apresenta, em Freire, é o rosto do ‘oprimido’, do excluído. Há, ali, uma interpelação. Uma interpelação que não é apenas denúncia, mas o anúncio de um ‘ensino’ que possibilita o ‘restauro’ do humano. O caminho de ‘libertação’ que o oprimido realiza, abre o caminho que humaniza aquele que oprime. Traduzindo isso para a linguagem levinasiana, na manifestação do outro ‘oprimido’, há o anúncio do sentido do humano que toca o ‘mesmo’ – o ‘opressor’. É a “possibilidade do desembriagamento em que o eu, face ao outro, se liberta de si, desperta do sono dogmático”.¹³²² É o anúncio da “transcendência ou despertar que é a própria vida do humano, já inquieta do Infinito”.¹³²³

Diante dessas considerações, é possível indicar que a Pedagogia do Oprimido é uma proposta educativa que se realiza enquanto práxis ética. Entretanto, numa leitura apressa dos textos de Freire, sobretudo de *Pedagogia do oprimido*, esse fundo ético pode não se apresentar de maneira tão evidente. Nesse sentido, a tese de Cintra, intitulada *Paulo Freire: entre o grego e o semita* (1992), é elucidativa. Implicando a ética levinasiana como critério hermenêutico, Cintra demonstra que a pedagogia freireana alimentou seus fundamentos na tensão ‘entre o grego e o semita’.¹³²⁴ Em Freire, “a consciência *política* assume primazia, dialética *reflexão-ação* políticas. A consciência *ética* parece subsumida na *operacionalidade* da razão na história, ao modo da *experiência-hipótese* na ciência moderna”.¹³²⁵

¹³¹⁸ RUIZ, 2006, p. 150.

¹³¹⁹ LÉVINAS, 2002a, p. 231.

¹³²⁰ FREIRE, 2005a, p. 86.

¹³²¹ FREIRE, 2005a, p. 48.

¹³²² LÉVINAS, 1997, p. 124.

¹³²³ LÉVINAS, 1997, p. 127.

¹³²⁴ Cf. CINTRA, 1998, p. 20.

¹³²⁵ CINTRA, 1998, p. 70. O entendimento de que a ética não deve ser dissolvida na dimensão política é uma perspectiva também defendida por MORIN, Edgar. **O método 6: ética**. 3. ed. Porto Alegre: SULINA, 2007a, p.

De certa forma, o próprio Freire não discerniu, a fundo, o significado ético intimamente presente em sua pedagogia. “É ampla em Paulo Freire a denúncia do egoísmo (-ateísmo). Contudo, privilegiando *muito* o político, não privilegia a *fundo* o ético [...]”.¹³²⁶ Daí que “Paulo Freire convergiu na medula, faltando-lhe a oportunidade de discernir entre o *grego* [amor da sabedoria] e o *semita* [sabedoria do amor]”.¹³²⁷ Porém, o decisivo da pedagogia freireana se encontra em sua opção fundamental. Trata-se, com efeito, de uma pedagogia do outro ‘esfarrapado’, ‘oprimido’, ‘excluído’, ‘injustiçado’. É ali que se encontra a perspectiva ética da Pedagogia do Oprimido. Como diz Cintra, “Paulo Freire descobre nos ‘oprimidos’ a ‘utopia da libertação’”.¹³²⁸ Nessa utopia, revela-se uma pedagogia que pulsa o sentido ético, assim traduzido por Fiori: “Paulo Freire é um pensador comprometido com a vida: não pensa ideias, pensa a existência”.¹³²⁹ Portanto, descortina-se uma pedagogia talhada no horizonte ético, em que ecoa a sabedoria do amor – amor a serviço do outro.

Em Freire, a condição ética está entranhada em sua radical opção pedagógica. Uma opção que expressou sua “fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar”.¹³³⁰ Foi essa a fé, proclamada na conclusão do livro *Pedagogia do oprimido*, que perpassou toda a obra de Freire. Trata-se de uma pedagogia que assumiu como ponto de vista “os ‘condenados da Terra’ [Fanon], o dos excluídos”.¹³³¹ Desenvolve-se, na pedagogia freireana, uma práxis educativa intimamente perpassada pela ética. Nos últimos escritos, *Pedagogia da autonomia* (1996) e *Pedagogia da indignação* (póstumo), a questão ética foi explicitada de forma mais incisiva. Com efeito, em sua obra póstuma, Freire deixou dito:

O sonho de um mundo melhor nasce das entranhas de seu contrário. Por isso corremos o risco de tanto idealizarmos o mundo melhor, desgarrando-nos do nosso concreto, quanto o de, demasiado ‘aderidos’ ao mundo concreto, submergirmos no imobilismo fatalista. Ambas posições são alienadas. A posição crítica é a em que, tomando distância epistemológica da concretude em que estou, com o que a conheço melhor, descubro que a única forma dela sair está na concretização do sonho, então,

80: “não se pode aceitar a dissolução da ética na política, que se torna então puro cinismo; não se pode sonhar com uma política serva da ética. a complementariedade dialógica entre a ética e a política comporta a dificuldade, a incerteza e, às vezes, a contradição.”

¹³²⁶ CINTRA, 1998, p. 107.

¹³²⁷ CINTRA, 1998, p. 250.

¹³²⁸ CINTRA, 1998, p. 193. Ainda CINTRA, 1998, p. 204: “Muito aforístico, particularmente em *Pedagogia do oprimido*, Paulo Freire cativa com esperança, para toda humanidade, colocada nos oprimidos: ‘Se a situação opressora gera uma totalidade desumanizada, que atinge aos que oprimem e aos oprimidos, não vai caber aos primeiros, que se encontram desumanizados pelo só motivo de oprimir, mas aos segundos, gerar de seu ser menos a busca do Ser Mais de todos’[cf. FREIRE, 2005a, p. 37]. Isso é muito semita e lembra os ‘pobres’ de IAHWEH [...]”.

¹³²⁹ FIORI, 1991, p. 52.

¹³³⁰ FREIRE, 2005a, p. 213.

¹³³¹ FREIRE, 2000a, p. 16.

nova concretude. Por isso aceitar o sonho do mundo melhor e a ele aderir é aceitar entrar no processo de criá-lo. Processo de luta profundamente ancorado na ética.¹³³²

Na Pedagogia do Oprimido, educar não é encher – depositar – os educandos de conteúdos. Tampouco significa instrumentalizar a relação face a face. E educar também não significa promover o individualismo, a manha, a competição, a alienação. A abertura ao outro exprime a experiência fundante do sujeito que se abre para a possibilidade do aprender. “Testemunhar a abertura aos outros, a disponibilidade curiosa à vida, a seus desafios, são saberes necessários à prática educativa”.¹³³³ É assim que, fundada na opção pelo outro ‘esfarrapado’, a Pedagogia do Oprimido exprime a ‘razão ética’ como sentido da práxis educativa.

6.9 A sabedoria do amor: ‘o face a face pedagógico’

A ética aqui defendida não é um tratado nem um código de comportamento para serem seguidos no âmbito da educação. Poder-se-ia cair na tentação de inferir, a partir da Ética da Alteridade, preceitos ou regras de conduta que empapariam discursos moralizantes. Aliás, hoje em dia, proliferam em diversos meios corporativos – empresariais, políticos, científicos e, também, educativos – os ditos códigos de ética. Vale aqui o alerta levinasiano, quando escreve que “a moral, com efeito, tem uma má reputação. Costuma-se confundi-la com moralismo. Ao que se tem de essencial na ética se perde frequentemente nesse moralismo reduzido a um conjunto de obrigações particulares” (tradução própria).¹³³⁴ Afirmativamente, a ética levinasiana quer indicar um sentido para a vida que se abre incondicionalmente para o outro. “No mais profundo do pensamento se articula o ‘pelo outro’; dito de outro modo, a bondade, o amor ao outro mais espiritual que a ciência” (tradução própria).¹³³⁵

Em Lévinas, a ética não assume uma perspectiva programática. Daí que a tarefa de pensar suas decorrências, inclusive educativas, cabe a nós. Aliás, uma tarefa nada fácil. Importante lembrar que todo o esforço levinasiano foi o de explicitar o sentido da ética. E esse sentido remete ao rosto do outro como interpelação: “serei eu o guardião de meu irmão?”¹³³⁶; e súplica: “o ‘tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto”.¹³³⁷ Ou dito de outro modo: ‘ama ao

¹³³² FREIRE, 2000b, p. 133.

¹³³³ FREIRE, 2000a, p. 153.

¹³³⁴ LÉVINAS, 2006a, p. 193: “*La moral, en efecto, tiene una mala prensa. Suele confundirse con el moralismo. Lo que hay de esencial en la ética se pierde frecuentemente en ese moralismo reducido a un conjunto de obligaciones particulares.*”

¹³³⁵ LÉVINAS, 2006a, p. 193: “*En lo más profundo del pensamiento se articula el ‘por el otro’; dicho de otro modo, la bondad, el amor al otro más espiritual que la ciencia.*”

¹³³⁶ LÉVINAS, 2003b, p. 190.

¹³³⁷ LÉVINAS, 2000a, p. 80.

próximo [à viúva, ao órfão, ao estrangeiro, ao maltrapilho] como a ti mesmo’. Trata-se de uma interpelação e súplica que remetem à sabedoria do amor: ‘eis-me aqui, envia-me!’.

O encontro com o outro, como ensino ético, é anterior ao diálogo do tipo socrático. Neste, supõe-se “já seres decididos ao discurso e, por consequência, seres que aceitaram as suas regras, ao passo que o ensino [ético] leva ao discurso lógico sem retórica, sem bajulação nem sedução e, por isso, sem violência e mantendo a interioridade de quem acolhe”.¹³³⁸ O diálogo, para Lévinas, não tem a intencionalidade do retorno ao mesmo, mas à infinita abertura ao outro. No diálogo ético, de acordo com Poirié, “eu me torno um signo para o outro, eu sou chamado, uma vez mais de-posto de minha soberana potência, uma vez mais para com-outrem, sem re-pouso, na obrigação de responder *ao e pelo* outro”.¹³³⁹

No dizer de Lévinas, “o rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso.”¹³⁴⁰ Desse modo, encontrar o outro educando não é encontrar um conceito, uma ideia, mas uma face que me interpela. A simples manifestação do rosto já indica uma expressão, uma palavra que ensina. Trata-se de um ensinamento que solicita minha atenção, pede-me amparo, acolhida. Esse é o apelo que, a partir de um olhar educativo, emana do rosto do educando como o outro que interpela minha condição de educador.

O Outro se apresenta a mim como mestre, significando um mundo em comum, não se oferece a um saber objetivo; está pela sua presença em sociedade comigo. [...] A as-sociação, o acolhimento do mestre, é o seu sentido oposto [da liberdade tida como absoluta]: nela o exercício da minha liberdade é posto em questão.¹³⁴¹

O outro educando é um rosto que ensina. Diante desse outro, o eu educador é convocado a ter uma atitude de abertura e acolhida. Trata-se de perceber o outro educando como meu mestre. Assim, a relação com o outro, o educando, não é alérgica e não se converte numa educação meramente maiêutica ou impositiva, mas é ocasião de abertura ao ensino que vem do outro. A educação ética é justamente esse movimento de se abrir ao encontro do educando sem a pretensão de aniquilá-lo, isto é, de dominá-lo, de convencê-lo das minhas verdades através de artimanhas, enfim, de reduzi-lo à condição de subalterno. A partir de Lévinas, essa foi a interpretação de Meirieu:

¹³³⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 162.

¹³³⁹ POIRIE, 2007, p. 23.

¹³⁴⁰ LÉVINAS, 2000b, p. 53.

¹³⁴¹ LEVINAS, 2000b, p. 86.

Ir a seu encontro e não aniquilá-lo: pois nisso está em jogo a própria ética... quando a resistência do outro não me remete ao poder que me caberia exercer sobre ele, mas ao que ele deve exercer sobre mim. Quando não procuro quebrar a resistência do aluno, mas quebrar em mim aquilo que suscita tal resistência... a nuance poderá parecer insignificante: na realidade ela é essencial.¹³⁴²

Trazendo para o contexto da reflexão desta tese, enquanto expressão ética, a educação assume a possibilidade de uma interpelação para o êxodo, a partir da qual se vislumbra o movimento do eu que aprende com o outro. E educar para o encontro como o outro significa ensinar a possibilidade de uma nova racionalidade: a racionalidade da sensibilidade ética, alicerçada na sabedoria do amor. Uma educação ao mesmo tempo crítica, por isso questionadora da auto-suficiência do eu, e hospitaleira ao outro.

Se no sentido ético podemos entender que o outro, enquanto educando, também é um mestre que interpela a mim, enquanto educador, e que a educação se faz, como diz Freire, pelo “respeito aos saberes do educando”,¹³⁴³ então, minha atitude educativa deve ser primeiramente aquela que aprende com o outro. A ética é justamente essa atitude de abertura ao educando, como intenção primeira de quem acolhe e não aniquila, não domina, não controla, não oprime, enfim, não fecha a possibilidade do encontro com o outro.

De acordo com Meirieu, “a ética é, de fato, o que me remete à minha responsabilidade própria, à maneira como sou capaz de oferecer ao outro a possibilidade de um encontro, a felicidade de compreensão e a alegria do saber”.¹³⁴⁴ Assim, “uma escola que inventa uma infinidade de dispositivos e acaba perdendo de vista o face a face pedagógico”,¹³⁴⁵ presta-se para uma educação que manipula, cerceando o encontro ético. Trata-se de uma pedagogia inumana – pedagogia do poder totalitário – que se faz surda ao apelo do outro:

[...] posso decidir fazer-me de surdo a esse apelo, ignorar essa demanda de uma relação ética que rompa com a indiferença dominante; posso esquivar-me, esconder-me, fechar-me em minhas certezas intelectuais, debruçar-me sobre minhas funções e prosseguir meu ‘ensino’ com uma serenidade mais ou menos afetada. Que importa, então, o que se passa ao meu redor: que meus alunos escapem da aula, organizem sabiamente uma vida social da qual sou excluído ou manifestem violentamente seu sentido de não estar entre eles. A exortação disciplinar não terá muitos resultados, e eu me agarrarei à minha aula como uma tábua de salvação, simplesmente para não fazer má figura em uma situação que já não domino mais, porém da qual me recuso igualmente a tirar conseqüências para mim mesmo.¹³⁴⁶

No fundo, a pedagogia bancária, denunciada por Freire, consiste no que Lévinas critica na tradição da maiêutica, a qual se adéqua à cultura da imanência e perfaz o

¹³⁴² MEIRIEU, 2002, p. 78.

¹³⁴³ FREIRE, 2000a, p. 33.

¹³⁴⁴ MEIRIEU, 2002, p. 78.

¹³⁴⁵ MEIRIEU, 2006, p. 33.

¹³⁴⁶ MEIRIEU, 2002, p. 78.

imperialismo do mesmo. O sentido da originalidade humana está nessa abertura hospitaleira do eu para com o outro. O ensinamento, que é possibilitado pela mestria do outro, faz-me mais humano. Outrem se apresenta a mim enquanto mestre, possibilitando o despertar ético. “É apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo. Não é que a minha existência se constitua no pensamento dos outros. Uma existência dita objetiva [...] pela qual eu conto na universalidade, no Estado, na história, na totalidade, não me exprime, mas dissimula-me”.¹³⁴⁷ Para Lévinas, o sentido que me faz mais humano está na relação que se abre para o outro:

O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso [‘eis-me aqui’], exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta [...], gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à realidade última.¹³⁴⁸

Não obstante aos diversos caminhos educativos que se abriram ao longo da história da cultura greco-ocidental, muitos deles, sobretudo, a partir da modernidade, trazendo o anseio por uma educação humanista¹³⁴⁹, constata-se que a dominação pedagógica persistiu. No fundo, a face do outro educando permaneceu interdita pela imposição de um eu educador. Essa foi a denúncia de Freire quando apontou para o que ele chamou de ‘educação bancária’. Porém, como quebrar essa lógica? Serão suficientes os discursos e as práticas conscientizadoras? Se a própria sensibilidade do humano – dimensão da ética – não for tocada pela face do outro, então, não se estará insistindo na trilha da afirmação do eu? Ora, a percepção de Lévinas de pensar a condição humana a partir da ética, é, de certa forma, confirmada por Maturana e Varela quando, a partir de bases biológicas, pronunciam:

Todo ato humano ocorre na linguagem. Toda ação na linguagem produz o mundo que se cria com os outros, no ato de convivência que dá origem ao humano. Por isso, toda ação humana tem sentido ético. Essa lição do humano ao humano é, em última instância, o fundamento de toda ética como reflexão sobre a legitimidade da presença do outro.¹³⁵⁰

Ou seja, para Matura e Varela, o que dá sentido à vida é essa compreensão de que o humano está em constante processo de abertura ética e aprendizagem com o outro.

¹³⁴⁷ LÉVINAS, 2000b, p. 160.

¹³⁴⁸ LÉVINAS, 2000b, p. 160.

¹³⁴⁹ Cf. MEIRIEU, p. 2002, p. 65: “Para quem descobrisse hoje a maior parte do que se considera como os grandes textos pedagógicos dos dois últimos séculos, uma primeira constatação se imporia: da *Carta de Stans* [Pestalozzi] a *Crianças livres de Summerhill*, do sistema *preventivo para a educação da juventude*, de Don Bosco, ao *Poema pedagógico*, de Makarenko, das obras de Montessori às de Freinet, predomina a mesma impressão: todos esses textos são marcados pela revolta e pela denúncia; todos se rebelam contra o fato de as crianças, em seu conjunto, serem submetidas a um tratamento degradante, de sua juventude ser solapada por educadores inconscientes e de serem preparadas para a submissão, e até mesmo para a humilhação, para o resto da vida, pela educação que receberam.”

¹³⁵⁰ MATURANA; VARELA, 2001, p. 269.

Desconsiderar isso seria desconhecer a própria originalidade da condição humana que, ainda conforme Maturana e Varela, é significada na dimensão do *amor*. Dada a riqueza de seu conteúdo, transcrevo na íntegra o que os autores referidos perceberam:

[...] o amor ou, se não quisermos usar uma palavra tão forte, *a aceitação do outro junto a nós* na convivência, é o fundamento biológico do fenômeno social. Sem amor, sem aceitação do outro junto a nós, não há socialização, e sem esta não há humanidade. Qualquer coisa que destrua ou limite a aceitação do outro, desde a competição até a posse da verdade, passando pela certeza ideológica, destrói ou limita o acontecimento do fenômeno social. Portanto, destrói também o ser humano, porque elimina o processo biológico que o gera. Não nos enganemos. Não estamos moralizando nem fazendo aqui uma prédica do amor. Só estamos destacando o fato de biologicamente, sem amor, sem aceitação do outro, não há fenômeno social. Se ainda se convive assim vive-se hipocritamente, na indiferença ou na negação ativa. Descartar o amor como fundamento biológico do social, bem como as implicações éticas dessa dinâmica, seria desconhecer tudo o que nossa história de seres vivos de mais de três bilhões e meio de anos nos diz e legou. Não prestar atenção ao fato de que todo conhecer é um fazer, não perceber a *identidade entre ação e conhecimento*, não ver que todo ato humano, ao construir um mundo na linguagem, tem um caráter ético porque ocorre no domínio social – tudo isso é igual a não permitir-se ver que as maçãs caem para baixo.¹³⁵¹

Do mesmo modo, Morin, em suas palavras conclusivas de *O método*, ao expressar a ética como fundamento do humano, a qual se revela no princípio do amor, implica uma perspectiva de fé, isto é, da *fé ética* como condição de uma racionalidade resistente à crueldade e à barbárie e, ao mesmo tempo, portadora da realização humana. Para esse autor, “a fé ética é o amor. Mas é um dever ético proteger a racionalidade no coração do amor. A relação amor/racionalidade deve ser em *yin yang*, um sempre ligado ao outro e sempre contendo em si o outro no seu estado original”.¹³⁵²

Se a aceitação do outro é um princípio que fundamenta a condição humana e, de certa forma, a vida como um todo, então, pensar a educação como provocação ao encontro ético implica em considerar que muitos pressupostos educativos precisam ser repensados. Por exemplo, não basta insistir numa educação para a autonomia ou para a liberdade se isso significar competição, solipsismo, isolamento, afirmação e tirania do eu. Definitivamente, não somos mônadas. “O meu isolamento fica socialmente desaprovado pela existência do/a outro/a. É a existência dos demais que me transpõe ao mundo relacional, no qual as mônadas ficam abolidas”.¹³⁵³

¹³⁵¹ MATURANA; VARELA, 2001, p. 269. Ainda MATURANA, 2002, p. 72: “a preocupação ética, como preocupação com as consequências que nossas ações têm sobre o outro, é um fenômeno que tem a ver com a aceitação do outro e pertence ao domínio do amor. Por isso a preocupação ética nunca ultrapassa o domínio social no qual ela surge. [...] A ética não tem um fundamento racional, mas sim emocional”.

¹³⁵² MORIN, 2007a, p. 202.

¹³⁵³ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 258.

Com Lévinas, a partir de sua *Ética da Alteridade*, entende-se que a heteronomia, enquanto responsabilidade pelo outro, é a condição de possibilidade para que o eu chegue à liberdade e à autonomia.¹³⁵⁴ E extrapolando a relação inter-humana em que Lévinas tanto insistiu, não é fora de propósito considerar que a interpelação ética se abre para a face do outro que toca à *'teia da vida'*¹³⁵⁵ como um todo. Compreender que nossa singela vida humana está em conexão com a vida do universo significa, em última instância, entender que em cada face da criação há o vestígio do Inaudito. Como escreveu sabiamente Assmann, “uma sociedade onde caibam todos só será possível num mundo no qual caibam muitos mundos”. Daí a tarefa educativa que se anuncia: “a educação se confronta com essa apaixonante tarefa: formar seres humanos para os quais a criatividade e a ternura sejam necessidades vivenciais e elementos definidores dos sonhos de felicidade individual e social”.¹³⁵⁶ Pensar a relação com cada outro que participa da *'teia da vida'*, apresenta-se como um desafio a ser investigado e que, de certa forma, o próprio pensamento levinasiano apenas deixou entreaberto. Quiçá, esteja aí uma questão a ser levada adiante numa outra ocasião.

6.10 Educar para o desejo ético – a *civilização do amor* como esperança

Educar a sensibilidade humana para o desejo ético, como encontro inter-humano em que as pessoas possam acolher-se dignamente, isto é, como gente que se respeitem enquanto tal, demanda uma educação que toque os corações. Nessa perspectiva, Lévinas tem muito a nos ensinar. “O aprofundamento filosófico do desafio, que a face do/a outro/a representa para a própria constituição dos fundamentos éticos, passa necessariamente por Emmanuel Lévinas, principalmente por sua aguda explicitação do tema da sensibilidade solidária radical”.¹³⁵⁷

A ética pode ser significada como desejo do eu para o outro. Desejo como descoberta de que se é infinitamente responsável pelo outro. “É isto o desejo: queimar de um fogo

¹³⁵⁴ Cf. SIDEKUM, 2002, p. 45: “É na dimensão ética a partir da experiência da heteronomia que se implicará a afirmação da subjetividade a partir da irrupção interpelativa da alteridade do outro ser humano. A fundamentação da ética a partir da experiência da heteronomia é o tema da discussão da filosofia de Emmanuel Levinas, em sua crítica ao pensamento ocidental, e tem repercussão como princípio transparadigmático na filosofia e teologia da libertação, bem como na fundamentação para a nova ordem social.”

¹³⁵⁵ Cf. CAPRA, 2001, p. 230. Se por um lado, a *Ética da Alteridade* se oferece como um consistente crivo para pensar as questões relativas à ecologia e à Natureza, por outro lado, convém considerar que Lévinas não aborda tais questões de forma direta. Nesse sentido, PELIZZOLI, 2007b, p. 109, observa que “ocorre até uma certa omissão, e quando não uma visão ‘antropocêntrica’ (ou ‘subjetivocêntrica’, ou ‘intersubjetivocêntrica’) que não assimila modos de relação com o ambiente vivo como propalado hoje na Ecologia como movimento e corrente de pensamento.”

¹³⁵⁶ ASSMANN, 2007, p. 29.

¹³⁵⁷ ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 238.

diverso que o da necessidade, que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa.”¹³⁵⁸ No desejo, abre-se a relação com o Infinito como preocupação pelo bem do outro – bondade. A ética indica a responsabilidade do eu pelo outro. Em linguagem educativa, pode-se traduzir no desejo do educador que acolhe a interpelação do outro educando. A ética pode ser entendida ainda como a sensibilidade de quem se preocupa pelo outro. Trata-se, numa expressão de Meirieu, de uma “solicitude pedagógica”,¹³⁵⁹ em que, enquanto educador, deixo-me tocar pelo rosto do educando.

Ora, no atual contexto de uma sociedade impregnada pela dinâmica consumista, em que impera a lógica do descartável, da competição, da indiferença, há o desejo confundido e reduzido à condição da necessidade.¹³⁶⁰ O desejo, então, nesse caso, não significa desejo pelo encontro ou pela felicidade do outro. Mas é um desejo, como observou Leloup, que não se abre à plenitude do Infinito, que se detém obcecadamente aos próprios ídolos – os bezerras de ouro de nossa época: “é tão grande a necessidade do homem em fabricar deuses que lhe sejam semelhantes e que o tranquilizem; ainda durante muito tempo, haveremos de erigir homens ou mulheres como ídolos que nos poupem de pensar por nós próprios [...]”¹³⁶¹

Nos antípodas do sujeito e da subjetividade constituídas a partir da afirmação do eu ontológico, isto é, de um eu educado na percepção de que o outro ou o diferente devem estar a serviço do ser do mesmo, Lévinas propõe o resgate de um sujeito e de uma subjetividade implicados no cuidado que acolhe e intercede pelo bem do outro. Esse cuidado pelo outro não é algo secundário, mas o sentido primeiro do humano. Trata-se do cuidado que rompe a frieza ou a indiferença de um eu entrincheirado na armadura ontológica. É na relação inter-humana firmada na acolhida ao outro que se anuncia, no dizer levinasiano, a santidade do humano. “[...] a preocupação pelo outro acima do cuidado de si. É isto que denomino ‘santidade’.

¹³⁵⁸ LÉVINAS, 1993b, p. 53.

¹³⁵⁹ Cf. MEIRIEU, 2002, p. 70: “A ‘solicitude’ deve ser entendida aqui em toda a complexidade do termo: ela se insere em fundo de inquietude, beira o tormento, manifesta-se pela preocupação assumida pelo futuro do outro tanto quanto pela vontade de estimulá-lo e agir ele mesmo, a se pôr em movimento e a decidir sua própria trajetória. A ‘solicitude’ é, ao mesmo tempo, a preocupação com sua parte de responsabilidade no destino do outro e o estímulo para que ele também tome parte de seu destino. É o fato de ser ‘tocado’, afetado pelo outro, tomado de compaixão em relação a ele e de querer, simultaneamente, interpelá-lo para que ele próprio se conduza.”

¹³⁶⁰ Além de trazer presente o que discuti no quarto capítulo desta tese, destaco ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 183: “Quando o consumo passa a ser um dos critérios fundamentais na construção da identidade e ocupa um lugar importante no processo de comunicação social, ele passa a ser um dos ordenadores fundamentais do desejo na sociedade. Pois nenhuma sociedade ou grupo social suportam demasiada irrupção errática dos desejos, nem a conseguinte incerteza de significados. O desejo de reconhecimento pelo outro no confronto econômico necessita de estruturas nas quais se pense e ordene aquilo que desejamos. [...] Se o consumo é a medida de uma vida bem-sucedida, então nenhuma quantidade de aquisições e sensações emocionantes têm qualquer chance de trazer a satisfação de manter-se ao nível dos padrões exigidos.”

¹³⁶¹ LELOUP, Jean-Yves. **Carência e plenitude:** elementos para uma memória do essencial. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 151.

Nossa humanidade consiste em poder reconhecer esta preeminência do outro” (tradução própria).¹³⁶² Nesse caminho da santidade, como tivemos oportunidade de refletir no segundo capítulo, quando discutimos a temática do êxodo, esgueira-se o próprio sentido do teológico.

O outro, equanto diferente, estrangeiro, distinto, incomum, apresenta-se a mim frente a frente, sem entremeios. O outro é um próximo assaz próximo. Não é alguém que cruza por mim na multidão. Também não é um conceito, uma ideia, um número no conjunto. O outro é, efetivamente, o próximo que vem a mim solicitando acolhida ou ainda suplicando que não o assassine – daí o mandamento bíblico: “não matarás”. Na perspectiva ética, a relação com o outro é a da confiança, do respeito, e sem indiferença, repulsa ou exclusão.

A aproximação do outro possibilita ao eu colocar em questão e superar dinâmicas de egoísmo, de autossuficiência, que, na cultura ocidental, as pessoas acabaram internalizando no cotidiano da vida. Assim como na *sarça ardente* em que há uma epifania que instiga Moisés a tomar para si a responsabilidade pelo projeto de libertação do povo israelita, o outro toca a sensibilidade do eu como desejo do encontro inter-humano. A manifestação do outro implica um transcender ou um êxodo do eu para o outro. Em sua visita ou partida, o outro mexe comigo, me questiona, me inquieta. Aqui se encontra o sentido último e radical da sabedoria bíblica: o Deus que se faz próximo do povo que clama por justiça, chama a mim para também fazer-me próximo.

A hipertrofia do eu racional implicou na percepção de que o outro seria algo secundário. A afirmação do sujeito autônomo ou do eu racional prescindiria do outro como critério de humanização. Sem negar a racionalidade como singular característica do humano, Lévinas a reflete para além de uma visão totalizadora e unívoca. O eu não é uma realidade insular. Do nascimento à morte, há constantes passagens de outros pela minha vida. E à medida que acontecem as interações com esses outros é que vou me constituindo enquanto eu.

Em cada encontro inter-humano, há sempre um novo (outro) tempo propício para que a esperança se faça realidade. A entrada do rosto do outro possibilita o ensejo de minha própria humanidade na fraternidade. “É a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha absolutamente estranho [...] que constitui o fato original da fraternidade”.¹³⁶³ O reconhecimento da alteridade não significa a anulação do eu. Ao contrário, o encontro com o rosto do outro, possibilita minha própria humanidade. Humanidade esta que se faz sensível pela condição daquele que se apresenta na minha existência.

¹³⁶² LÉVINAS, 2006a, p. 193: “[...] la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que denomino ‘santidad’. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro”.

¹³⁶³ LÉVINAS, 2000b, p. 191.

Educar para o desejo ético significa aprender com o outro que uma das principais aprendizagens da vida é o dom da partilha e que, nessa comunhão, anuncia-se a esperança como vocação do humano que se abre à dimensão do Infinito. É nessa partilha que se incluem as diferentes aprendizagens facultadas pelo mundo da educação. De nada adiantariam todas as ciências se não aprendermos a conviver, a partilhar nosso saber com os outros. Como diz Brandão, se todo conhecimento necessário e vocacionalmente partilhável tornar-se propriedade de alguns, submetido ao mundo do interesse e à lógica do mercado, a vida humana em comunidade estaria comprometida. Por isso,

O caminho de realização do saber, como plena humanização e consagração da experiência humana, como uma fecunda e assumida partilha do mistério da vida. O que o ser humano pode fazer com o bom uso de seu conhecimento é nada menos do que a construção do primado da compreensão, da solidariedade, da justiça, da igualdade e do seu desaguadouro: a partilha da felicidade entre todas as pessoas e todos os povos da terra.¹³⁶⁴

E nesse mesmo sentido em que fala Brandão, a ética levinasiana aponta que é justamente na abertura do eu para o outro, como dom e partilha, que a sabedoria do amor ecoa no mundo de hoje, sobretudo quando nos deparamos com situações de indiferença ao clamor de tantos rostos que sofrem as consequências de uma sociedade excludente. Daí que, conforme expressam Assmann e Mo Sung, educar o desejo humano para o encontro solidário, para além de uma mera educação criticista, é uma tarefa urgente.¹³⁶⁵ Desejar o bem ou a felicidade do outro, como expressão de solidariedade, é a condição que nos faz sermos humanos mais felizes. Educar para o desejo de solidariedade, além de ser uma aposta na criatividade humana, é uma esperança vital.

Diante da afirmação do eu humano a partir da responsabilidade por outrem, “a condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição do humano”.¹³⁶⁶ O sair de mim mesmo para abrir-me ao outro é o movimento que fissa a indiferença que reina em nossa sociedade contemporânea, a qual é herdeira de uma cultura imbricada na totalidade. Daí a proposição de que o rosto do próximo implica numa interpelação educativa que me

¹³⁶⁴ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta a várias mãos**: a experiência da pesquisa no trabalho do educador: saber com o outro. São Paulo: Cortez, 2003, v. 1, p. 20.

¹³⁶⁵ Cf. ASSMANN; MO SUNG, 2000, p. 205: “Precisamos de uma teoria do desejo que inclua, junto à existência de pretensões competitivas, uma radical propensão humana para o encontro e o reconhecimento solidário mútuo. Não somente para criticar – já basta de criticar/denunciar –, mas possibilitar que as pessoas e a própria sociedade possam perceber melhor lampejos de desejos de reconhecimento solidário que iluminam de vez em quando as noites escuras de nossas vidas marcadas pela competitividade e insensibilidade. Pois, sem essas novas concepções de desejo e de ser humano, estes lampejos podem ser interpretados como ameaças que vêm do exterior, do mundo onde habita os/as outro/as, os que não cabem na razão econômica estendida a todos os aspectos da vida. É preciso urgentemente resgatar relações de solidariedade e de cooperação por trás deste predomínio das relações competitivas e confrontativas.”

¹³⁶⁶ LÉVINAS, 2000a, p. 92.

convoca para um movimento de êxodo. Responsabilidade esta a qual Freire, ao seu modo, soube captar enquanto anúncio profético do sonho possível que toca à educação:

Eu agora diria a nós, como educadores e educadoras: ai daqueles e daquelas, entre nós, que pararem com a sua capacidade de sonhar, de investigar a sua coragem de denunciar e de anunciar. Ai daqueles e daquelas que, em lugar de visitar de vez em quando o amanhã, o futuro, pelo profundo engajamento com o hoje, com o aqui e com o agora, ai daqueles e daquelas que em lugar desta viagem constante ao amanhã, se atrelem a um passado de exploração e de rotina.¹³⁶⁷

Foi este o desejo de fundo que perpassou todo o itinerário desta tese, que ora chega ao seu finalmente. Não como um fim derradeiro, que se coagularia no discurso do dito, mas como possibilidade de compartilhar o sonho de que a construção da ‘civilização do amor’¹³⁶⁸ – *sabedoria do amor à serviço da vida* – é palmilhada passo a passo. Então, educar para uma cultura ética, na contramão da cultura arraigada na recusa da Transcendência, na aversão ao diferente, enfim, na interdição do outro, significa testemunhar e ensinar que no ‘eis-me aqui’ do eu para o outro há o sentido da vocacionalidade humana.

Com Lévinas, é preciso afirmar que “a escuta do outro por um [eu], a saída de um [eu] em direção ao outro é a resposta à questão e à prece pré-oracional da fome [de pão e palavra]. É assim que, na fome, a um nível muito humilde, se desenha a transcendência”.¹³⁶⁹ Está aí, nessa dimensão ética ou, num outro termo levinasiano, na ‘santidade’ do eu para o outro, a possibilidade de uma educação transformadora, não apenas reprodutora, da sociedade e que, em última instância, implica a própria teologia:

[...] que a relação ou a não-indiferença para com o outro não consista, para o Outro, em converter-se ao Mesmo, que a religião não seja o momento da ‘economia’ do ser, que o amor não seja apenas um semideus – é certamente também isso que significa a ideia do infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como teologia ou inteligibilidade do transcendente.¹³⁷⁰

Educar para a sensibilidade ética tem seu início na simplicidade do bom-dia, do seja bem-vindo, da ternura do abraço, do eu estou contigo, do sorriso que acolhe, do importar-se com o outro. Está aí o sentido do humano que se oferece ao outro como dom. Assim sendo, que nessa humanidade oferecida ao próximo possa frutificar uma sociedade sensível ao clamor de tantos rostos alijados à própria sorte, excluídos e explorados pela dinâmica da

¹³⁶⁷ FREIRE, Paulo. Educação: o sonho possível. In: BRANDÃO, Carlos (org.). **O educador: vida e morte**. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 101.

¹³⁶⁸ Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). Seção Juventude. **Civilização do amor: tarefa e esperança: orientações para a pastoral da juventude Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 147.

¹³⁶⁹ LÉVINAS, 2003b, p. 186.

¹³⁷⁰ LÉVINAS, 1991, p. 25.

totalidade capitalista de consumo; uma sociedade que seja hospitaleira ao dizer do outro, sobretudo, no dizer dos jovens que trazem em seu grito a inquietude por um mundo diferente daquele que aí está; uma sociedade aberta ao mistério da vida e do Infinito. E que, nessa caminhada, possa a educação, de maneira especial aquela que acontece na escola, ser sementeira de encontros abertos a sempre novas epifanias do Inaudito. Afinal, como diz Blanchot, “todo recém-chegado propõe uma verdade que não se deve pôr porta afora; mas, se a acolhemos, quem sabe até onde ela nos conduzirá?”¹³⁷¹

6.11 Conclusão

O rosto do outro, em sua alteridade, manifesta um inaudito ensinamento que possibilita o ensejo para que o eu se abra hospitaleiramente ao horizonte do Infinito. Trata-se, portanto, do ensinamento ético que não tem a pretensão de retorno. É êxodo. Movimento do eu que sai de si mesmo para ir ao encontro do outro, na ética. A educação, independentemente do espaço em que ela ocorre (escola, família, grupos sociais...), revela-se um instrumento imprescindível para fomentar no coração de cada pessoa a sensibilidade desejosa pelo bem do outro. Porém, é na escola, tal como na *sarça ardente* do Êxodo, que há, por excelência, uma perspectiva educativa para a alteridade.

Na pedagogia freireana, configura-se uma educação que assume a responsabilidade ética pelo rosto dos ‘esfarrapados’. Em Freire, há uma exigência educativa que assume a condição ética na causa do outro – do ‘oprimido’ – que teve sua palavra interdita pela ‘educação bancária’, a qual, em linguagem levinasiana, encontra-se atrelada à dinâmica da totalidade ontológica. Afirmativamente, a Pedagogia do Oprimido assume, na dialogicidade, a perspectiva de uma educação para a alteridade.

A manifestação do outro implica um processo de êxodo. O eu é instigado a sair de seus esquemas para abrir-se hospitaleiramente ao rosto que se manifesta. Significa importar-se pela situação do outro, deixando de lado a indiferença e o comodismo, possibilitando a justiça ao outro. Daí o sentido em apostar numa educação ética que permita aflorar essa sensibilidade hospitaleira, que, no fundo, é a própria condição do humano que acolhe a vida como dom e esperança partilhada. É no encontro inter-humano, face a face, que há o desabrochar de uma cultura ética, e que, em última instância, há a epifania do Infinito – sabedoria do amor – que ecoa a utopia do outro humano em mim.

¹³⁷¹ BLANCHOT, 2007, p. 24.

CONCLUSÃO

Ao retomar o itinerário realizado pelos meandros da obra levinasiana, não é a minha pretensão dizer a última palavra. Fazer isso seria trair ou ignorar o ensinamento que brota de uma obra que foi sendo tecida num constante dizer. De fato, na *Ética da Alteridade*, não se encontra a pretensão de uma nova totalidade. De certa forma, toda conclusão tem o objetivo de dizer o essencial do caminho realizado, apontando os resultados colhidos ao longo do estudo e, enfim, dar um fechamento ao trabalho realizado. Por conseguinte, o desafio que se interpõe é, de fato, narrar o que resultou do encontro com o conceito de alteridade levinasiano para o contexto educativo, sem, contudo, pretender fixar uma verdade unívoca.

Primeiramente procurei explicitar que o conceito de alteridade remete ao sentido do rosto do outro, enquanto interpelação ética. Na perspectiva da alteridade, Lévinas reivindica o estatuto de uma ética primordial, a partir da qual, o rosto do outro se apresenta como urgência de infinita responsabilidade que me diz respeito. Por isso, a alteridade não é apenas mais um conceito que faz parte do rol da história da filosofia, mas se apresenta como uma consistente perspectiva de resposta para muitos dos desafios que envolvem a humanidade atual. Contrastando com o pensamento tradicional em que preponderou uma postura de marginalização da dimensão da alteridade e uma supervalorização do eu, o pensador francês-lituano implicou um sentido para a alteridade a partir de uma nova perspectiva. Lévinas ressignificou o sentido da alteridade enquanto sentido pleno do humano. O rosto do outro não é um complemento do eu, mas é a condição primeira que dá sentido ao meu ser e à minha subjetividade. A humanidade do eu é possível a partir da humanidade do outro. E essa relação, que se abre para o outro, é uma relação ética.

Para além do livro homônimo, as noções de *totalidade* e *infinito* acompanham o enredo do pensamento levinasiano, demarcando a contraposição entre paradigmas que subscrevem maneiras do pensar e do agir humanos. Toda uma gama de conceitos, sistemas, concepções de vida, que o pensamento tradicional erigiu desde a Grécia antiga, Lévinas contrapõe com a sua óptica da *Ética da Alteridade*. A ética indica que o sentido primeiro da

subjetividade e da intersubjetividade não se fundamenta na ideia de uma ontologia da totalidade (o eu absolutamente implicado no seu ser), mas na relação com o outro. Relação esta que abre para a dimensão do Infinito. É essa relação com o outro que Lévinas apresenta como primado filosófico, o qual se estende para a condição humana como um todo.

O outro não é uma ideia abstrata, mas, concretamente, o próximo que se faz relação face a face comigo, sem entremeios ou representações. Acolher o outro não é uma necessidade pessoal, mas expressão de um constante desejo – desejo que é desejo de Deus em mim – pelo bem do outro. Desejo esse que implica o princípio de justiça. ‘Eis-me aqui!’: palavra que indica a disposição do sujeito ético. Sensibilidade, tempo diacrônico, corporeidade, intimidade, filialidade, maternidade são noções que perfilam pela ética levinasiana e expressam a compreensão de uma subjetividade que se faz hospitalidade.

A proximidade é dom que nasce do rosto humano. E neste rosto há o vestígio Daquele que se faz próximo incondicionalmente. As noções de criação *ex nihilo* e ateísmo denotam rompimento com as estruturas de uma transcendência vivida na dependência e no intimismo. Para além do problema da existência ou não existência de Deus, Lévinas se propôs pensar Deus na concretude da relação inter-humana, isto é, enquanto significado de uma Palavra que vem a mim como interpelação pelo rosto do outro. Não sou eu que penso Deus, mas é Deus que vem à ideia na própria manifestação do próximo que me pede acolhida.

No segundo capítulo, além de aprofundar a dimensão teológica que se entranha no pensamento levinasiano, procurei evidenciar que na perspectiva da alteridade ressoa a sabedoria do êxodo, enquanto interpelação ética que implica o sair de mim mesmo para o outro. Sem relegar a importância do logos grego, a sabedoria mosaico-profética foi o pano de fundo através do qual a via levinasiana foi significada. Com efeito, nesse movimento de uma filosofia, que se deixou conduzir pela sabedoria dos profetas bíblicos, ressoa o teológico.

A pergunta pelo outro foi a questão que instigou Lévinas pelo caminho da ética. Trilhando pelo caminho da filosofia, sua fonte de inspiração, no entanto, não foi propriamente o *amor à sabedoria*, mas a sabedoria que brota da escritura hebraica, isto é, a *sabedoria do amor*. Sabedoria esta que interpela o sujeito pela sua responsabilidade ante o rosto que se manifesta de maneira especial nas feições da viúva, do órfão, do pobre e do estrangeiro. Acolher o rosto do outro é testemunhar a epifania de Deus que, em linguagem bíblica, se revela no mandamento do amor – ‘ama ao próximo como a ti mesmo!’ (cf. Lv 19.18).

No encontro com o rosto do outro, abre-se um sentido existencial que toca a vocação do humano para a proximidade. A ética, enquanto responsabilidade pelo outro, configura uma dinâmica existencial que reporta ao êxodo bíblico. Para além dos fatos que se circunscrevem

no êxodo do povo de Israel, há ali uma perspectiva antropológica que diz respeito ao sentido do humano. O êxodo lembra a experiência de Moisés que, numa leitura de fé, encontrou-se convocado por Deus para interceder pelo povo hebreu que clamava por libertação e, ao lado desse povo, assume a responsabilidade de animar a caminhada libertadora.

Da mesma forma, antes mesmo que me dê conta, outrem já está diante de mim. E por este outro, há a interpelação ética que me concerne. Trata-se de uma interpelação que me põe num movimento de saída, sem a pretensão de retorno. É o sair de mim mesmo para o outro na hospitalidade, na não indiferença e, ao mesmo tempo, sem a intenção da conquista, da dominação, da astúcia. O rosto se oferece ao sujeito como um sentido que extrapola o contexto da visão e da certeza racionais. Ele está para além daquilo que um conceito lógico poderia abarcar e compreender. O êxodo ecoa enquanto caminho de evasão do sujeito que se fez prisioneiro de seu ser. Ensimesmamento que encontrou na ontologia de Heidegger uma formulação perspicaz e que, por isso, motivará Lévinas a empreender um caminho divergente ao do filósofo alemão. A partir da Ética da Alteridade, a epifania do rosto do outro emerge como sentido do humano que me toca de forma intermitente.

No terceiro capítulo, o enfoque da discussão foi a dimensão cultural. A cultura não é uma realidade neutra, mas expressão da maneira como o sujeito, a partir de suas interações, percebe, imagina, significa e constrói a própria vida. Em última instância, tratou-se de perceber ali, no dado cultural, a dimensão educativa. A partir da Ética da Alteridade, emerge uma concepção cultural que é significada a partir do rosto humano. A ética se apresenta como critério de análise das diferentes compreensões e expressões culturais.

Tendo como pano de fundo os conceitos levinasianos de *totalidade e infinito*, a pesquisa foi conduzida pelas tramas culturais que perfazem o *ethos* greco-ocidental e o *ethos* semítico. E para esse estudo, Enrique Dussel, que assumiu o pensamento levinasiano como perspectiva da Ética da Libertação latino-americana, a partir de sua pesquisa sobre a formação tanto da cultura semita como da greco-ocidental (indo-europeia), ofereceu importantes aportes para a compreensão de paradigmas culturais contrastantes.

Na *sabedoria do amor*, caminho da razão semita – ‘ama ao próximo como a ti mesmo!’ –, encontrou-se o significado de uma cultura aberta e hospitaleira à dimensão da alteridade. Em última instância, trata-se de uma sabedoria presente na originalidade da mensagem judaico-cristã e que se oferece como dom à humanidade. Por outro lado, no modelo de racionalidade greco-ocidental, o *amor à sabedoria* – ‘conhece-te a ti mesmo’ –, implicou-se a ontologia da totalidade. Nesse modelo de racionalidade, que foi celebrado e respaldado por filósofos como Aristóteles, a afirmação do eu significou na idealização do

homem grego (europeu), isto é, masculino, branco e adulto. Daí o porquê da negação do outro que se expressa no rosto da mulher, do estrangeiro, do negro, do indígena, da criança, do jovem.

A razão – ‘tentação do saber’ –, por si só, não se constitui no sentido do humano. Aliás, foi em nome da razão ou, então, apesar de todas as promessas da razão iluminista, que o século XX ficou marcado por duas guerras mundiais, pelo holocausto, pela bomba atômica, por genocídios, pela exploração da natureza, enfim, do desprezo do humano pelo humano. Para além da razão do ser (ontologia), isto é, de uma racionalidade tornada absoluta e que pervaga pela ciência, pela técnica, pela economia etc., Lévinas proclama o sentido do humano que se expressa na sensibilidade ética. Ou seja, na Ética da Alteridade encontra-se o sentido que perscruta por uma humanização libertadora. A partir da ética, a própria liberdade se constitui na assunção da responsabilidade para com o próximo. Trata-se de uma liberdade tecida pelo caminho da *sabedoria do amor a serviço do outro*.

No quarto capítulo, a indagação pelo outro, ante a sociedade contemporânea que se caracteriza pela cultura de consumo capitalista, levou-nos ao encontro com o rosto da juventude. Num intuito didático e tendo como inspiração o singelo texto levinasiano *A juventude*, publicado em *Humanismo do outro homem*, procurei, a partir desse recorte, demonstrar que vivemos hoje uma realidade de explícita negação do outro. Em Lévinas, o protesto da juventude diante das injustiças expressa o dizer ético que toca cada sujeito humano. Trata-se de um dizer ético que rompe com a dinâmica do dito ontológico. A juventude não se reduz a um momento de passagem da infância para a idade adulta. Em sua irreverência – os ‘cabelos longos’ –, há um dizer que anuncia o sentido do humano.

A pergunta pelo lugar dos jovens, enquanto alteridade, na sociedade de consumo, implicou na percepção de que vivemos um momento histórico que denota uma gritante interdição do outro. Interdito esse que não é apenas em relação às gerações mais jovens. De fato, são os pobres, os marginalizados, os desempregados, enfim, os considerados descartáveis e economicamente ‘inúteis’ – os ‘consumidores falhos’ de Bauman – pela sociedade de mercado.

No contexto de uma sociedade que se pauta pela dinâmica consumista, sobressai-se uma permanente negação do rosto ‘das juventudes’. Se, por um lado, o rosto da juventude não é acolhido em sua alteridade, em contrapartida, a dinâmica mercadológica é bastante ágil para cooptar a força juvenil. A ‘rebelia’ da juventude é canalizada para a efervescência do consumo. Por fim, não obstante ao contexto de uma cultura de interdição do outro, ressoa o grito ou a ‘teimosia’ da juventude como possibilidade de um dizer ético.

O quinto capítulo consistiu, de forma mais explícita, na tarefa de problematizar a educação a partir do conceito de alteridade. De fato, a alteridade se revelou num consistente crivo para analisar o pensamento e a cultura ocidental, ocidentalidade essa que se compreendeu detentora de uma razão privilegiada e firmada ao redor do paradigma do Mesmo. E nesse sentido, a alteridade se apresentou como uma consistente referência para discutir o tema educativo. Diante do contexto de uma sociedade firmada sobre alicerces da lógica egocêntrica, em que a cultura capitalista de consumo prima pelo lucro acima das pessoas e, conseqüentemente, propaga-se a descartabilidade inclusive do humano – daí a realidade do rosto da juventude –, na Ética da Alteridade ressoa o clamor da *'sarça ardente'* que implica a educação. O sair de si mesmo para o outro, como responsabilidade ética, passa pela práxis educativa. Trata-se de um sentido educativo permeado pelo desejo do Infinito que se faz proximidade no rosto do outro.

A alteridade, enquanto expressão que remete ao rosto do outro, para além da razão do eu, confluíu na ética como sentido do humano. Por esse caminho, emergiu a *sabedoria do amor a serviço do outro* como horizonte educativo. O pensamento levinasiano conduziu para o sentido de uma educação nutrida na sabedoria dos profetas e, por conseguinte, por uma sabedoria forjada ao redor da dinâmica de vida que se processa pela via exodal. Educar para a vida é, em última instância, educar para a sensibilidade ética, à relação face a face, à hospitalidade, à não-indiferença.

Para além da maiêutica, o rosto do outro surge como uma interpelação educativa que me diz respeito. Acolher o outro, significa acolher um ensinamento ético. Ora, a cultura ocidental foi preeminentemente orquestrada sob a 'batuta' da ontologia. Nessa 'sinfonia', também a educação se encontrou implicada. O significado do 'conhece-te a ti mesmo', mais do que um simples *slogan* délfico, expressa o paradigma da forma como a humanidade aprendeu a compreender a ela mesma e ao mundo circundante. A leitura dos textos levinasianos tornou explícito que a maiêutica socrática, em última instância, traduz a lógica da afirmação do mesmo sobre o outro. O ensino maiêutico se mostrou incogruente para pensar uma educação que prime pela relação ética. A pergunta pelo conceito de alteridade levinasiano é, também, no contexto educativo, indagar-se pelo rosto do outro enquanto um mestre que possibilita minha humanidade, uma humanidade que se constitui na hospitalidade, na abertura ética. Eis o primeiro ensinamento que emerge da sabedoria do rosto.

Por fim, no último capítulo, ainda repercutindo a ética levinasiana no âmbito educativo, levei adiante a compreensão de que ao redor do êxodo há uma perspectiva pedagógica. A concepção ontológica do humano – o humano como 'pastor' do ser – revela

uma dinâmica incrustada no eterno retorno do mesmo. Daí o significado da maiêutica. A superação dessa dinâmica é justamente a possibilidade introduzida pela sabedoria do êxodo. A manifestação do outro suscita a interpelação ética que diz respeito a mim. Ou seja, o abrir-se hospitaleiramente ao outro significa um movimento educativo eminentemente ético.

A narrativa bíblica do Êxodo conta que Moisés estava apascentando o rebanho de seu sogro. Levava uma vida relativamente cômoda. Porém, sua vida toma outro rumo a partir da enigmática epifania de Deus, na *sarça ardente*. Moisés empenha sua vida em função do projeto de libertação do povo de Israel. Transpondo essa narrativa para o contexto educativo, encontramos esse tempo-lugar especial – a *sarça ardente* – na escola. É certo que a educação extrapola os muros da escola. Porém, é na escola que o educando tem a ímpar oportunidade de sair do seu próprio mundo, dando-se conta da presença do outro, do diferente, que esse outro não pensa da mesma forma que ela, assim por diante. Anterior ao currículo e de outras questões que implicam a organização da escola, há a beleza do encontro inter-humano.

Ao pensar a escola, enquanto possibilidade de uma educação para a alteridade, não significa ser indiferente aos problemas que ali se fazem presentes. A escola se insere num determinado contexto social. A aposta na escola como espaço de educação para a alteridade solicita pensar em seus pressupostos pedagógicos. E nessa tarefa, a interlocução com o pensamento educativo de Freire se revelou profícuo. Em sua *Pedagogia do Oprimido*, há uma proposta educativa que assume a condição ética pela causa dos ‘esfarrapados do mundo’. Ou seja, em sentido levinasiano, pode-se inferir que há, em Freire, uma proposta educativa que assume a responsabilidade pelo rosto do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro.

A principal tarefa assumida por Lévinas foi encontrar o sentido da ética. Mesmo que tenha ancorado sua reflexão a partir da concreta manifestação do rosto do outro, é preciso considerar que Lévinas não se ateve tanto a pensar no como a ética pode ser vivida, na prática. De certa forma, cabe a nós, a tarefa em interpretar e traduzir o profundo ensinamento ético para o nosso cotidiano. Então, a partir de e, ao mesmo tempo, para além de Lévinas, há o desafio de promover, nos diferentes espaços educativos, sobretudo na escola, o despertar da sensibilidade ética do eu para o outro. Sensibilidade esta que diz respeito ao rosto humano, mas também em relação a cada outro que integra a ‘*teia da vida*’.

E ao mencionar a ‘teia da vida’, implico a questão da ecologia como um importante desdobramento que se abre como tarefa a ser aprofundada. De certa forma, na obra levinasiana, a preocupação ecológica permaneceu marginalizada, embora sua perspectiva ética aponte para essa questão. No atual contexto de mundo, torna-se imprescindível considerar a ecologia como uma questão eminentemente ética.

A construção de novas relações humanas que evocam a sensibilidade pré-originária da subjetividade e a hospitalidade como fundamento da intersubjetividade, traz a possibilidade de pensar também em novas relações do ser humano para com a alteridade da Vida como um todo. Falar em ecologia é articular a reflexão sobre o modo como percebemos e agimos em relação ao mundo ou à casa em que vivemos, habitamos com os demais seres vivos. O resgate da dignidade humana passa pela relação que o ser humano estabelece para com a dimensão ecológica. A ética não é apenas uma reflexão, um princípio formal, mas a ‘seiva’ que nutre o sentido da práxis humana e que, por isso, sustenta as relações que se expressam também na dimensão da ecologia. E por esse viés da ética levinasiana, abrem-se questões e interfaces que se conectam com diversos autores contemporâneos, como Capra, Maturana, Morin, Boff, dentre outros, que têm contribuído para a reflexão de uma ética ecológica.

A ênfase ao pensamento ético de Lévinas, neste trabalho, ofereceu ocasião para demonstrar que o resgate da experiência originária do rosto do outro, como relação face a face, é condição para uma educação libertadora. Esse enfoque educativo, no entanto, não esgota as possibilidades de discussão que podem ser tecidas a partir e para além do arcabouço ético levinasiano. A partir da ética, cabe a pergunta pela relação entre alteridade e ecologia e, inclusive, pelas decorrências educativas. Trata-se, com efeito, de uma tarefa que deverá ser levada adiante.

Por fim, uma última consideração a ser destacada consiste nesse desejo pessoal de que o encontro com o pensamento levinasiano, sob a óptica da alteridade, possa frutificar na esperança de que vale a pena continuar lutando por uma educação que palmilhe pela utopia do humano. Utopia essa que se traduz na diária tarefa de comungar por uma educação alicerçada na sabedoria do amor. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo!* É essa possibilidade de apostar na beleza do humano, apesar de seus paradoxos, que a educação emerge como um dizer ético que o mundo ainda tem jeito. E assim, nas palavras de Dostoievski, “que nossos olhos batam no rosto de uma criança, que nossos olhos se deslumbrem diante do nascer do sol, que se abaixem para ver como a erva nasce! Isso não chega para dar a felicidade? E se nossos olhos dão de chofre com uns olhos que nos amam?!¹³⁷²

¹³⁷² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **O idiota**. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 611.

REFERÊNCIAS

De Emmanuel Lévinas

- LÉVINAS, Emmanuel. **A l'heure des nations**. Paris: Les éditions de minuit, 1988. 214 p.
- _____. **Altérité et transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995. 182 p.
- _____. **Da existência ao existente**. Campina: Papyrus, 1998a. 119 p.
- _____. **De Deus que vem a ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002a. 238 p.
- _____. **De l'oblitération** (entretien avec F. Armengaud). Paris: La Différence, 1990. 64 p.
- _____. **De l'évasion**. Montpellier : Fata Morgana, 1982. 158 p.
- _____. **De otro modo que ser: o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 2003a. 269 p.
- _____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998b. 288 p.
- _____. **Deus, a morte e o tempo**. Coimbra: Almedina, 2003b. 258 p.
- _____. **Difficile liberté: essais sur le judaïsme**. Paris: Albin Michel, 1976. 412 p.
- _____. **Difícil libertad**. Buenos Aires: Lilmod, 2004. 331 p.
- _____. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001a. 204 p.
- _____. **El tiempo y el otro**. Barcelona: Paidós, 1993a. 139 p.
- _____. **Entre nós: ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis, Vozes, 1997. 302 p.
- _____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000a. 119 p.
- _____. **Ethique comme philosophie premiere**. Paris: Payot e Shores, 1998. 118 p.
- _____. **Hors sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987. 220 p.
- _____. **Humanismo do outro homem**. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1993b. 109 p.
- _____. **La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura**. Madrid: Trotta, 2001b. 125 p.
- _____. **La teoría fenomenológica de la intuición**. Salamanca: Sígueme, 2004b. 222 p.
- _____. **Los imprevistos de la historia**. Salamanca: Sígueme, 2006a. 206 p.
- _____. **Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos**. Buenos Aires: Lilmod, 2006b. 294 p.
- _____. **Noms propres**. Paris: Le livre de poche, 1987. 158 p.

- _____. **Novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b. 110p.
- _____. **Quatro leituras talmúdicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003c. 176 p.
- _____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Payot e Shores, 1997. 109 p.
- _____. **Sur Maurice Blanchot**. Montpellier: Fata Morgana, 1975. 80 p.
- _____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000b. 287 p.
- _____. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. 4. ed. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 284p.
- _____. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1991. 53 p.

Sobre Emmanuel Lévinas

- ALLIANCE ISRAELITE UNIVERSELLE (AIU). **Présentation**. Disponível em: <<http://www.aiu.org>>; acesso em: 09 jan. 2010.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: UESB, 2009. 244 p.
- ATTERTON, Peter (org.). **The Emmanuel Levinas Web Page**. Disponível em: <<http://www.levinas.sdsu.edu/index.htm>>; acesso em: 08 dez. 2009.
- BACCARINI, Emilio. Emmanuel Lévinas: dizer Deus 'outramente'. In: Gibellini, R.; PENZO, G. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola. p. 421-433.
- BERGO, Bettina. Emmanuel Levinas. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford, mar. 2007. Documento disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/levinas>>; acesso em: 3 jan. 2010.
- BUCKS, René. **A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 1997. 220 p.
- CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; DALMÁS, Ângela. **Ética, Educação e Direitos Humanos: estudos em Emmanuel Levinas**. Passo Fundo: IFIBE, 2008. 213 p.
- CEBEL. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/ffch/filosofia/pos/cebel/index.html>>; acesso em: 08 dez. 2009.
- CHALIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. 185 p.
- COSTA, Márcio Luiz. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000. 239 p.
- CRITCHELEY, Simon. Emmanuel Lévinas: un inventario dispar. In: CHICO, David Pérez; RAMOS, Moisés Barroso (orgs.). **Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas**. Madrid: Trotta. 2004, p. 315-329.
- _____. Introdução a Emmanuel Lévinas. In: LOBO, Rafael Haddock. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006. p. 13-20.
- _____. Introducción a Levinas. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Buenos Aires: Lilmod, 2004. p. 11-41.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004. 142 p.
- _____. **A escritura e a diferença**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. 436 p.

DUSSEL, Enrique. 'Lo político' en Lévinas (hacia una filosofía política 'crítica'). In: CHICO, David Pérez; RAMOS, Moisés Barroso (orgs.). **Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas**. Madrid: Trota, 2004. p. 271-294.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. 219 p.

_____. Distância e proximidade: Levinas e a hermenêutica. **Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, 1. sem. 2000. p. 53-68.

_____ et al. (orgs.). **Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 382 p.

_____. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007. 158 p.

_____. Levinas e a busca do autêntico. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 2, jun. 2000b. p. 185-194.

_____; FARIAS, André Brayer; Souza, Ricardo Timm (orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. 411 p.

GOLDSTEIN, Thérèse apud HANSEL, Georges. Le témoignage de Thérèse Goldstein. Assistante d'Emmanuel Levinas. **Colloque un siècle avec Levinas: Un humanisme pour l'avenir**, Centre Communautaire de Paris, jan. 2006. Disponível em: <http://ghansel.free.fr/Therese_Goldstein.html>; acesso em: 09 jan. 2010.

GUEDES, Edson C. **Alteridade e diálogo: uma meta-arqueologia da educação a partir de Emmanuel Lévinas e Paulo Freire**. 2007, 210 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

INSTITUT D'ETUDES LEVINASSIENNES. Disponível em: <<http://www.levinas.fr>>; acesso em: 08 dez. 2009.

LOBO, Rafael Haddock. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006. 165 p.

HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007. 232 p.

KUIAVA, Evaldo A. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas**. Caxias do Sul: EDUCS, 2003. 233 p.

MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 311 p.

MENEZES, Magali de Mendes. **O dizer: um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo**. 2005. 288 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PUCRS, Porto Alegre, 2005.

_____. A trama do corpo e da palavra em um dizer que se faz feminino. In: FABRI, Marcelo; FARIAS, André Brayer; Souza, Ricardo Timm (orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 227-258.

MIRANDA, José V. A. **Ética da alteridade e educação**. 2008, 188 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2008.

PANSARELLI, Daniel; PIZA, Suze de Oliveira. Para uma ética concreta: considerações a partir de Dussel e Levinas. In: SIDEKUM (org.), Antonio. **Interpelação ética**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003. p. 211-224.

PELIZZOLI, Marcelo L. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 116 p.

_____(org.). **Bioética como novo paradigma**: por um novo modelo biomédico e biotecnológico. Petrópolis: Vozes, 2007a. 164 p.

_____. **Correntes da ética ambiental**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007b. 191 p.

_____. Husserl, Heidegger e Levinas: da (im)possibilidade da (inter)subjetividade. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, jun. 1999. p. 327-352.

_____. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. 248 p.

_____. O sujeito: paixão e *páthos* – quando o excesso de alteridade habita o sujeito. In: FABRI, Marcelo et al. (orgs.). **Éticas em diálogo**: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 337-363.

PIVATTO, Pergentino S. A ética de Lévinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, n. 147, set. 1992. p. 325-363.

_____. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 48, n. 2, jun. 2003a. p. 187-195.

_____. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis, Vozes, 2002. p. 178-198.

_____. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Lévinas. In: FABRI, Marcelo et al. (orgs.). **Éticas em diálogo**: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003b. p. 111-130.

_____. **Ética: crise e perspectivas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. 264 p.

_____. Ética e alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (org.). **Correntes da ética contemporânea**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-97.

_____. Responsabilidade e culpa em Emmanuel Levinas. In: OLIVEIRA, Nythamar; SOUZA, Ricardo Timm. **Fenomenologia hoje**: existência, ser e sentido no limiar do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 299-317.

PLÜSS, David. Emmanuel Lévinas: pensador do messiânico. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 36, n. 153, 2006. p. 565-582.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007. 162 p.

PUTNAM, Hilary. Levinas y el judaísmo. In: LEVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Buenos Aires: Lilmod, 2004. p. 43-77.

RABINOVICH, Silvana. Introdução. In: COSTA, Márcio Luiz. **Lévinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 09-18.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo Ribeiro. **Sabedoria de amar**: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005. 335 p.

_____. **Sabedoria da paz**: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008. 517 p.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro *Autrement q'être ou au-delà de l'essence*. Petrópolis: Vozes, 1999. 55 p.

RUIZ, Castor. Emmanuel Levinas, alteridade e alteridades: questões da modernidade e a modernidade em questão. In: FABRI, Marcelo; FARIAS, André Brayer; SOUZA, Ricardo Timm (orgs.). **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 117-148.

SANTANA, Maria A. **A mulher em sua subjetividade no pensamento levinasiano**. Disponível em: <www.pucsp.br/ultimoandar/download/UA_15_artigo_mulher_subjetividade.pdf>. Acesso em: 04 jun. de 2008.

SANTE, Carmine di. **Responsabilidade**: o eu – para – o outro. São Paulo: Paulus, 2005. 118p.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. 247 p.

SCHAEFER, Gerard (org.). **Espacethique**: Emmanuel Levinas. Disponível em: <<http://espacethique.free.fr>>; acesso em: 08 dez. 2009.

SIDEKUM, Antonio. **Ética e alteridade**: a subjetividade ferida. São Leopoldo: Unisinos, 2002. 206 p.

SOUZA, Ricardo Timm de. **As fontes do humanismo latino**: a condição humana no pensamento filosófico contemporâneo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 2 v. 329 p.

_____. Por uma pedagogia da alteridade: repensando a educação com Levinas. In: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; DALMAS, Giovana. **Ética, educação e direitos humanos**: estudo em Emmanuel Levinas. Passo Fundo: IFIBE, 2008. p. 29-40.

_____. Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandez; SOUZA, Ricardo Timm (Orgs.). **Fenomenologia hoje**: existência, ser e sentido no limiar do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 379-414.

_____. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade ética nos século XX. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. 232 p.

_____. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 238 p.

_____. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 183 p.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984. 483 p.

Bibliografia complementar

A **BÍBLIA** de Jerusalém. São Paulo: Paulus. 1989.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

- ABRAMO, Helena Wendel; BRANCO, Pedro Paulo Martoni (orgs.). **Retratos da juventude brasileira**: análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005. p. 369-447.
- ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 190 p.
- _____; Horkheimer, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.
- ALVES, Rubem. **Estórias de quem gosta de ensinar**. Campinas: São Paulo, 2000. 168 p.
- ALTEMEYER JUNIOR, Fernando; LESBAUPIN, Ivo. Os desafios do próximo governo (e os nossos também). **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulus, ano 51, n. 273, jul./ago. 2010. p. 06-12.
- ANTISARI, Dario; REALE, Giovanni. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990-1991. 3 v.
- APPLE, Michael. **Educando à direita**: mercados, padrões, Deus e desigualdade. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 2003. 303 p.
- AQUINO, Luseni; ROCHA, Enid. **Desigualdade social, violência e jovens no Brasil**. Disponível em: <http://www.andi.org.br/direto/artigo_ipea.doc>; acesso em: 20 jun. 2008.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da educação**. 2. ed. São Paulo, 1996. 254 p.
- _____. **História da educação e da pedagogia**: geral e Brasil. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2006. 384 p.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. 348 p.
- ARISTÓTELES. **A política**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1991. 354 p.
- ASSMANN, Hugo. **Crítica à lógica da exclusão**: ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Paulus, 1994. 143 p.
- _____. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: Susin, Luiz Carlos. **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 115-130.
- _____. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 251 p.
- _____; MO SUNG, Jung. **Competência e sensibilidade solidária**: educar para a esperança. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 331 p.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997. 285 p.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. 266 p.
- _____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. 272 p.
- _____. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 210 p.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. 8. ed. Rio de Janeiro, 1991. 1 v. 309 p.
- BIRMAM, Joel. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 417 p.
- BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita**: a experiência limite. São Paulo: Escuta, 2007, v. 2. 295 p.
- BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. 2. ed. Brasília: Letraviva, 2000a. 207 p.
- _____. **Crise**: oportunidade de crescimento. Campinas: Verus, 2002a. 212 p.

- _____. **Ecologia:** grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. 319 p.
- _____. **Ética da vida.** 2ª ed. Brasília: Letraviva, 2000b. 241 p.
- _____. **Experimentar Deus:** a transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002b. 163p.
- _____; FREI BETTO. **Mística e espiritualidade.** 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. 208p.
- _____. **O despertar da águia:** o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2002c. 174 p.
- BORAN, Jorge. **Os desafios pastorais de uma nova era.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. 106 p.
- BRANDÃO, Antonio Carlos; DUARTE, Milton Fernandes. **Movimentos culturais de juventude.** 2. ed. São Paulo: Moderna, 2004. 160 p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pergunta a várias mãos:** a experiência da pesquisa no trabalho do educador: saber com o outro. São Paulo: Cortez, 2003. 1 v. 318 p.
- BRASIL. Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Dispõe sobre Lei de Diretrizes e Bases da Educação do Brasil (LDB).
- BRUTSCHER, Volmir José. **Educação e conhecimento em Paulo Freire.** Passo Fundo: IFIBE, 2005. 184 p.
- BUBER, Martin. **Eu e tu.** 8. ed. São Paulo: Centauro, 2003. 170 p.
- BUZZI, Arcângelo R. **Introdução ao pensar:** o ser, o conhecimento, a linguagem. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 260 p.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia.** São Paulo: UNESP, 1999. 701 p.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida:** uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 2001. 256 p.
- _____. **O ponto de mutação:** a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 2002. 447 p.
- CARMO, Paulo Sérgio do. **Culturas da rebeldia:** a juventude em questão. São Paulo: SENAC, 2001. 279 p.
- CARNEIRO, Moacir Alves. **LDB fácil:** leitura crítico-compreensiva artigo a artigo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 213 p.
- CASALI, Alípio. Para ler Enrique Dussel. In: LAMPE, Armando (org.). **Ética e a filosofia da libertação:** Festschrift Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1995. p.229-262.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). Seção Juventude. **Civilização do amor:** tarefa e esperança: orientações para a pastoral da juventude Latino-Americana. São Paulo: Paulinas, 1997. 370 p.
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia.** 12. ed. São Paulo: Ática, 2002. 440 p.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Paulo Freire entre o grego e o semita:** educação: filosofia e comunhão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 278 p.
- COSTA, Jurandir Freire. Perspectivas da juventude na sociedade de mercado. In: NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo (orgs.). **Juventude e sociedade:** trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 75-88.
- DAUNIS, Roberto. **Jovens – desenvolvimento e identidade:** troca de perspectiva na psicologia da educação. São Leopoldo: Sinodal, 2000. 303 p.

- DAYRELL, Juarez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, n. 24, set./dez. 2003. p. 40-52.
- DEFOE, Daniel. **Robinson Crusóe**: a conquista do mundo numa ilha. São Paulo: Scipione, 1997. 112 p.
- DESCARTES, René. Meditações. In: **Descartes, vida e obra**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 83-142 (Os pensadores).
- DICK, Hilário (org.). **A galera estudantil**: um desafio estudantil. Porto Alegre: Evangraf, 1993. 64 p.
- _____. **Gritos silenciados, mas evidentes**: jovens construindo juventude na história. São Paulo: Loyola, 2003. 307 p.
- _____. **O divino no jovem**: elementos teologais para a evangelização da cultura juvenil. Porto Alegre: Instituto Pastoral da Juventude, 2006. 88 p.
- DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel**: a infância, a adolescência e os direitos humanos no Brasil. 21. ed. São Paulo, 2007. 136 p.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **O idiota**. São Paulo: Martin Claret, 2004. 684 p.
- _____. **Os irmãos Karamázovi**. São Paulo: Abril Cultural, 1971. 535 p.
- DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento**: um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008. 591 p.
- DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. 283 p.
- DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**: liberta o pobre!. Petrópolis: Vozes, 1986a. 285 p.
- _____. **Ética da Libertação**: na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 671 p.
- _____. **Filosofia da libertação na América Latina**. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Loyola, 1977a. 281 p.
- _____. **Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995. 157 p.
- _____. **Método para uma Filosofia da Libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986b. 292 p.
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana I**: acesso ao ponto de partida da ética. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Loyola, 1977b. 189 p.
- _____. **Para uma ética da libertação latino-americana III**: erótica e pedagógica. Piracicaba: UNIMEP; São Paulo: Loyola, 1977c. 281 p.
- ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os que não crêem?** 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002. 156 p.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**: da Idade da Pedra aos Mistérios Elêusis: das origens ao judaísmo. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, t. 1, v. 1. 284 p.
- ENGUIA, Mariano Fernández. **Educar em tempos incertos**. Porto Alegre: Artmed, 2004. 128 p.
- ESPINOSA, Baruch. Ética demonstrada à maneira dos geômetras. In: **Espinosa, vida e obra**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 68-299 (Os pensadores).
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: UFJF, 2005. 373 p.

- FIORI, Ernani Maria. **Textos escolhidos: educação e política**. Porto Alegre: LPM, 1991. 2 v. 287 p.
- FONTANA, Josep. **A Europa diante do espelho**. Bauru: EDUSC, 2005. 193 p.
- FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. **Carta de princípios**. Disponível em: <http://fsm10.procempa.com.br/wordpress/?page_id=30>; Acesso em: 08 fev. 2010.
- FRAGA, Paulo C. Pontes; LULIANELLI, Jorge A. Silva (orgs.). **Jovens em tempo real**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 261 p.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. 176 p.
- _____. Educação: o sonho possível. In: BRANDÃO, Carlos (org.). **O educador: vida e morte**. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 89-102.
- _____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000a. 165 p.
- _____. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003a. 245 p.
- _____. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. 6. reimpr. São Paulo: UNESP, 2000b. 134 p.
- _____. **Pedagogia do oprimido**. 41. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005a. 213 p.
- _____. **Professora sim, tia não: cartas a quem ousa ensinar**. 15. ed. São Paulo: Olho d'Água. 2005b. 127 p.
- _____; SHOR, Ira. **Medo e ousadia: o cotidiano do professor**. 10. ed. São Paulo: Paz e terra. 2003b. 224 p.
- FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. 235 p.
- _____. **Ter ou ser?** Rio de Janeiro: Zahar, 1977. 202 p.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999, v. 1. 731 p.
- GADOTTI, Moacir. **A escola e o professor: Paulo Freire e a paixão de aprender**. São Paulo: Publisher Brasil, 2007. 112 p.
- _____. **História das ideias pedagógicas**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2010. 319 p.
- _____. **Um legado de esperança**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006. 110 p.
- GALEANO, Eduardo. **De pernas para o ar: a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre, 2000. 370 p.
- GARAUDY, Roger. **Deus é necessário?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. 168 p.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2000. 261 p.
- GENTILI, Pablo (org.). **Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 303 p.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999. 333 p.
- GROPPO, Luís Antonio. **Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000. 301 p.

- GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Um novo mundo é possível**. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 96 p.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984. 151 p.
- HEGEL, Georg. W. F. **Filosofia da história**. 2. ed. Brasília: UnB, 2008. 373 p.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. 1 v. 325 p.
- _____. **Ser e tempo** (Parte II). 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. 2 v. 262 p.
- HEITMEYER, Wilhelm. Violência juvenil: enfoques da prevenção e reintegração após permanência em regime de internato. In: PAIVA, Vanilda; Sento-sé, João Trajano (org.). **Juventude em conflito com a lei**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 181-190.
- HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 112 p.
- HERNÁNDEZ, José Cervantes. **Tocar os corações: educar a partir do amor**. Porto Alegre: Rede La Salle, 2010. 109 p.
- HOLANDA, Francisco U. X. **Do liberalismo ao neoliberalismo: o itinerário de uma cosmovisão impenitente**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 119 p.
- HOBBSAWM, Eric J. **A era dos extremos: o breve Século XX**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 598 p.
- HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. 11. ed. Rio de Janeiro: Hemus, 1969. 316 p.
- IMODA, Franco. **Psicologia e mistério: o desenvolvimento humano**. São Paulo: Paulinas, 1996. 663 p.
- INSTITUTO AKATU. **Estado do mundo – 2010**. Disponível em: <http://www.akatu.org.br/index_html#> />; acesso em: 03 jul 2010.
- JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 1413 p.
- JARES, Xesús R. **Educar para a verdade e para a esperança: em tempos de globalização, guerra preventiva e terrorismos**. Porto Alegre: Artmed. 2005. 220 p.
- KAFKA, Franz. **A metamorfose**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 96 p.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1997. 192 p.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. 88 p.
- LÄPPLE, Alfred. **A Bíblia hoje: documentação de história, geografia, arqueologia**. São Paulo: Paulinas, 1979. 231 p.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 117 p.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 207 p.
- LAS CASAS, Bartolomé de. **O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola**. 3. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985. 150 p.
- LEGRAND, Gerard. **Os pré-socráticos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 170 p.
- LELOUP, Jean-Yves. **Carência e plenitude: elementos para uma memória do essencial**. Petrópolis: Vozes, 2001. 230 p.

- LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Historia dos jovens**: da antiguidade à era moderna. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 1 v. 372 p.
- LIBANIO, João Batista. **Jovens em tempo de pós-modernidade**: considerações socioculturais e pastorais. São Paulo: Loyola, 2004. 242 p.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005. 197 p.
- _____. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. 9. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 294 p.
- LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998. 131 p.
- MATE, Reyes. **Memórias de Auschwitz**: atualidade e política. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005. 286 p.
- MATOS, Junot Cornélio. Ética: inspiração para o pensar e o agir educativo. **Revista de educação AEC**. Educação: um paradigma para a Escola do Século XXI!?, Brasília, n. 125, out/dez 2002. p. 30-37.
- MATURANA, Humberto R.; Varela, Francisco. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2004. 283 p.
- _____. **Emoções e linguagem na educação e na política**. 3. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 103 p.
- MCCHESENEY, Robert. Introdução. In: CHOMSKY, Noam. **O lucro ou as pessoas?**: neoliberalismo e ordem global. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 07-18.
- MCLAREN, Peter. **Utopias provisórias**: as pedagogias críticas num cenário pós-colonial. Petrópolis: Vozes, 1999. 243 p.
- MEIRIEU, Philippe. **A pedagogia entre o dizer e o fazer**: a coragem de começar. Porto Alegre: Artmed, 2002. 302 p.
- _____. **Carta a um jovem professor**. Porto Alegre: Artmed, 2006. 93 p.
- _____. **O cotidiano da escola e da sala de aula**: o fazer e o compreender. Porto Alegre: Artmed, 2005. 221 p.
- MÈLICH, Joan-Carles. A resposta ao outro: a carícia. In: LARA, Núria Pérez; Larrosa, Jorge. **Imagens do outro**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 170-179.
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma; reformar o pensamento. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 128 p.
- _____. **O método 6: ética**. 3. ed. Porto Alegre: SULINA, 2007a. 222 p.
- _____. **O mundo moderno e a condição judaica**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007b. 208 p.
- _____. **Os sete saberes necessários à educação futura**. 11. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2006. 118 p.
- MUELLER, Enio R. **Filosofia à sombra de Auschwitz**: um dueto com Adorno. São Leopoldo: Sinodal, 2009. 258 p.
- PINTO NETO, Moysés da Fontoura. Os sem-palavra. **Zero Hora**, Porto Alegre, 4 abr. 2008, Artigo, p. 25.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Martins Claret, 2006. 247 p.

- _____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martins Claret, 2003. 254 p.
- OLIVEIRA, Carmen Silveira. **Sobrevivendo no inferno**: a violência juvenil na contemporaneidade. Porto Alegre: Sulina, 2001. 249 p.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia Alves. Culturas juvenis na metrópole: cultura audiovisual, formas de expressão e consumo simbólico. In: FREITAS, Marcos Cezar de. (org) **Desigualdade social e diversidade cultural na infância e juventude**. São Paulo: Cortez, 2006. p. 244-258.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **A OIT e o emprego de jovens**. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/prgatv/prg_esp/emp_form_jov.php#>: Acesso em: 20 jun. 2008.
- OROFINO, Francisco R.; MAZZAROLO, Isidoro; SCHLAEPFER, Carlos F. **A Bíblia**: introdução historiográfica e literária. Petrópolis: Vozes, 2004. 162 p.
- PAIS, José Machado. Introdução. In: BLASS, Leila Maria da Silva; PAIS, José Machado (org.). **Tribos urbanas**: produção artística e identidades. São Paulo: Annablume, 2004. p.09-22.
- PASTORAL DA JUVENTUDE ESTUDANTIL: **Marco referencial da Pastoral da Juventude Estudantil**: nossa vida, nossos sonhos. [S.I.: s.n.], 2005. 214 p.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). Disponível em: <<http://www.undp.org/>; acesso em: 12 jun. 2010.
- PERONDI, Mauricio. **Jovens da Pastoral da Juventude Estudantil**: aprendizados na experiência. 2008. 164 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2008.
- RAMOS, Cosete. **Excelência na educação**: a escola de qualidade total. Rio de Janeiro: Qualitymark, 1992. 164 p.
- RENAUT, Alain. **A era do indivíduo**: contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 1989. 281 p.
- RICARDO FILHO, Geraldo Sabino. **A boa escola no discurso da mídia**. São Paulo: UNESP, 2005. 254 p.
- RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006. 325 p.
- _____. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008. 183 p.
- _____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991. 432 p.
- LOURENÇO, Alice; RIBEIRO, Ana Clara. Marcas do tempo: violência e objetivação da juventude. In: FRAGA, Paulo C. Pontes; LULIANELLI, Jorge A. Silva (orgs.). **Jovens em tempo real**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 38-53.
- ROUSSEAU, J.J. **Emílio**: ou da educação. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 680 p.
- RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1989. 578 p.
- RUIZ, Castor. **As encruzilhadas do humanismo**: a subjetividade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006. 231 p.
- _____. Emmanuel Levinas, Alteridade & alteridade: questões da modernidade e a modernidade em questão. In: FABRI, Marcelo; FARIAS, André Brayer; SOUZA, Ricardo Timm (orgs.). **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 115-148.
- _____. RUIZ, Castor. Ética e poder. A sujeição política, novo dilema ético. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 02, abr./jun. 2008b. p. 35-50.

- _____. **Os labirintos do poder:** o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação. Porto Alegre: Escritos, 2004. p. 280.
- RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 1999. 177 p.
- SALEM, Helena. **O que é a questão Palestina.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983. 101 p.
- SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira.** São Paulo, Companhia das Letras, 2007. 310p.
- Serviços Pedagógicos e Teológicos (SPT). **Manifesto por uma educação teológica de qualidade.** http://www.serviciospt.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=42&Itemid=63; Acesso em: 13 jun. 2010.
- SILVA, Enid R. A. da; ANDRADE, Carla C.. A política nacional de juventude: avanços e dificuldades. In: ANDRADE, Carla C.; AQUINO, Luseni M. C. de; CASTRO, Jorge A. (orgs.). **Juventude e políticas sociais no Brasil.** Brasília: IPEA, 2009. p. 43-69.
- SILVA, Valrei Lima. Os possíveis resultados do impossível. In: PAIVA, Vanilda; Sento-sé, João Trajano (org.). **Juventude em conflito com a lei.** Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 251-262.
- SILVA, Wilma Regina Alves da. **Tribos urbanas, você e eu:** conversas com a juventude. São Paulo: Paulinas, 2003. 119 p.
- SHAKESPEARE, Willian. **Hanlet.** Porto Alegre: L&PM, 2010. 141 p.
- SOBRINO, Jon. **Onde está Deus?** São Leopoldo: Sinodal, 2007. 205 p.
- SUNG, Jung Mo. **Educar para reencantar a vida.** Petrópolis: Vozes, 2006. 173 p.
- SUSIN, Luiz Carlos. **A criação de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2003. 170 p.
- _____. **Assim na terra como no céu:** brevíssimo sobre escatologia e criação. Petrópolis: Vozes, 1995. 196 p.
- TEIXEIRA, Carmem Lucia. Antes de ler, um aperitivo. DICK, Hilário. **Gritos silenciados, mas evidentes:** jovens construindo juventude na história. São Paulo: Loyola, 2003. p. 09-10.
- TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. **A educação do homem segundo Platão.** São Paulo: Paulus, 1999. 140 p.
- TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. “Tá tudo dominado...” (O caso de São Paulo). In: PAIVA, Vanilda; Sento-sé, João Trajano (org.). **Juventude em conflito com a lei.** Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 223-234.
- TREZZI, Humberto. O poder da educação. **Zero Hora,** Porto Alegre, 3 abr. 2008, p. 05.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética.** Civilização Brasileira, 1975. 267 p.
- WIÉNER, Claude. **O Dêutoro-Isaías:** o profeta do êxodo. São Paulo: Paulinas, 1980. 82 p.