

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**GILMAR FRANCISCO BONAMIGO**

**O PERCURSO DA EDUCAÇÃO EM EMMANUEL LÉVINAS**

*A Moralidade em Movimento e Vida*

**VITÓRIA – ES  
2013**

**GILMAR FRANCISCO BONAMIGO**

**O PERCURSO DA EDUCAÇÃO EM EMMANUEL LÉVINAS**

*A Moralidade em Movimento e Vida*

**v. 1**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Educação, na Linha de Pesquisa “Diversidade e Práticas Educacionais Inclusivas”.

Orientador: Prof. Dr. Hiran Pinel

Vitória – ES  
2013

**GILMAR FRANCISCO BONAMIGO**

**O PERCURSO DA EDUCAÇÃO EM EMMANUEL LÉVINAS**

*A Moralidade em Movimento e Vida*

Texto de Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Educação, na Linha de Pesquisa “Diversidade e Práticas Educacionais Inclusivas”.

Aprovado em: 20/06/2013

**COMISSÃO AVALIADORA**

---

Prof. Dr. Hiran Pinel  
Universidade Federal do Espírito Santo  
**Orientador**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Denise Meyrelles de Jesus  
Universidade Federal do Espírito Santo  
**Membro**

---

Prof. Dr. Edebrande Cavalieri  
Universidade Federal do Espírito Santo  
**Membro**

---

Prof. Dr. Julio Paulo Tavares Zabatiero  
Faculdade Unida de Vitória - ES  
**Membro Externo**

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Martha Tristão  
Universidade Federal do Espírito Santo  
**Membro**

---

Prof. Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro  
Faculdade Unida de Vitória - ES  
**Membro Externo**

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Sonia Lopes Victor  
Universidade Federal do Espírito Santo  
**Membro**

## DEDICATÓRIA

A uma *mulher*, a quem sempre chamamos carinhosamente de “Negra”, Márcia Poubel Bonamigo, em cuja alma inteira estas páginas, no que elas carregam de *letras humanas*, já estavam escritas e cujo *sentido*, desde o latejo perene da sua alma, se derrama em *humanidade vivida* que adorna a terra, *numa marcha de cuidado aos Outros sempre em frente*.

Aos *filhos*, Amanda, Arthur, Helena e Emanuele, em cujo latejo da interioridade *os Outros* já têm *um lugar* e já se faz sentir o tinir da nervura da bondade na alma.

À mãe Olinda (*in memoriam*), ao pai Desiderio (*in memoriam*), em cujas vidas o *cuidado a qualquer Outro* foi o seu aprendizado e o seu ensinamento.

Ao Vovô Aluísio e à Vovó Maria, em sua sempre *aceitação na fraternidade* de um *estrangeiro* que entrou para sempre em suas vidas.

Ao Vovô Maurício e família, em quem o *bem-querer* ao Outro se fez *proximidade* e desata “nós” de violência, sem alarde, em silêncio.

A todos, a cada vez no singular, *a todos que cuidaram e cuidam de nós*, como nossos dez irmãos e todos os professores *humanos* cujas vidas estão na modelagem atual das feições de nossa alma inteira.

A quem *está* na *procura do humano*, como Fabiana Rangel, a quem chamamos carinhosamente de *Senhorinha*, que *já vai longe* em sua *marcha de proximidade humana* e de quem já experienciamos *o cuidado*.

A quem *gostaria* de entrar em *procura humana*, simplesmente *qualquer Um*.

## AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Infinito que, ao atravessar muitos Rostos, se passou em nossa vida e nos deu o *dom de viver até aqui*.

Agradecemos à “Negra”, mulher, esposa, amante, mãe, companheira e amiga, por ter criado as condições necessárias exteriores, quando não interiores, para este percurso no *humano* com a escritura.

Agradecemos aos filhos, por todos os silêncios de que foram capazes e pela participação direta e animada na feitura desta tese.

Agradecemos ao Professor Dr. Hiran Pinel, nosso orientador, pelas aberturas proporcionadas, pelo acompanhamento do percurso desta escritura e pelo respeito e confiança em nós quando precisamos entrar no silêncio de retiros antro-po-éticos para tatear o seguimento do caminho.

Agradecemos a *todos* os Professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) por assumirem os encargos profissionais para que pudéssemos trabalhar o doutoramento.

Agradecemos às Professoras Doutoras Denise Meyreles de Jesus, Regina Helena Simões e Janete Magalhães Carvalho, do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFES, por nos terem aberto, *em proximidade humana*, muitos novos caminhos de pesquisa, de escritura e de vida. Foi Professora Dra. Denise que pronunciou para nós, a primeira vez: “Você precisa ler Kozak”.

Agradecemos a todos os colegas de doutoramento, especialmente à Elizabete Bassani e a Márcio C. Sobroza, pelas muitas ajudas em *proximidade constante* feita amizade por bem-querer.

Agradecemos à Fabiana Rangel pela leitura crítica desta tese e por sua trabalhosa jornada gratuita ao ajeitar este conteúdo em movimento de acordo com as normas técnicas.

Agradecemos à Maria de Fátima Fachetti por seu profundo e elevado exemplo de percurso *humano*.

Agradecemos a Maurício Abdalla Guerrieri pela sua *proximidade fraterna* por conta de uma procura da justiça mais justa feita em cooperação na solidariedade.

Agradecemos a Sergio Schweder porque *um dia* se importou com nossa vida e *esse dia* nos acompanha até aqui.

Agradecemos a Edebrando Cavalieri pelo acompanhamento de um percurso.

Agradecemos a Vandelino Zanotti por cuidar de todos os nossos *jardins*, inclusive dos jardins suspensos.

Agradecemos a Vovô Heidir Natalli por ter percorrido uma proximidade quando não podíamos preencher certas distâncias.

Agradecemos à Cleusa Biasutti por velar por nossos filhos quando de nossas ausências.

Agradecemos à Angelina Cubeiro por sua inquietude *humana* em duração.

Agradecemos à Professora Gilceia Lima pela finura de sua atenção semântica e ortográfica.

Agradecemos a *todos os Rostos* que nos revelaram por onde passa a *sabedoria do amor*, especialmente Lévinas, Korczak, Gandhi e Tolstoi.

Os crimes *contra* a humanidade são sempre crimes *da* humanidade.  
Viviane Forrester

Estamos diante de um grande problema: como intensificar a vontade  
[...] como criar subjetividades rebeldes.  
Boaventura Sousa Santos

A moralidade, que sempre nos guiou e ainda nos guia hoje, tem mãos  
poderosas, mas curtas. Ela precisa agora de mãos longas, muito  
longas. Qual a oportunidade de fazê-las crescer?  
Zygmunt Bauman

Para opor uma liberdade interior ao absurdo e à violência é necessário  
ter recebido uma educação.  
Emmanuel Lévinas

E nós, educadores, qual será o nosso campo de ação, qual será o  
nosso papel?  
Janusz Korczak

Aquilo que é possível para mim é possível para todos  
Mohandas Gandhi

O mal não pode vencer o mal. Só o bem pode fazê-lo.  
Leão Tolstói

## RESUMO

Uma tese que tem como objeto a moralidade enquanto a educação *humana* mesma. Esta escritura é ela mesma *um* percurso que acompanha e anota o percurso do Eu moral no *humano* como a sua *educação*. O objetivo fundamental desta escritura é *revelar um percurso educativo como um caminho em movimento e vida pelo qual qualquer Eu pode vir a ser moral*. O que é a violência? O que é o *humano*? O que é moral? Esta escritura responde longamente. O que é *educação como moralidade*? Esta escritura responde concretamente. É possível uma educação como moralidade de *um Eu* e de *qualquer Eu* que afrente a violência e a coloque em fracasso, dentro de um mundo de revanche, de guerra, da afirmação prioritária do Eu? Esta escritura responde encarnadamente. *Como* a moralidade foi ou pôde ir parar lá na alma inteira de um Eu moral ou em percurso como a *sua educação* mesma? Há um jeito? Há um caminho para a *educação humana*? Há *mediações apropriadas*? Ali vai uma das últimas grandes respostas desta tese. A escritura da *educação como moralidade em movimento e vida* traz em seu percurso uma *hermenêutica da violência* numa arqueologia de suas raízes, de seus movimentos e do como ela acontece. A escritura da *educação como moralidade em movimento e vida* traz em seu percurso uma *hermenêutica do humano* segundo Emmanuel Lévinas: o *humano* em seus níveis de elevação é o *Um-para-o-Outro* e se revela como transcendência. Esta escritura da *educação como moralidade em movimento e vida* traz em seu percurso uma *hermenêutica da educação* como moralidade desde *de dentro do humano*. O *humano* traduzido com Lévinas é *revelado no movimento e vida* de Janusz Korczak, de Mohandas K. Gandhi e do próprio Emmanuel Lévinas como a teleologia *realizada* do *dom de Si*: educação *feita* de moralidade como a própria vida. Esta escritura revela que a vida e a obra pedagógica de Janusz Korczak, a vida e a obra ética de Emmanuel Lévinas, a vida e a obra emancipatória de Mohandas K. Gandhi têm as suas *condições de possibilidade humanas*. A pesquisa aqui desenvolvida é eminentemente *bibliográfica* e o *método* que põe a pesquisa e a escritura em exercício, do começo ao fim, é a *Hermenêutica Crítica* de Paul Ricoeur feita um arco aberto e infindo de interpretação em espirais de *pertença* e *distanciamento*. Ao termo deste percurso hermenêutico, esta escritura conclui positivamente que *aquele* que movimenta moralmente a sua vida como a sua educação seguiu um *certo* caminho que, em sendo *vivido* nas mediações, torna *possível uma educação humana* e que, *quando o Um-para-o-Outro vai virando diacronicamente o movimento e vida da alma inteira, é também quando a violência*



*vai sendo posta em fracasso*: a transcendência do Bem *ao Outro* atravessa arqueologicamente o Eu e a teleologia como chamamento ao dom de Si se realiza no mundo.

Palavras-chave: Hermenêutica. Violência. Moralidade. Percurso. Educação. Arqueologia. Transcendência. Teleologia. Lévinas. Korczak. Gandhi.

## ABSTRACT

The object of this thesis is the morality as *human* education itself. This writing is *a* course that goes along with and takes note of the course of the moral Self in the *human* as its education. The fundamental objective of this writing is *to reveal an educative course as a path in movement and life in which every Self may come to be moral*. What is the violence? What is the *human*? What is moral? This writing brings a long answer. What is *education as morality*? This writing brings a concrete answer. Is it possible an education as morality of *a Self* and of *any Self* that might face the violence and leads it to failure considering a world of revenge, of war, of the prior assertion of the Self? This writing brings an incarnated answer. *How* the morality went to or even could go to the entire soul of a moral Self or in its course as its education? Is there a way for this? Is there a path to the human education? Are there *appropriate mediations*? There goes one of the last great answers of this thesis. The writing of *education as morality in movement and life* brings in its course a *hermeneutics of violence* in an archaeology of its roots, of its movements and of the manner it happens. The writing of *education as morality in movement and life* brings a *hermeneutics of the human* according to Emmanuel Lévinas: the *human* in its levels of elevation is the *One-for-the-Other* and reveals itself as transcendence. This writing of *education as morality in movement and life* brings a *hermeneutics of education* as morality from *the inside of the human*. The *human* translated with Lévinas *is revealed in the movement and life* of Janusz Korczak, Mohandas K. Gandhi and Emmanuel Lévinas himself as the *accomplished* teleology of the *gift of Self*: education *made* of morality as *the* life itself. This writing reveals that the life and pedagogical work of Janusz Korczak, the life and ethical work of Emmanuel Lévinas, the life and emancipatory work of Mohandas K. Gandhi have their *conditions of human possibilities*. The research is eminently *bibliographic* and the *method* that puts the research and the writing in action, from the beginning to the end, is the Critical Hermeneutic of Paul Ricoeur like an open and unlimited arch of interpretation on spirals of *belonging* and *distancing*. By the end of this hermeneutic course, this writing gets to the point that *the one* who morally moves his life as his education followed a *certain path* which lived in the mediations turns the *possibility of a human education* and that the moment the *One-for-the-Other* *diachronically* comes to turn the *movement and life of the entire soul is also the moment the violence comes to fail*: the transcendence of the Goodness for the Other archaeologically crosses the Self and the teleology like the calling to the gift of Self happens in the world.

Keywords: Hermeneutics. Violence. Morality. Course. Education. Archaeology.  
Transcendence. Teleology. Lévinas. Korczak. Gandhi.

## SUMÁRIO

### VOLUME I

PRIMEIROS MOVIMENTOS .....	14
I. No movimento do Traumatismo .....	14
II. No Movimento da Pesquisa .....	22
III. No Movimento do Método, a Vida .....	33
IV. Na Metodologia em Movimento .....	38
<b>PARTE I – DE UMA LÓGICA VIOLENTA: ARQUEOLOGIA E HERMENÊUTICA</b>	
1. EM BREVE FENOMENOLOGIA DA VIOLÊNCIA .....	51
2. NAS RAÍZES HISTÓRICAS DA VIOLÊNCIA .....	58
2.1. Da Modernidade .....	59
2.2. À Pós-Modernidade .....	67
2.2.1. Na Violência em Movimento Descendente .....	68
2.2.1.1. <i>De uma lógica global</i> .....	68
2.2.1.2. <i>Dominando os Estados</i> .....	72
2.2.1.3. <i>Dissolvendo os Laços da Sociedade</i> .....	75
2.2.1.4. <i>Anulando a Subjetividade</i> .....	79
2.2.2. Na Violência em Movimento Ascendente .....	85
2.2.2.1. <i>Pelo Enraizamento da Indiferença</i> .....	86
2.2.2.2. <i>Pelo Distanciamento das Elites Intelectuais</i> .....	89
2.2.2.3. <i>Pela Lacuna de uma Agência Mundial</i> .....	91
2.2.3. Na Violência em Movimento Lateral .....	93
2.2.4. Na Violência em Movimento Circular (centrípeto e centrífugo) .....	95
3. NO <i>INTERIOR</i> DO <i>HUMANISMO</i> OCIDENTAL .....	102
4. RAÍZES ANTROPOLÓGICAS DA VIOLÊNCIA: ABERTURA E AMBIVALÊNCIA .....	116
PRIMEIRAS CONCLUSÕES .....	129
<b>PARTE II – À LÓGICA DO CUIDADO: HERMENÊUTICA E TRANSCENDÊNCIA</b>	
5. A PROCURA .....	134
5.1. Caminhando por Dentro .....	134
5.2. Em Três Meditações Éticas .....	143
5.3. Diante de outra Concretude .....	153

6. DO FIO DO SENTIDO, O SENTIDO DO <i>HUMANO</i> .....	160
6.1. Que Vem de <i>Um</i> Lugar .....	160
6.2. Como Sabedoria do Amor .....	175
7. ABRINDO O SUJEITO .....	189
7.1. Em Aproximação Arqueológica .....	189
7.1.1. <b>Do Sujeito Ocidental</b> .....	190
7.1.2. <b>No Resgate da Interioridade</b> .....	196
7.1.3. <b>Na Positividade do <i>Conatus</i></b> .....	201
7.1.4. <b>Desde as <i>Primeiras</i> Incondições do Sujeito</b> .....	204
7.2. Desde a Primeira Significância .....	211
7.2.1. <b>Na Primeira Proximidade</b> .....	211
7.2.2. <b>No Devir da Subjetividade</b> .....	225
7.2.2.1. <i>Como Percurso da Deposição</i> .....	225
7.2.2.2. <i>Como Percurso de Elevação</i> .....	236
8. AO DEVIR DA JUSTIÇA .....	255
8.1. Para Além do Face a Face .....	255
8.2. Para Além da Justiça .....	268
CONCLUSÕES <i>PRIMEIRAS</i> .....	288

## VOLUME II

### PARTE III – NO PERCURSO DA EDUCAÇÃO: HERMENÊUTICA E TELEOLOGIA

9. DESDE O <i>TRAÇO</i> DO HUMANISMO .....	301
9.1. Desde a <i>Abertura</i> .....	301
9.1.1. <b>Em Duas Possibilidades</b> .....	301
9.1.2. <b>Em trabalho da <i>Segunda Mão</i></b> .....	307
9.2. Uma Teleologia <i>Outra</i> .....	320
9.2.1. <b>No <i>Pedido de um Devir</i></b> .....	320
9.2.2. <b>Como movimento e vida</b> .....	336
10. A ARQUITETURA VIVA DA MORALIDADE .....	346
10.1. Desde a Revelação Permanente de <i>um</i> Imperativo .....	346
10.1.1. <b>Como Comando</b> .....	346
10.1.2. <b>Como <i>Primeiro</i> Movente</b> .....	350
10.2. Desde o <i>Nascimento</i> das Máximas e Princípios .....	360
10.2.1. <b>No <i>batimento humano</i> das máximas</b> .....	360

10.2.2. <b>Na lucidez dos princípios</b> .....	388
11. DESDE O MOVIMENTO E VIDA NAS MEDIAÇÕES .....	440
11.1. No <i>Médium</i> de Vida .....	440
11.1.1. <b>O Movimento e Vida nas Circunstâncias e Situações Concretas</b> .....	440
11.1.2. <b>Desde a Imediatidade</b> .....	452
11.2. As Mediações do Despertar .....	456
11.2.1. <b>Como Traumatismos</b> .....	457
11.2.2. <b>Como Apalpadelas</b> .....	471
11.2.2.1 <i>A Positividade como Toque no Bem</i> .....	471
11.2.2.2 <i>No Lócus, os Nascedouros</i> .....	474
11.3. Das Mediações Diacrônicas .....	511
11.3.1. <b>Na constância do batimento</b> .....	511
11.3.2. <i>Em Meditação</i> .....	514
11.3.3. <i>Em Procura Partilhada</i> .....	523
11.3.4. <i>Em Exercícios de Justiça</i> .....	533
11.4 No Método <i>de Movimento</i> .....	548
11.4.1. <b>Em tempos hermenêuticos diacrônicos</b> .....	548
11.4.2. <b>A Diacronia de um Sopro</b> .....	565
PARA ALÉM DAS CONCLUSÕES .....	572
12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	581
ANEXO .....	591

## PRIMEIROS MOVIMENTOS

### I. No movimento do Traumatismo

Nenhum clamor de tormento pode ser maior que o clamor de um homem.  
 Ou, mais uma vez, *nenhum* tormento pode ser maior do que  
 aquilo que um único ser humano pode sofrer.  
 O planeta inteiro não pode sofrer tormento maior do que uma  
*única* alma.<sup>1</sup>

No diálogo *Ética e Infinito* (LÉVINAS, 1982a, p. 11)<sup>2</sup>, Philippe Nemo pergunta a Lévinas: “Como a gente começa a pensar? Por questões que a gente se põe a si mesmo e de si mesmo, na sequência de acontecimentos originais? Ou pelos pensamentos e obras com os quais a gente entra em contato?”. E Lévinas responde: “O pensamento começa provavelmente por traumatismos ou por apalpadelas [...]: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo”. Tratam-se propriamente de choques que produzem *inícios* que atingem o existente humano por fora e por dentro e que se tornam questões e problemas, dando a pensar.

De acordo com a maioria dos dicionários, *traumatismo*, em sentido figurado, é um grande *abalo* físico, mental ou moral. Em sentido literal, é uma contusão. Aqui nos interessamos sobretudo pela dimensão mental e moral do traumatismo, mas esperando que ele contunda e *marque*. Este vocábulo quer dizer de uma profunda afecção na totalidade da interioridade – a “alma toda inteira” (LÉVINAS, 1996)<sup>3</sup> –, do desmantelamento de certezas no horizonte da pessoa, da colocação de uma incerteza quanto a como continuar a viver, a agir, tanto das certezas psico-afetivas e intelectuais quanto morais... É como se *a paz* que estava antes lá dentro já não pudesse subsistir. Traumatismo é uma *pro-vocação* que estira

<sup>1</sup> Este foi o brado de Ludwig Wittgenstein, em 1944, em meio à Guerra mais mortífera “oficialmente” já travada pelos seres humanos. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido**. São Paulo: Zahar Editores, 2004. p. 102.

<sup>2</sup> Anunciamos que, por se tratar de um texto organizado em dois volumes, e estando as referências dispostas apenas no segundo deles, optamos por disponibilizar em nota de rodapé a referência completa de uma obra sempre que se tratar de sua primeira menção no texto. Nesta nota, observa-se a seguinte obra: LÉVINAS, Emmanuel, **Éthique et Infini**. Paris: Arthème Fayard et Radio-France, 1982a.

<sup>3</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendance et Intelligibilité**. Genève: Labor et Fides, 1996.

para além das referências anteriores, faz ajoelhar a reflexão para ver mais fundo e mais longe; é a intromissão de outros pontos de partida para os sentimentos, para a razão, para as razões dadas ou consentidas até então. É uma *perturbação* funda, alta e ampla que faz com que a pessoa seja como que devolvida a Si mesma e se obriga a ser o seu próprio juiz: a pessoa olha para si mesma e vê um descontentamento e um *mal-estar* generalizado e não-localizável latejar em si mesma; então aparece a certeza, muitas vezes ainda carente de muita claridade, de que o mundo vivido é estreito e pouco diante das possibilidades abertas pelo choque, pelo tremor na interioridade, pela contusão perante uma *presença*.

Traumatismo é um choque diluente, de calor ou frio além do normal cotidiano que faz abrir as portas a outro calor ou a outra neblina. Dele resulta que as coisas já não dão conta de articular e preencher um sentido essencial, necessário e – pelo menos para até amanhã – suficiente para a vida de um *existente*. O traumatismo, dependendo da fundura e da intensidade, pode provocar uma *conversio* antropológica, de uma nova visão de Si da pessoa, de uma orientação radicalmente nova e qualitativamente diferente para a vida, como no caso de Rodrigo, o protagonista do filme *A Missão*<sup>4</sup>: o irmão morto à sua frente, matado por ele, foi a *presença* traumática de Rodrigo. Trata-se de um destino às avessas. Teríamos que matar Hitler ou impedi-lo de matar? Como não o impedimos, ele matou a muitos e, depois, até hoje, o condenamos. E talvez queiramos esquecer esse trauma. O que vale uma condenação *a posteriori* se em cada milhão de mortos *uma* vida contada entre os mortos foi *uma* morte *inteira*?

Traumatismo é uma *desinstalação* da interioridade humana, estremecimento das seguranças, raios-X da maturidade atual, um *check-up* do índice de humanidade já vivido e, como tal, dos *egoísmos tónicos*; é uma verdade repentina muito mais que epistemológica a respeito do que sou, uma *revelação* de uma possibilidade ou de uma aposta vital pelo qual Eu possa *me dizer de um outro modo*. Traumatismo é uma benevolência que surge da dor de alma que invade a *alma inteira*<sup>5</sup> e a dilata até derreter as bordas para que caibam – como diria Lévinas – “o órfão, o pobre e a viúva” (CHALIER, 1993, p. 56)<sup>6</sup>. Traumatismo é dor de Si em Si mesmo; traumatismo é um amor de Si a Si depois da dor e levando junto a lembrança de

<sup>4</sup> *A Missão*. Direção: Roland Joffé. Produção: Fernando Ghia; David Puttnam. Reino Unido: Enigma Film, 1986. DVD. 126 min.

<sup>5</sup> Expressão cunhada por Vladimir Jankélévitch e citado por Zygmunt Bauman, observada na obra: BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 44.

<sup>6</sup> CHALIER, Catherine. *Lévinas: l'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel, 1993. Ver também: “O Deus do apátrida, da viúva e do órfão” em: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nous: essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.



aprendizado da dor. Traumatismo é uma dor de tristeza interior bem funda e larga, um descontentamento que só Eu posso resolver.

Traumatismo é uma *afecção* no movimento da subjetividade humana e a faz curvar-se para olhar as exigências da vida mais de perto pela introdução da *suspeita* no cerne da interioridade. Traumatismo é a *intromissão* da inquietude e do desassossego justo quando acreditávamos merecer mais paz; ele derrete como um gelo sob um *novo calor*, uma força de outra ordem que pode até “solidificar sangue” – paráfrase a Marx e Boaventura (SANTOS, 2006, p. 23)<sup>7</sup> – para que ninguém tenha líquido nas veias para morrer perto de mim. Ou, também, é uma *inflexão* de vida que faz uma doação voluntária do próprio egoísmo para que ninguém venha a sofrer e – no limite – morrer *por causa de mim*.

Porque há um *factum* primeiro da vida humana, o de *vivermos e sermos com-os-Outros-no-mundo* e – mais – diante dos Outros, traumatismo é o *jeito primeiro* de vencer todas as formas da *indiferença ao Outro*. Todas as formas de violência e de execução da violência passam inexoravelmente pela habitação da indiferença ao Outro na interioridade; é ela que avança com a des-importância de qualquer Outro e culmina na morte dele, e nós de *mãos limpas*. A indiferença ao Outro cria calos na sensibilidade em geral, aquela que atravessa o reino do sentimento, o reino da razão, o “palácio da memória” (SANTO AGOSTINHO, 1996)<sup>8</sup> e todas as potências – como diria Bauman citando novamente Jankélévitch – da alma inteira. O desenvolvimento da indiferença é a supressão do traumatismo e sua positividade. Com outras palavras, para acontecer o traumatismo é preciso, de algum modo, *ver*, no mais amplo sentido, principalmente metafórico, como um cego pode *ver*, deixar a Si mesmo *ver* ao modo da não-indiferença. Traumatismo é “Decompor a cama onde as subjetividades dormem um sono injusto” (SANTOS, 2006b, p. 325) e então “despertar” (LÉVINAS, 1987)<sup>9</sup>, numa sociedade que “[...] parou de se questionar” (CASTORIADIS, apud BAUMAN, 1999a, p. 11)<sup>10</sup> e entra na “[...] época da conformidade universalizada” (BAUMAN, 2008a, p. 73)<sup>11</sup>. Ou ainda: traumatismo ocorre quando o Outro ou o que acontece ao Outro de algum modo encontrou uma brecha, uma fresta para entrar em nós; e então se dá a urgência de uma resposta.

Nossa investigação começa com a busca de uma exposição de um traumatismo já bem antigo. Ela é a expressão de um traumatismo vivido como descontentamento sentido e

<sup>7</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 2006b.

<sup>8</sup> SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S.j., e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

<sup>9</sup> POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas - Qui êtes vous?** Lyon: La Manufacture, 1987.

<sup>10</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. São Paulo: Zahar Editores, 1999a.

<sup>11</sup> BAUMAN, Zygmunt. **A Sociedade Individualizada**. São Paulo: Zahar Editores, 2008a.

refletido, de uma bem-querença de emancipação, de não-indiferença frente ao “genocídio do calmo” ou das multidões de mortes invisíveis diárias, em nosso mundo como ele vai. A afecção das potências da alma inteira leva-nos a tematizar o que, depois do traumatismo, já não podemos querer e a buscar um alento e alternativas para continuar vivendo – mas *diferentemente – com-os-Outros-no-mundo*, ou melhor ainda, *em-face-do-Outro*.

A *presença* que nos traumatiza é muito bem conhecida e muito bem experienciada, pelo menos em seus efeitos. Essa presença desconfortante e perigosa tem o nome de *Violência*. A Violência é como um *tumor dentro da memória* (LÉVINAS, 1976b)<sup>12</sup>. Ela será o nosso **Ponto de Partida** e a sombra que nos acompanhará em todo o nosso discurso, que buscará articular o problema que é posto como um *trivium*<sup>13</sup>: *Moralidade em Movimento e Vida*, como *O Percurso da Educação em E. Lévinas*.

O maior problema da Filosofia é o problema da violência. Mas, antes de o problema se tornar filosófico, a violência é o dilacerante problema da ordem das relações humanas no mundo da vida, da vida aqui e agora cotidiana. Por diferentes faces que a violência assuma, todas as comunidades históricas do passado e recentes tiveram que se debater é com esse decisivo problema. E hoje, com a dissolução progressiva dessas comunidades, por conta do que se tem chamado globalização e pós-modernidade ou modernidade líquida, é ainda o mesmo problema que atravessa as existências concretas dos entes humanos, em qualquer lugar do planeta.

A violência não é apenas uma sombra que acompanha o desenrolar da história humana; ela é, possivelmente, mais da metade dessa mesma história, independentemente da matriz comunitária e mesmo civilizacional. A história é tecida de *sentido* e de *sangue*, de razão e violência, de cuidado do humano e ferimentos de morte. A história humana é testemunha mais do que suficiente de que os humanos, a humanidade, têm dificuldade, não têm conseguido dar conta da violência. A História conhece uma sucessão de fracassos nas tentativas de, sobretudo pela via da Educação – na qual vêm se inscrever as diferentes modalidades do *conhecimento* humano – aumentar os índices da não-violência. Ao contrário, certos fenômenos históricos mostram que a violência pode chegar a escalas inimagináveis. É o caso do Holocausto, da Gulag e de Hiroshima.

Parece que quanto mais ocorre progresso técnico e científico mais faces temíveis de violência se mostram plausíveis. Com efeito, já faz bem tempo que temos o poder de destruir

---

<sup>12</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Noms Propres**. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

<sup>13</sup> Referência ao conteúdo de uma das partes do processo formativo da Escolástica (gramática, retórica e dialética). Ver: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 479.

todo o planeta e tudo o que nele há. Parece que há uma lógica de *auto*-reprodução e aumento da violência que advém ao homem e escapa ao poder do homem. Ou então, uma lógica que se liga justamente ao *poder* do homem. Uma lógica que não consegue dar limites a si mesma, ou o homem que não consegue fincar a si mesmo em si mesmo junto com os Outros homens.

Descobrimos faz bem tempo que a violência, ou, para a violência, não adianta procurar um fundamento determinista, pré-determinista ou mesmo transcendente. Que não adianta culpar a Natureza, Deus ou os Deuses pelo sangue humano vertido no tempo. Sabemos, com Vico e muitos Outros, que *a história é unicamente imputável aos homens*. E, de fato, desde a Modernidade de Vico, tentamos uma história sem Deus, sem anjos ou santos, sem mundo supra-sensível, sem primeiro Motor Imóvel, numa palavra, sem outro *sagrado* que não o próprio homem e a história dos homens. E eis que tantas críticas – de caráter *iluminista* – endereçadas aos modelos, às visões de mundo do passado, não nos pouparam, depois que assumimos as rédeas do devir do mundo, de violências piores do que aquelas praticadas.

Há quem diga que *o homem é naturalmente violento*<sup>14</sup>, há quem diga que *é o meio que o corrompe*<sup>15</sup>. Acontece que, nos dois casos, a violência vira fenômeno continuado, rizomático, e os discursos lúcidos podem simplesmente parar e dar passo à resignação, como se não tivesse mais jeito. De fato, pelos índices, pelas estatísticas, nós, que tentamos construir a civilização como antônimo da barbárie – entendida como livre curso da violência – e revés da violência, experimentamos cotidianamente o gosto bárbaro do fracasso da civilização. Então, sempre recomeçamos o pensamento, ensaiamos alternativas de vida civilizada à vida civilizada e, sob alguma forma de opção, nos re-aventuramos em novas experiências ou cedemos enfraquecidos ou resignados.

No cerne da Civilização da Razão, no bojo do Ocidentalismo hegemônico no planeta – um localismo globalizado (SANTOS, 2008)<sup>16</sup>, diria Boaventura Santos –, no tempo mais alto da ciência e da técnica, não foi o genocídio nazista uma barbárie, como o interpreta Bauman? Defeito na racionalização ou defeito da própria racionalidade hegemônica? Não será hoje a marca hedionda de quatro bilhões de seres humanos na linha da pobreza uma barbárie<sup>17</sup>, *moto*

<sup>14</sup> Cf. WEIL, Eric. **Philosophie Morale**. Paris: Vrin, 1969.

<sup>15</sup> Uma das teses principais de Rousseau em suas obras: \_\_\_\_\_. **Do Contrato Social**. São Paulo: Nova Cultural, 1987a. (Coleção Os Pensadores); e \_\_\_\_\_. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. São Paulo: Nova Cultural, 1987b (Coleção Os Pensadores).

<sup>16</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

<sup>17</sup> Ver site oficial do Banco Mundial, conforme acesso datado de 06/02/2012. O Banco Mundial utilizou como critério apenas o recebimento diário de até um dólar e até dois dólares por pessoa. Segundo a pesquisa, os que ganham até um dólar por dia chegam ao montante de um bilhão e cem milhões pessoas, que fariam parte da pobreza extrema; já os que ganham até dois dólares por dia, somam dois bilhões e setecentos milhões de pessoas, e fariam parte da pobreza moderada. E o crescimento da população mundial em 2012 já havia chegado a

de uma civilização do direito, da ordem, da liberdade? Não serão os 36 milhões de refugiados<sup>18</sup>, não apenas temporariamente, os condenados legais de hoje a uma morte sem possibilidade de pleito? A proximidade de um terço da população mundial sem possibilidade atual – simplesmente impossibilidade técnica – de trabalho, por acaso esse contingente de bilhões tem como continuar vivo por muito tempo ou a quem *pedir o direito de viver*? E a *exclusão democrática* do conhecimento não elimina *a priori* a vida de enormes contingentes humanos, como uma *seleção natural* da sociedade que se pauta discursivamente na *justiça* como realização da Razão?

Ciência nós temos muita, conquistas científico-técnicas temos muitíssimas, possibilidades reais, atuais, de resolver muitos problemas localizados e mesmo em escala mundial também temos. Possibilidade de produzir para matar a fome de todos já existe, medicina para ampliar o tempo de vida já temos (mesmo na maioria dos casos de câncer e de Aids), lugar para todos no planeta ainda há – mesmo que alguns achem que o planeta está cheio. O que há, então com a história, conosco, com a civilização?

Violência, Violência! Esse nome grosso no qual cabem todas as formas de ferimentos provocados, infligidos, visível ou invisivelmente experienciados, e as *criativas* modalidades de matar. Será a própria confusão do conceito uma violência? O que é a violência? Onde ela mora? De onde ela vem? A violência também morre ou só se enfraquece? Ela é finita ou infinita? Ela é um desdobramento natural da espécie humana ou um produto cultural que medeia o advento dos super-homens, como Nietzsche apregoou em muitas de suas obras? É ela a glória dos que dispõem para si de muito poder manipulável? Não é preciso nem tomar parte da violência; cada um já *faz parte*!

Parece, pela experiência rememorada da história, que o que se pode é tomar partido. Na verdade, a história é *uma*, mas a forma como cada um participa e a conta é pelo menos *dual*, ambivalente. De fato, houve e há quem se dedique a aumentar a violência; houve e há quem cuide para que cada existente humano possa ficar vivo, com todas as peripécias que isso implica.

Mas isso não é tão claro assim, porque se pode ir de um lado a outro, de uma posição a outra. Os conceitos enquadram, classificam qualquer coisa nominável, até mesmo a violência. Eles enquadram significados, mas não o acontecer, o acontecimento (DELEUZE;

---

preencher sete bilhões de pessoas no Planeta. E a tendência da pobreza, segundo a mesma Instituição, é de aumentar. Então, terrivelmente vamos chegando a dois terços da população mundial condenados à pobreza!

<sup>18</sup> Cf. ALTO Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Disponível em: <[www.acnur.org.br](http://www.acnur.org.br)>. Acesso em: 05 fev. 2012.

GUATARRI, 1995)<sup>19</sup>, nem a memória (RICOEUR, 2007)<sup>20</sup> do sangue de existentes reais, muito menos o sofrimento e a dor que cada um experimenta visceralmente sempre no *singular* e na totalidade de si mesmo<sup>21</sup>. Sem aproximação, como haveria contato? Reprodução humana não acontece por fio de telefone; *pulso* dos efeitos da violência não se colhe sem proximidade.

A história de cada Um é um espelho da sua própria aventura com a violência, com a sua violência, porque, de algum modo, ela já está bem aí e vem mais, de todos os lados. E não são poucos os que nem sabem como tudo se dá. Para se resignar, só é preciso ter paciência; para reagir, é preciso ir além do inconformismo. Será preciso perder a paciência? Mas como perder a paciência sem violentar, sem dar corda à violência? Parece que a posição entre violência e não-violência é como *andar na corda bamba sobre abismos*<sup>22</sup> todos os dias, em cada instante.

E de novo não é tão claro assim. Com efeito, quando *você* está com fome há dias e não consegue trabalho; se *você* vive numa sociedade em que só o trabalho redundava em sustento; se *você* miseravelmente precisa comer para viver e ainda por cima pode nem saber quem foi que inventou tudo isso; então: ou *você* come ou *você* morre. Ora, se *você* quer não morrer, então vai roubar? E se *você* for contra a violência, em tese? Como *você* se resolve entre a miséria e a ilegalidade? E se tiver filhos que minguam de fome? Se sua esposa se prostitui pelo pouco de pão de hoje? Se já houve filhos seus que morreram de fome diante dos seus olhos vazios e de suas mãos caídas de pai e mãe? Você pode vender um filho – se tiver dois – pois há quem o compre para reserva de órgãos ou outros fins instrumentais. O que dói mais: a dor do filho que foi vendido ou a dor do filho que ficou só? Ou a sua?

Isso até parece um drama, como naquelas situações-limite de Sartre (1987)<sup>23</sup>, do filho que deve escolher entre cuidar da mãe ou ir para a guerra defender a pátria. Mas é realidade! É preciso lembrar, porque já o dissemos, que, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), dois terços da humanidade passam fome e, dentre estes, um terço não têm emprego; isso significa simplesmente mais de 2 bilhões de existentes no segundo caso e cerca de 4 bilhões no primeiro.<sup>24</sup> Estômagos vazios sangram, como parte de uma morte invisível, de um

<sup>19</sup> DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 1. V. São Paulo: Editora 34, 1995.

<sup>20</sup> RICOEUR, P., **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

<sup>21</sup> Referência à epígrafe que abre este texto, no tocante ao brado de Wittgenstein.

<sup>22</sup> Palavras de Nietzsche, que viraram jargão cotidiano.

<sup>23</sup> SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

<sup>24</sup> Eis Bauman (1999a, p. 81-82) por ele mesmo: “[...] 800 milhões de pessoas são permanentemente subnutridas, mas cerca de 4 bilhões – dois terços da população mundial – vivem na pobreza”. E logo adiante: “O que a equação ‘pobreza=fome esconde são muitos outros aspectos complexos da pobreza – horríveis condições de vida

genocídio legal, mas não menos real que a queda dos corpos. Será que existe relação entre pobreza e violência? Entre riqueza e violência? Entre pobreza e riqueza? Entre individualismo, riqueza e violência? Há alguma riqueza ou alguma pobreza de caráter da acumulação de muitas coisas por alguns em detrimento da ausência dessas coisas por Outros, que não seja violenta?

A violência parece lançar estilhaços por toda parte, quer ela venha como uma determinação daquilo que alguns chamam de espaço público, outros de sociedade, outros de Estado, quer ela venha de uma determinação pessoal. Por vezes tudo parece uma questão individual, por vezes tudo parece bem mais que o indivíduo.

O fato é que neste mundo onde vivemos há muitas *coisas*. Substancialmente há ricos e pobres, dominadores e dominados, exilados, refugiados, favelados, terroristas, drogados, trapaceiros de toda ordem e classe, violências abertas, violências veladas e ideológicas, doenças naturais, estranhas doenças de civilização, lógicas de exclusão, psiquismos dilacerados... que resultam num mal-estar na civilização (FREUD, 2006)<sup>25</sup>. E não pensemos que as coisas não podem piorar; se pudermos falar em tendência, a tendência é piorar. Quantas vezes Lévinas e Bauman indicam com realismo essa tendência? Não pensemos que simplesmente *com o andar da carroça as abóboras se ajeitam*. Sem iniciativa, sem vencer a indiferença, sem sair do *salve-se quem puder*, sem enfrentamento do individualismo, sem retomada das relações no aquém da violência, sem construir subjetividades rebeldes (SANTOS, 2007c)<sup>26</sup>, sem construir uma *ágora* populosa e vibrante (BAUMAN, 2008a), sem o resgate do Outro como Presença que irrompe como Rosto (LÉVINAS, 1998c)<sup>27</sup>, sem redescoberta da proximidade e da responsabilidade como o lar da moralidade... certamente as coisas do mundo em que vivemos irão piorar. Vivemos num *mundo roto* (Lévinas) e em *tempos sombrios* (Ricoeur).

Mas,

[...] podemos tornar as coisas melhores do que são e não precisamos ficar satisfeitos com o que existe, pois nenhum veredicto da natureza é final, nenhuma resistência da realidade é inquebrável. Podemos sonhar com uma vida diferente – mais decente, tolerável e agradável. E se, além disso, tivermos confiança em nosso poder de pensamento e na força de nossos

---

e moradia, doença, analfabetismo, agressão, famílias destruídas, enfraquecimento dos laços sociais, ausência de futuro e de produtividade –; aflições que não podem ser curadas com biscoitos superprotêicos e leite em pó”.

<sup>25</sup> FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, O Mal-Estar na Civilização e Outros Trabalhos (1927-1931)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

<sup>26</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social**. São Paulo: Boitempo, 2007c. p. 24.

<sup>27</sup> LÉVINAS, E. **De Dieu qui vient à l’Idée**. Paris: Vrin, 1998c.

músculos, também podemos atuar sobre os sonhos e, quem sabe, até forçá-los a se tornarem verdadeiros [...] (BAUMAN, 2008a, p. 180).

No *movimento do traumatismo*, nossa pesquisa, como uma *procura do humano* e como *desejo e esforço* de que ele seja instaurado, *vai virando escritura*. O *espírito, o pneuma* (LÉVINAS, 1998c) desta tese é, na esteira de Bauman, pronunciado por Janusz Korczak: “Você não pode deixar o mundo da forma que está” (apud ARNON, 2005, p.89).

## II. No Movimento da Pesquisa

*O Percurso da Educação em E. Lévinas como Moralidade em Movimento e Vida* pretende ser uma escritura que articula Filosofia e Educação. A imbricação dessas duas grandes áreas de conhecimento e de práticas humanas é praticamente natural. Os processos da Educação provocam *démarches* (buscas, *visées*, percursos) filosóficas, e a reflexão filosófica procura *compreender* e abrir novas vontades de *instauração* no campo educativo. Com outras palavras e parafraseando Kant: a *filosofia* sem conteúdos – no caso, advindos dos processos educativos – é *vazia* e os processos *educativos* sem reflexão filosófica – sobretudo de caráter ético – são *cegos* (KANT, 1987)<sup>28</sup>. A Filosofia quer *compreender reflexivamente o Sentido* do que vai no vivido, do “[...] vivido que atualiza o vivido” (LÉVINAS, 1998c, p. 181), a Filosofia quer levantar *possíveis* que possam ser instaurados para atualizar o vivido com um *plus* de significância.

A Educação é ao mesmo tempo um campo de ação formativa do homem diante do homem, um médium de instauração dos *possíveis* e um percurso vivido por qualquer existente que nasce aberto, mas incapaz de dar conta da sua própria vida e da vida em comum; ela incide *diretamente* sobre *a maneira de viver*, ela *opera* maneiras de viver. Certamente muito se escreveu e se escreve sobre Educação. As correntes e teorias pedagógicas se multiplicam, se opõem, se anulam, se tornam hegemônicas, tentam complementariedades. Na verdade, a educação, enquanto campo, médium e percurso formativo, é imensa e também nos parece conflitiva, profundamente problemática; e isso não é de hoje, não se trata de um *problema-propriedade* do nosso tempo. De fato, *educar* é um problema universal, em latitude, em longitude, em qualquer tempo e lugar: nós sempre nos educamos, nós sempre educamos, com ou sem esconderijos em porções da neutralidade; sempre há princípios, sempre há fins e, entre

<sup>28</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 55.

eles, sempre há escolha de meios. Ou não? Não seria preciso olhar por dentro as *educações* que recebemos e confirmamos? A educação – qualquer uma, qualquer modelo ou prisma educativo *em andamento*, em hegemonia, que queiramos examinar – não tem embutida a pretensão de nos levar a algum lugar? E não privilegia certos meios? E não pretende executar isso a partir de algum princípio?

Ora, ora, olhemos para a caverna educativa da *República* de Platão, para o itinerário a ser percorrido pelo *Emílio* de Rousseau, para as alavancas postas para a educação no século XXI, segundo a última palavra da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco)<sup>29</sup>, e encontraremos tudo isso de diferentes modos. Como entes humanos, nos educamos e educamos entes humanos *vivos*; a presença à Vida é o *factum*, a vida humana é *aberta* e, como tal, o fundamento educativo. O problema educativo, em última instância é se educamos e nos educamos para aquilo que *faz viver* ou para aquilo que abafa e diminui a vida, e, como diz Lévinas, encurta o sentido do humano, ou seja, a *violência*.

A nossa escritura nasce de uma prática e de um bem-querer pelo *humano*, *traumatizados* que fomos pelo acontecer da vida e pelo *humano* que nela se nos revelou e nos tocou, pelas subjetividades e obras de pensadores e pedagogos simplesmente referenciais<sup>30</sup>, dentre os quais há uma prioridade para Emmanuel Lévinas e Janusz Korczak. A nossa escritura nasce de um incômodo vivido como insatisfação diante dos modelos e práticas educativas – quer formais, quer informais – que, de um modo ou de outro, ou de muitos modos, corroboram e até mesmo, muitas vezes, sustentam o devir generalizado da violência. Se a própria Unesco lançou, na virada do século, as “novas bases e diretrizes da educação para o século XXI” e faz “novas convocações”, não fica confirmada internacionalmente a insuficiência da educação da qual, de um modo ou de outro, somos os seus ministros e os seus educandos?

Talvez não venhamos a dizer nada de tão novo, talvez fiquemos num exercício de rememoração; mas talvez, num mundo como ele vai, com tantas confusões que de algum modo *ad-vêm* aos existentes e redundam em violências e processos educativos disfarçadamente violentos, possamos fazer emergir de novo o que foi *bem dito* e ficou submerso e silenciado nos meandros ou porões das racionalidades e práticas hegemônicas. Então, quem sabe, alguém, em algum lugar possa ter de novo a luminosidade das luzes que um dia já haviam

<sup>29</sup> DELORS, Jacques et al. **Educação, um tesouro a descobrir**: relatório para a UNESCO da comissão internacional sobre educação para o século XXI. São Paulo: Cortez, 1998.

<sup>30</sup> Gilles Deleuze usa o belo nome de *intercessores*. Ver a obra: DELEUZE, G. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992; especialmente as páginas 151 a 168.



sido acesas. Poderíamos dizer com Boaventura Santos que se trata de um exercício de um conhecimento prudente para uma vida decente (SANTOS, 2006a)<sup>31</sup>.

Uma tese não é neutra (LÉVINAS, 1994a)<sup>32</sup>, seu tema, seus objetivos, seu objeto e seu percurso não são escolhidos por acaso. Aqui é um caso típico de “[...] *em nossas viagens levamo-nos conosco*” (LÉVINAS, 1998b, p. 103, grifo nosso). E esta tese tem sua *história*. Trata-se de uma longa história, com uma longa preparação para tentar dar conta da significância do “enternecimento metafísico” que ouvimos ao mergulhar em Lévinas, que foi vivido por Korczak, por Gandhi, pelo próprio Lévinas e, antes, por Tolstói e por tantos Outros existentes, *peças* cujos *movimento* e *vida* a memória mantêm vivos em nossa alma e na alma de Outros. E *peças* cujos Rostos olhamos em proximidade e, pelo latejo *humano* em movimento *em* suas vidas, nos trouxeram infindas e, por vezes, indizíveis apalpadelas do *humano*. Em termos concretos, há um longo caminho para compreender existencialmente a violência, experienciada de muitos modos por nós e por muitos Outros, bem como para dar conta de compreender reflexivamente seus movimentos desde as suas raízes; há uma longa história para dar conta de *interpretar* desde *onde* vivem aqueles que cuidam dos Outros.

Com efeito, mais de vinte anos de magistério superior e uma procura continuada do *humano* em obras e nas vidas; muitos anos de penetração sempre mais acurada na história da Filosofia, nas correntes de Filosofia da Educação, nas teorias da Educação, nos modelos pedagógicos; mais de vinte anos frequentando a *obra* de Paul Ricoeur, mais de quinze anos visitando Lévinas em sua *Obra*, mais de vinte anos andando em proximidade da *Vida* e *Obra* de Gandhi, o latejo agudo e ao mesmo tempo crônico que tem sido para nós frequentar a *Vida* e a *Obra* de Korczak nestes últimos quatro anos, tudo faz parte de um *kairós* (tempo oportuno) de gestação e de nascimento desta pesquisa que foi virando *escritura* como tese. Faz parte também deste *kairós* a proximidade da violência que nos veio pelo *Dito* de Bauman, Boaventura, Forrester, Dufour e Muller<sup>33</sup>. Fazem parte deste *kairós* os quatro anos de doutoramento que foram vividos como um retiro antropológico em que a pesquisa teve a chance ímpar de revelar-se *em* escritura.

Faz parte deste *kairós* a nossa proximidade da vida real e desconhecida daquele menino que levou comida para duas velhinhas solitárias e abandonadas durante quase cinco anos, e cuja significância tem seu lugar ao fundo nesta tese; a vida daquela menina que atravessava a cidade grande, uma vez por mês, para ajudar um casal de idosos a receberem o

<sup>31</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (org). **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2006a.

<sup>32</sup> LÉVINAS, E. **En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1994.

<sup>33</sup> Logo, logo eles serão chamados.

aposento e não serem roubados, e cuja significância vai dentro destas linhas; a vida das nossas alunas que por quatro meses fizeram a experiência, no Hospital do Câncer Infantil de Vitória (ES), de levar as crianças, sem pais e sem esperança de recuperação, para tomar um raio de sol no jardim, e cuja significância está dentro destas palavras; a vida de Dona Olinda, nossa mãe, de quem cerca de cinco mil pessoas foram se despedir depois da *última hora*, e cuja significância é a mais antiga e diacrônica nesta escritura; na vida do filho que, sem ser o mais velho de onze, cuidou de toda a família antes de encaminhar a vida *para Si* e morreu ainda bem novo, e cuja significância está ainda segurando estas linhas; a vida de Lima Vaz, que foi um mestre de gerações, e cuja significância está nas entrelinhas da maneira de escriturar esta tese; na vida da professora que se traumatizou com a história sofrida de um de seus alunos e modificou radicalmente o seu próprio percurso *humano* e *educativo*, e cuja significância está por entre as letras que carregam o *sentido* desta escritura. *Movimento* e *Vida* da alma inteira de muitas pessoas cuja *extra-versão* virou, a cada vez, uma *história* e nos revelaram o “Primeiro vós, senhoras e senhores” (LÉVINAS, 1988)<sup>34</sup>, o “*para-o-Outro*” (LÉVINAS, 1999)<sup>35</sup>, que é por onde mostrou-se *possível* viver o *humano*, dentro de “[...] um mundo da revanche, da guerra e da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998c, p. 134).

O título de nossa escritura diz um “percurso educativo”, e que esse percurso se realiza como percurso moral cujo movimento é feito com a vida (LÉVINAS, 1971)<sup>36</sup>. Eis o **objeto** de nossa investigação: é a *educação*, como o *dever humano de um Eu* ou, de outro modo, o *percurso de elevação moral de um Eu*. O *percurso* é o caminho que um Eu palmilha a *vida toda* com sua vida movimentada pela busca de realizar em Si mesmo o *humano*, o *Um-para-o-Outro*. O *movimento* é o trabalho de operar em Si mesmo, diuturnicamente, o acontecimento do *humano* em *níveis* sempre mais elevados, numa *marcha sempre em frente* (LÉVINAS, 1994c)<sup>37</sup>. A *marcha* nos dá a noção do movimento, o Eu *vai andando consigo mesmo* e, ao andar consigo, faz um percurso *em Si mesmo* e produz a distância entre o *humano que era* e o *mais humano que vai passando a ser Ele mesmo*. A *vida*, continuar existindo *aí*, diante dos Outros e no mundo, sob o telos do dom de Si, *doar-se como sendo a própria vida*, *doar-se como a maneira de existir*, “fazer os Outros viverem” como o *pulsar da própria existência* do Eu: produzir em Si a elevação moral até a *identidade*, até a *equivalência* entre Eu e *moralidade* (LÉVINAS, 1994c).

<sup>34</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *A l'Heure des Nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

<sup>35</sup> LÉVINAS, E. *De Otro Modo que Ser*, o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

<sup>36</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Kluwer Academic, 1971.

<sup>37</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994c.

Se isso é *possível*? Num mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do Eu? Se isto *pode* pôr “[...] a violência em fracasso”? (LÉVINAS, 1995, p. 100)<sup>38</sup> Eis que vai se clareando a **posição** (colocação) **do nosso problema**. Com efeito, o *adentramento* na vida de uma comunidade é um movimento de pertença que um dia começa e que nunca termina; o *adentramento* na expressividade cultural, isto é, do *vivido* de uma comunidade, também um dia começa e nunca termina. Isso por quê? Pelo simples fato de que, ao pertencer e participar da vida da comunidade, cada existente, por adesão ampla ou por *distanciamento* crítico, por posições e ações, passa a aumentar o vivido da comunidade e aumentar, a partir também de si mesmo, a sua própria educação. Isso implica *transmissão* de conhecimentos acumulados, *provocação* de uma identidade, *chamamentos* de condutas, *exercício* de vida em comum, *capacitação* para a responsabilidade tendo em vista a continuidade e duração da própria comunidade. No horizonte, sempre presente, está a possibilidade da violência, da desagregação da vida em comum e da anulação da vida de cada um. *Formação* é o processo de dar forma, de propor formas de vida e mediações para continuar a criar forma para a vida em comum e de cada Um. Educar-se é *formar-se*, é o processo de dar forma, de propor formas de vida e mediações para continuar a criar forma para a vida em comum e de cada Um.

*Educação é* – em sentido próprio, no sentido lévinasiano e que nós iremos no encalço – *o percurso pessoal no sentido do humano que constitui um sujeito moral na alma inteira*. Korczak diria: “Somente pode amar cada criança com amor sábio quem se interessar por sua vida espiritual, por suas necessidades, por seu futuro” (1997, p. 252)<sup>39</sup>; ou ainda, que “[...] sem a participação das crianças, nada se consegue com elas” (KORCZAK, 1989, p. 35)<sup>40</sup>. Mas, para que as crianças queiram participar e possam vir a assumir suas vidas excluindo delas a violência porque a põem em fracasso dentro de Si, quais são as condições concretas de possibilidade? Será que o *anterior ao método* não é mais decisivo e determinante do que a própria construção e execução do método? Talvez muito poucos amaram as crianças como Januz Korczak: o tinir *humano* de uma *subjetividade* determina a questão de caminho, de método(s). Assim: “Na verdade, só podemos trabalhar bem com crianças se as amamos”<sup>41</sup> (KORCZAK, 1997, p. 18).

A **posição** (colocação) **do nosso problema** pode então, com Lévinas, ser apresentada sinteticamente da seguinte maneira: *a partir de que base humanista e como é possível, pela*

<sup>38</sup> LÉVINAS, E. *Altérité et Transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

<sup>39</sup> KORCZAK, Januz. *Como Amar uma Criança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

<sup>40</sup> KORCZAK, Januz. *Quando Eu Voltar a Ser Criança*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

<sup>41</sup> Bauman comenta o ‘amor de Korczak pelas crianças’. Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 103.

*educação, promover, pro-vocar e despertar o advento do Eu moral e, como tal, não-violento? Que educação atravessou um Eu ao ponto de, no movimento e vida de um percurso, elevá-lo a Eu Moral e, por uma arquitetura viva feita de moralidade, tornou-o capaz de pôr a violência em fracasso desde a sua alma inteira? Ou ainda: o que mediou, no próprio Eu, um a caminho da interioridade que se derramou na vida dos Outros como Cuidado feito dom de Si?*

Boaventura Santos sentencia: “[...] não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos; o que necessitamos é um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos é de um pensamento alternativo às alternativas” (SANTOS, 2007c, p. 20). E talvez precisamos bem mais do que um *pensamento alternativo às alternativas*. Isso quer dizer que “Estamos diante de um grande problema: como intensificar a vontade... como *criar* subjetividades rebeldes” (SANTOS, 2007c, p. 24, grifo nosso), que é bem mais, no próprio Boaventura, que um *pensamento alternativo*. E Bauman (2009a, p. 71)<sup>42</sup>: “Você deve ficar indignado [...]”. Um *pensamento alternativo* pode nascer da *indignação*; mas o que pode *provocar* indignação, que suscitaria possivelmente um *pensamento alternativo*? “Precisamos de uma escol(t)a para enfrentar essas águas turbulentas (BAUMAN, 2009a, p. 171). Com que, desde onde, por qual caminho, em que percurso seria formada uma escolta? Ou ainda:

A moralidade tem apenas a ela mesma para se apoiar: *é melhor* se preocupar do que lavar as próprias mãos, *melhor ser solidário com a infelicidade do outro do que ser indiferente, é muito melhor ser moral*, mesmo que isso não faça as pessoas mais ricas nem as companhias mais lucrativas (BAUMAN, 2008a, p. 109, grifo nosso).

E o que faria vencer a indiferença e despertar para a solidariedade? E mais: *Como é que fazemos para formar pessoas que queiram deixar que os Outros morem na interioridade delas? Como fazer para mexer humanamente com as almas inteiras?*

Nós já temos a colocação do *ponto de partida* desta pesquisa, a posição de uma *história* que a preparou, a localização de seu *objeto* e a *posição do problema*. Agora é a vez de revelar nossos **objetivos** com esta pesquisa. Com efeito, nós só temos **um objetivo geral** que anima toda a tese e buscamos cumpri-lo no desenrolar do percurso da escritura. Ei-lo: *revelar um percurso educativo como um caminho em movimento e vida pelo qual qualquer Eu pode vir a ser moral*. Uma antecipação de sua realização? Sim, na pronúncia de Gandhi (1999, p. 18, grifo nosso)<sup>43</sup>: “*Aquilo que é possível para mim é possível para todos*”.

<sup>42</sup> BAUMAN, Z. **A Arte da Vida**. São Paulo: Zahar, 2009a, p. 71.

<sup>43</sup> GANDHI, Mohandas K. **Gandhi**: autobiografia, minha vida e minhas experiências com a verdade. Tradução de Humberto Mariotti et al. São Paulo: Palas Athena, 1999.

Quanto aos nossos *objetivos específicos*, eles são exatamente cinco e todos em igualdade de importância, pelo remetimento de uns aos outros e pela imbricação de uns nos outros. O primeiro objetivo específico pode ser formulado assim: *penetrar no problema generalizado da violência para revelar sua significância, seus movimentos, suas raízes e sua lógica fundamental*. O segundo: *penetrar na obra de Emmanuel Lévinas e interpretar a revelação do humano como o Um-para-o-Outro*. O terceiro: *penetrar nas vidas de existentes morais e acolher a revelação do movimento e vida da moralidade como a educação mesma do Eu*. Quarto: *revelar a realização do humano firmado por Lévinas no movimento e vida do Eu moral*. O último: *revelar o método de movimento pelo qual o Eu moral transpassa a Si mesmo, em percurso, uma arquitetura viva da moralidade*.

A concreção de tudo isto é o que perfaz o *percurso da nossa escritura*. Então, a que o leitor é chamado? O leitor é chamado a nos acompanhar neste *percurso no humano* e, talvez, a se localizar como existente, único, como um Eu de carne e sangue na matéria (LÉVINAS, 1999, p. 137) diante dos Outros. Nós vamos desdobrar o percurso em três grandes Partes, cada uma com seus vários capítulos, e todas elas articuladas *desde de dentro*<sup>44</sup>. Na Primeira Parte nós vamos mergulhar na significância do *conceito de violência*, vamos ao encaço dos seus múltiplos *movimentos* pelos quais ela *acontece em duração*, vamos ao encaço das *raízes* que a alimentam e da *lógica* que a generaliza. Ao fim desta Parte, o leitor há de encontrar uma significância dilatada do que é a violência e um *critério* para discerni-la na vida concreta como ela vai. Ajudados por Lévinas, Zygmunt Bauman, Boaventura de Souza Santos, Viviane Forrester, Dany-Robert Dufour e Jean-Marie Muller, nós vamos tentar passar no *dito*, por uma *hermenêutica arqueológica*, o que é “[...] o mundo da revanche, da guerra e da afirmação prioritária do Eu” (LÉVINAS, 1998c, p. 134), sob o título *De uma Lógica Violenta*, como uma *arqueologia*, como um escavamento visceral na violência: o seu acontecimento e suas condições de possibilidade.

O percurso da nossa escritura avança com a *posição da Lógica do Cuidado*. Mais propriamente, nós avançamos na direção da *Lógica do Cuidado* levando a significância *De uma Lógica Violenta*. O leitor precisa prestar atenção nesse momento que não se trata de uma justaposição, mas de *uma passagem*: “De uma Lógica Violenta” “À Lógica do Cuidado”. Nessa Segunda Parte nós faremos um mergulho (GANDHI, 1999) nas *obras* de Lévinas, um mergulho “de peito aberto” (GANDHI, 1999), para ver, ouvir e auscultar ali e desde ali o

---

<sup>44</sup> A expressão “desde de dentro” será bastante recorrente em nossa escritura. Apesar da estranheza que possa causar, no que se refere ao uso da língua portuguesa, compreendemos que a expressão usual, “desde dentro”, não contempla todo o sentido que desejamos obter dela. *Desde de dentro* pretende significar “desde de lá de dentro”, ou “que vem desde lá para fora”, ou “que se inicia um movimento que vem desde lá, de dentro”.

latejo do *humano* em seu movimento e vida. Não encontraremos ali, possivelmente, o remédio (LÉVINAS, 1971) para o mal, para o tumor (LÉVINAS, 1976b) da violência? Nós queremos a *Procura do sentido do humano*, o humano “*como sentido da aventura humana!*” (LÉVINAS, 1991, p. 239)<sup>45</sup>, o *sentido do humano desde de dentro*, o *fio do sentido que abre o Sujeito ao Devir da Justiça*, da *Justiça sempre mais justa*. Nós queremos abrir o *Um-para-o-Outro* em sua *significância humana*, nós queremos tocar e anotar os *níveis*, as “*estações*” de *um percurso vivo no humano*; nós queremos discernir reflexivamente e registrar *até onde pode chegar um Eu consigo mesmo no movimento de ascensão moral, na realização da Transcendência*. Numa palavra: *nós queremos o movimento e vida do percurso no humano*. E, depois do mergulho e de sofrer as afecções *humanas* vindas do *mundo da obra* de Lévinas, onde estaremos? “A proximidade pode continuar sendo a significação do próprio saber no qual ela se mostra” (LÉVINAS, 1999, p. 235). Desde ali, é que discernimos, interpretamos e anotamos a *significância* por uma *hermenêutica da transcendência*: “A *exposição* da significação ética da transcendência e do Infinito além do ser pode ser conduzida *a partir da proximidade do próximo e de minha responsabilidade por outrem*” (LÉVINAS, 1998c, p. 116, grifo nosso), pois “[...] a aproximação *abre* a consciência” (LÉVINAS, 1994a, p. 225, grifo nosso). Mas, há um alerta que Lévinas pronuncia: “[...] a impossibilidade radical de se ver *do de fora* e de falar no mesmo sentido de si e dos outros” (1971, p. 46, grifo nosso).

“De uma Lógica Violenta” “À Lógica do Cuidado”, o percurso de nossa escritura avança *passando* ao “*No Percurso da Educação*”. Se para Lévinas toda a sua obra, “Toda essa reflexão é uma tentativa de *pensar as estruturas últimas do humano*” (LÉVINAS, 2007, p. 92, grifo nosso), de traduzir “[...] o esqueleto último do sentido” (LÉVINAS, 1999, p. 252); se desde a *significância do humano* apropriada na Segunda Parte, que afronta a realidade dura do seu contrário interpretado e anotado na Primeira Parte; na Terceira parte do percurso de nossa escritura fazemos o *humano* aparecer *em carne e sangue na matéria no Eu que movimenta sua vida na significância humana*. Ali, nós queremos o “a caminho da interioridade” que produziu o “a caminho da exterioridade” do Eu moral: a *sua educação*. E nós vamos entrando no poço de água limpa que o Eu moral escavou em Si mesmo (KORCZAK, 1986)<sup>46</sup>, qualquer Eu moral, todo Eu que chegou à crispação de Si em seu movimento de ascensão moral, e vamos discernindo, interpretando e anotando o que vamos encontrando: o *que* houve neles? O que houve *com eles*? E mais: se encontrarmos – mesmo que fosse num único existente, num Eu – o *Um-para-o-Outro* como o *humano* em *realização* máxima no mundo e, por tal, a violência

<sup>45</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nous**: essais sur le penser-a-l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

<sup>46</sup> KORCZAK, Janusz. **Diário do Gueto**. Tradução de Jorge Rochlits. São Paulo: Perspectiva, 1986.

for – vai sendo – posta em fracasso, então teremos achado, não apenas a pista, mas *um caminho* do percurso da *educação humana*?

Na Terceira Parte, o leitor se prepare para intensificar sua atenção; ali nós vamos mergulhar nas *vidas* de existentes morais. Com efeito, se Lévinas (1995) descreveu a santidade como o auge da elevação moral de um Eu e o percurso da moralidade no homem, o acontecimento, a movimentação da vida enquanto moral, santa, nós lemos e anotamos *o Eu* em percurso de moralidade, o seu movimento e vida moral como a sua *educação* mesma. Anotamos o que está lá no Eu moral que torna possível um movimento e vida moral, as condições de possibilidade da moralidade como a *educação* mesma do Eu moral. A moralidade em si não existe; só podemos falar dela porque existentes, concretos e a cada vez únicos, encarnaram, movimentaram ou movimentam suas vidas numa *certa maneira de viver*, de estar aí diante dos Outros no mundo. Pensar a *educação do homem em geral* e de cada Eu único é pensar, ler e anotar para aprender essa maneira de ser-aí, essa movimentação moral da vida de um Eu, esse *conteúdo* feito vida num Eu enquanto Eu moral. Pensar a *educação* desde ali é anotar para aprender com a vida *o que* está lá na alma inteira do Eu moral movimentando moralmente sua vida; é pensar mais: é tatear, ver, ouvir e auscultar, desde aqueles existentes que são e foram morais, *como* fizeram para a moralidade *ser eles mesmos* em movimento, *como* o que os move e orienta o movimento da sua vida foi parar lá na interioridade a ponto de tornar a moralidade a sua subjetividade mesma.

Nós vamos dizer o movimento e vida da moralidade de Janusz Korczak, de Mohandas K. Gandhi e do próprio Lévinas pela voz do *humano* que traduzimos com Lévinas. Nós vamos revelar uma *educação* que se eleva do *humano* como um broto, a cada vez em cada Eu, e não como um enxerto; nós vamos mostrar que “houve santos” (LÉVINAS, 1995) e que é possível “[...] *a universalização a partir das singularidades absolutas*” (1994a, p. 232, grifo nosso). À semelhança de Platão, para quem “[...] *numa cidade, a justiça é mais visível e mais fácil de ser examinada*” (1997, p. 53, grifo nosso)<sup>47</sup> do que num só indivíduo, nós vamos penetrar no movimento e vida de elevação moral de três existentes cuja moralidade elevada a Humanidade que os conhece os reconhece (LÉVINAS, 1995). Nós vamos ver ali a *encarnação de uma mesma educação como concreção do humano que Lévinas passou no Dito*.

---

<sup>47</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

À reclamação de Jacques Roland (LÉVINAS, 1998a)<sup>48</sup>, de que a Ética ficou abandonada no estágio em que Lévinas a deixou, respondemos, nesta escritura, que fazemos brotar uma moral, *a moral da educação humana*, como uma arquitetura viva, desde de dentro da Ética lévinasiana. Com efeito, se “*É preciso que em todo momento se encontre alguém que possa ser responsável pelos outros. Responsável!*” (LÉVINAS, 1968, p. 182, grifo nosso)<sup>49</sup>; se “*O homem refém de todos os outros é necessário aos homens, pois sem ele a moral não começaria em nenhum lugar. O pouco de generosidade que se produz no mundo não exige menos*” (LÉVINAS, 1968, p. 186, grifo nosso); nós encontramos no movimento e vida da moralidade de Korczak, Gandhi e Lévinas *uma mesma moral* que encarna o *humano* que a Ética de Lévinas *descreve e diz* (LÉVINAS, 1998c).

No Percurso que escrituramos na Terceira Parte, o leitor vai encontrar as respostas, atravessadas pela moral, para algumas perguntas decisivas. Ei-las: Quais as condições vivas, em um Eu, para que ele possa viver o percurso no *humano* como sua vida mesma? O que é preciso que haja *nele*, melhor, que *ele seja*, para que o percurso no *humano* se realize como a sua *educação* mesma? Com que arquitetura viva – Imperativo, Máximas, Princípios e Mediações – é possível viver o *humano*? Que estruturas de vida são necessárias para que o *humano* se mova como o Eu mesmo? Para que um Eu vire guardião-do-irmão, o que deve se mover nele? Que tipo de *mediações* estão presentes no movimento e vida da moralidade do Eu moral pelas quais ele movimenta sua vida *como* moral? O Eu moral movimenta a Si mesmo em algum *método* de movimento?

Para todos os efeitos, na carne, no sangue, na matéria, na alma inteira, como pode alguém fazer equivaler *sua vida* a uma *pronúncia* destas? “*Eu existo não para que me amem e admirem, mas para que eu mesmo aja e ame. Todos os que me cercam não têm o dever de me ajudar, porém meu dever é cuidar dos que me cercam, cuidar do ser humano*” (KORCZAK, 2007, p. 9, grifo nosso)<sup>50</sup>. Desde ali, *a violência foi posta em fracasso!* (LÉVINAS, 1995). Desde ali é que “Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior é preciso ter recebido uma educação” (LÉVINAS, 1971, p. 270): *murmúrio* do movimento e vida de um Eu educado! (LÉVINAS, 1999, p. 243) E nós discernimos, interpretamos e anotamos tudo numa *hermenêutica da teleologia do chamado ao dom de Si*.

<sup>48</sup> Roland prefacia a obra: LÉVINAS, Emmanuel. **Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Payot & Rivages, 1998a.

<sup>49</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Quatre Lectures Talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

<sup>50</sup> KORCZAK, Janusz. **A sós com Deus**: Orações dos que não oram. Tradução de Konrad Jerzak vel Dobosz. São Paulo: Comenius, 2007.



A *estrada* onde se realiza o percurso da nossa escritura pode ser mapeada por Lévinas, que é a nossa referência maior<sup>51</sup>, em três de suas teses fundamentais. A primeira diz assim: “*A Humanidade do homem começa com a moral*” (LÉVINAS, 1994b, p. 164, grifo nosso)<sup>52</sup>; a segunda: “*Para opor uma liberdade interior ao absurdo e à violência é necessário ter recebido uma educação*” (LÉVINAS, 1971, p. 270, grifo nosso). E no meio das duas aquela de Dostoievski, em *Os Irmãos Karamazov*, no Livro VI, II, tantas vezes retomada, meditada e citada por Lévinas: “*Cada um de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros*” (1998c, p. 119, grifo nosso). Eis, pois, o “trotear do percurso”.

Certamente que, no andar do percurso, outros Autores serão visitados e nos farão visitas. Tudo irá de acordo com a *proximidade*. *Visitar* é uma atitude moral, de saída de Si

<sup>51</sup> Nós já estamos chamando outras *vozes* para ajudar; mas será sobretudo na Primeira Parte que essa ajuda será decisiva para aumentar a qualidade e a amplitude do *Dito*. Ajudar-nos a Dizer com Lévinas: eis o caso e a presença! Destacamos a *voz* de Zygmunt Bauman. Este Autor *comparece* fundamentalmente por três motivos. Em primeiro lugar, porque ele é sociólogo e, dado que nossa investigação tem como ponto de partida a *situação de violência*, as pesquisas empíricas e as teses de um sociólogo renomado certamente nos dão a pensar. Em segundo lugar, porque a sociologia baumaniana é uma teoria sociológica da moralidade e, como tal, tenta enfrentar, fora dos marcos da sociologia tradicional, o problema da violência. Por fim, porque a teoria sociológica da moralidade de Bauman é toda ela, e em última instância, fundada e inspirada na Ética de Lévinas. Quanto a Boaventura de Sousa Santos, esse sociólogo cuja *voz* põe um pé na Europa (primeiro mundo, o Norte) e outro no Terceiro Mundo (o Sul) e consegue, em sua cartografia, desvelar as lógicas que coordenam e produzem o silêncio violento de muitas formas de vida alternativa mais justas porque includentes. Como herdeiro da Teoria Crítica da Sociedade e, talvez, seu maior renovador, Boaventura Santos põe um acento incisivo no que ele chama de *o pilar da Emancipação*. Emancipação certamente implica em suplantar as lógicas de morte e potencializar novas e velhas lógicas submersas. A alternativa de Boaventura Santos é a de *criar subjetividades rebeldes*, possivelmente uma das características de uma subjetividade moral. Quanto a Dany-Robert Dufour, sua contribuição se liga ao fato de militar com pensamento filosófico e também psicanalítico. Dentre suas teses, parece-nos que a sua articulação entre *exclusão do outro* da *interioridade* e o advento do *sujeito psicotizante* merece grande destaque. Sua importância está tanto na detecção das causas lógicas da violência que se abate sobre o psiquismo quanto na análise dos efeitos produzidos na subjetividade e nas relações humanas. Os processos educativos, sobretudo quando pensados como elevação da qualidade de convivência humana certamente devem se haver com dificuldades imensas se os sujeitos que aparecem em Face são *já* psicotizantes. Viviane Forrester é uma *palavra* mais perto do senso comum, mas nem por isto menos profunda e abrangente. Esta ensaísta consegue de fato gritar, para além da violência do calmo, um conjunto de violências que chegam a causar repulsa à alma inteira. Suas obras são bem boas para causar traumatismo, tanto pelo conteúdo quanto pelo seu jeito de *pro-vocar* trauma. Janusz Korczak, este, a quem Bauman chama de *santo* mesmo sendo judeu (parece que o judaísmo não canoniza!), contemporâneo de Lévinas e de Bauman no Holocausto (um no gueto de Varsóvia com duzentas crianças, outro no campo de concentração e o outro fugindo do nazismo pela Europa), Korczak é a maior das nossas empirias. Vemos no Velho Doutor, mesmo que não tenha conhecido Lévinas, a realização, tanto em sua obra quanto em sua subjetividade, dos maiores aportes da Ética lévinasiana. Sobretudo na terceira Parte, sua incidência em nosso discurso se fará sentir indelevelmente. *O que uma subjetividade efetivamente moral pode fazer numa instituição de formação humana e o que uma instituição estruturada sobre o cuidar moral de subjetividades pode alcançar em termos de processo formativo? O que significa formar cidadãos honestos?* Quanto a Jean-Marie Muller, este incansável apóstolo da não-violência, é dele a crítica à ideologia e à cultura ocidentais da *justificação* da violência; ele recolhe em diferentes tradições, sobretudo da Índia de Gandhi, um outro *afã* formativo e um tanto de mediações – dentre elas a Escola – para o advento de uma cultura da não-violência. *Como poderíamos nos constituir como eus morais se a nossa própria interioridade é preparada, educada desde muito cedo para a possibilidade, mesmo que no limite, da violência?* O princípio da não-violência encontra-se, assim, com o primeiro mandamento ético: *tu não matarás*, de Lévinas. E Gandhi? Bem, ele é, antes, durante e depois de sua obra política, o servidor dos pobres. Quanto a Lévinas, ele vai se apresentando no percurso. Por enquanto, basta dizer que Lévinas é *o maior filósofo ético do nosso século*, do século XX (BAUMAN, 2008a, 1998a).

<sup>52</sup> LÉVINAS, E. *Les Imprévus de l’Histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994a, p. 164.

para ir à casa do Outro, é uma *apalpadela* do humano, mas supõe, *antes*, que o Outro já esteja, de algum modo significante, morando dentro do visitante. Se as visitas diminuem – diminuição bem larga hoje em dia –, as distâncias entre as pessoas aumentam e a moralidade pode ficar fora de casa. Para visitar um Autor é preciso ir a ele, com nossa subjetividade inteira; talvez só ocorram os encontros depois da segunda visita. E podem ocorrer traumatismos imprevistos ou em lugares não antecipados pelas visitas deles. Esperamos que muitas outras visitas venham a ocorrer no desenrolar de nossa escritura e que essas visitas metamorfoseiem moralmente *nossa* subjetividade.

### III. No Movimento do Método, a Vida

Certamente que nosso esforço e nosso percurso – ou melhor, o nosso esforço no percurso – implica a utilização de método. Precisamos, pois, de uma palavra sobre o nosso método ou sobre o *como* faremos este percurso significante, o que na verdade já está em andamento. Com efeito, o método principal que pomos em movimento para dar conta do problema de nossa investigação é a Hermenêutica Crítica, no sentido – ou bastante próximo – que lhe confere Paul Ricoeur<sup>53</sup>. Trata-se da articulação dialética entre plano ontológico e plano epistemológico na Interpretação, ou da dialética entre *pertença* e *distanciamento*, entre *mundo da obra* e *apropriação* pela Subjetividade; ou ainda a dialética como movimento de *compreensão* e *explicação* no processo de *interpretação*. A *interpretação* para Ricoeur é como um Arco em que, a cada movimento de penetração no mundo de uma obra, de um texto, de um conjunto de acontecimentos históricos, é exigido um movimento de *distanciamento* para que a *apropriação* daquele mundo, por aquele que interpreta, não seja alienada ou presa de ideologias. É um movimento dialético porque há sempre a tensão entre os polos em questão e é um movimento que sempre resulta em sínteses, movimento em que a síntese posterior suprassume as anteriores, numa espiral interpretativa sem fim e, como tal – diferentemente de Hegel –, aberta.

---

<sup>53</sup> Para uma visão aprofundada da Hermenêutica Filosófica de Paul Ricoeur, sugerimos três de suas obras: \_\_\_\_\_. **Le Conflit des Interprétations**. Paris: Seuil, 1969; \_\_\_\_\_. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976; e \_\_\_\_\_. **Du Texte a l'Action**. Paris: Seuil, 1986. Também sugerimos a leitura da tese doutoral de Manuel Sumares: \_\_\_\_\_. **O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur**. Lisboa: Escher, 1989.

Na hermenêutica, assim concebida, não há palavra final na interpretação e esta pode mover-se na direção do passado, das tradições, da história; pode mover-se na direção dos fundamentos, da ontologia, da metafísica e – no nosso caso, com Lévinas – receber o toque da transcendência; pode mover-se na direção do futuro, no sentido de levantar os *possíveis mais próprios* ou um mundo onde gostaríamos de habitar. Quando o olhar interpretativo se volta para a História, para o passado, a hermenêutica é sobretudo – não exclusivamente – fenomenológica; mas, ao buscar o vivido, o *humano* que se fez ou foi violentado nessa mesma história, ela é ontológica ou metafísica. Quando o olhar interpretativo se volta para a busca dos fundamentos, para as razões de ser, a hermenêutica é arqueológica, mas não exclusivamente, pois toda apropriação implica *distanciamento*, crítica. Quando o olhar interpretativo se volta para o futuro, para o possível, a hermenêutica é teleológica, mas não exclusivamente, pois todo arrancar-se do presente pelo projeto possível implica já um *distanciamento* crítico por relação ao mesmo presente e indica uma situação desconfortável de pertença (ontologia, metafísica) ao que é o tempo vivido.

Em nossa investigação todos esses olhares interpretativos estarão presentes. E há um nível hermenêutico macro e um nível hermenêutico micro. Podemos dizer que, em nível macro, trata-se de uma dialética entre arqueologia e teleologia, mediada por uma dialética da pertença à obra de Lévinas (Transcendência) e de outros Pensadores em diálogo e de *distanciamento* crítico da obra lévinasiana e das outras obras. Em nível micro, significa que em cada parte da totalidade de nossa investigação estaremos numa dialética entre compreensão de um mundo e projeção crítica de um mundo.

A hermenêutica filosófica de Ricoeur é uma via longa para chegar à Subjetividade. *Via longa* quer dizer que nenhum ser humano tem condições estruturais, ou ontológicas, ou psicológicas, ou de qualquer outra natureza, de alcançar uma auto-intuição de Si a Si *imediate* como uma totalidade. Esta *via curta* está como que barrada e fadada ao fracasso. Nesse sentido, o curto-circuito do *Cogito* cartesiano pode ser uma certeza, mas uma certeza vazia e vã porque nada diz do existente, apenas um pensamento que só tem a si mesmo como *objeto* de pensamento. *Chegar à Subjetividade* quer dizer que a vida humana não se vive como existência, na impessoalidade, e sim como *existente* singular e único. Mas, se há singularidade, ela não se constitui sem que a presença de *Outros existentes* já estejam lá. Isso significa que a chegada a Si de um existente e a apropriação ou constituição de sua subjetividade passa pela re-apropriação das marcas de sua vida deixadas na vida em comum, isto é, como um processo interpretativo e sobretudo *auto-interpretativo* sempre em *mediação*.

E quando Ricoeur se ocupa em afirmar *o mundo* como aquele que é propriamente o objeto de interpretação, ele quer dizer os conteúdos de vida vividos ou postos para se viver, quer sejam mediados por obras, monumentos, literatura, enfim, tudo o que for expressividade humana, escrita ou inscrita de algum modo no tempo e aberta à interpretação do existente. Nesse *mundo* estão valores, modos de viver, experienciarções, referenciais de sentido, tramas, traumas, dramas, apostas, proposições outras de novos *possíveis*. É pelos *mundos* a que acedemos pela via longa que se configura, se metamorfoseia a subjetividade de um existente. São outros *mundos* que criticam o nosso, nos põem a pensar, a sentir, a querer diferente. Assim, se viver como existente no mundo implica viver *com* e *diante* dos Outros existentes, e se essa co-presença implica sempre em ação que marca o *mundo vivido* que se presta à interpretação, a configuração da subjetividade não vai e não se dá sem um trabalho de vida interior.

O que é a obra, a vida vivida e a subjetividade de um existente que foi chamado pelo nome de Emmanuel Lévinas? O que há em sua obra de sua subjetividade vivida que faz com que nos levantemos de novo, depois de muitos Outros, para interpretar? Ele já morreu, mas os *mundos* que ele abriu se prestam para traumatizar, provocar o questionamento crítico, um *distanciamento* crítico de nossas subjetividades, das nossas formas de viver e das coisas do *nosso mundo*. A subjetividade é convidada, pelo próprio movimento do *mundo* da obra, a se abrir em muitas de suas potências, a cavar de novo em Si, a, possivelmente, querer para Si outras formas de viver-com e diante dos Outros existentes no mundo, de querer instaurar outras formas comuns de vida, quiçá *melhores*. Se amamos muitas obras que lemos um dia ao ponto de se tornarem inesquecíveis, não é difícil de ver o impacto, o traumatismo e as metamorfoses operadas na subjetividade que as ama e que por elas foi mediada. E quando um existente morre, cala-se sua voz, mas não cessa o seu *mundo*.

O *Eu*, qualquer *Eu* é um *mundo*, a *educação* dos existentes *humanos* é um *mundo*, a *não-violência* é um *mundo* com *proposições de mundo* para os *outros mundos*. São *mundos* que se articulam, convergem, se afastam de acordo com o movimento das subjetividades que os penetram. Quanta literatura interpretando esses *mundos*, literatura propondo aproximações de outro modo do que as que já foram e outra literatura propondo afastamentos; e, por elas, muitas subjetividades se dizendo ou dizendo de seu *mundo*. Nós pretendemos articular criticamente esses *mundos*, por uma *pertença* a eles e por um *distanciamento* deles, sempre expondo nossa subjetividade onde também vive um *mundo*.

Assim, toda hermenêutica que quer ser *crítica* precisa, por um lado ou num movimento, querer *ouvir* os *mundos* aos quais se dirige e vai frequentar; e, por outro lado, ou

noutro movimento, precisa exercer a *suspeição*, distanciar-se para avaliar, ponderar, confrontar a *colheita* com outras interpretações. É nesse sentido que a interdisciplinaridade nas ciências, na filosofia e em todas as formas de saber é simplesmente fundamental<sup>54</sup>. Do contrário, cada interpretação pode não passar de um mero intimismo *auto-contemplativo*. Daí a importância, em nossa escritura, de vários intercessores e interlocutores.

Concretamente, se não há via curta de acesso ao *humano*, a Hermenêutica Crítica, como sucessivas aproximações ao problema que nos ocupa, será realizada em nossa escritura como uma *visée* interpretativa, reflexiva, a partir de *pesquisa bibliográfica*: são as *obras que nos dão a pensar*. Mas são as obras de existentes únicos, reais, em suas condições e em suas in-condições de existentes que se falam e nos falam de seus percursos e das possibilidades que abriram para eles e – neles – abrem para nós que os ouvimos: ouvimos em seu Dito – sempre parcial e inconcluso – o tinir de um Dizer de um *único* que permanecerá sempre inabarcável como Dizer. Os *Autores* das obras: as suas *Subjetividades*, as suas tentativas de exteriorizar um mundo de interioridade numa postura frente à Vida, frente aos Outros e que se constitui – a cada vez e a cada modo, à revelia das próprias intenções – numa prática pedagógica. A via é longa, a formação da interioridade moral de um existente humano pode preencher todos os passos de descida e de elevação e, mesmo assim, jamais estará terminada. E o propriamente *humano* pode demorar para vir em cada Um, para tornar-se *ele sendo Eu* ou – apenas muda o prisma – *Eu feito ele em mim*.

Se os *livros*, se as *obras* têm o poder de metamorfosear a vida interior de um Eu? Se eles têm a capacidade de produzir verdadeiras revoluções na alma inteira? Se eles possuem a incrível capacidade de serem mais interiores do que a interioridade mesma que os lê? Se eles são capazes de suspender o curso de uma vida e trazer significâncias inusitadas, para além das expectativas? Bem, Lévinas vai responder ao longo desta escritura acerca do *lugar* dos livros de Tolstói e de seus *mundos humanos possíveis* na tessitura do movimento e vida de Si mesmo; o *lugar dos livros* de Dostoievsky e de outros escritores russos, bem como o que lhe aconteceu por *ler* a Bíblia *desde a ótica da ética*. Gandhi dirá ao longo desta escritura, o que a leitura de dois livros de Tolstói lhe trouxe de clareza e de provocação *humana*; Gandhi dirá a súbita e radical mudança de rumos que o livro *Até o Último*, de John Ruskin, lido numa única noite, operou, definitivamente, em sua alma inteira. Korczak pronunciará nesta escritura o que as suas múltiplas leituras dos livros de Tolstói, dos escritores poloneses e de tantos Outros lhe trouxeram de *convocação humana*. Lévinas é categórico: “O que é mais profundo

---

<sup>54</sup> De outro modo, mais motivos para chamar outras *vozes* para ajudar no *Dito*.

que a consciência, que a interioridade, são os livros” (LÉVINAS, 2007, p. 124). E, no percurso da escritura, diremos *que tipo de livros têm tamanha competência humana*.

Se, por um lado, e num certo movimento de *procura humana*, as obras como as de Tolstoi estiveram perenemente dentro e ao fundo das almas inteiras de Gandhi, Lévinas, Korczak, Vygotsky<sup>55</sup> e tantos, por outro lado, e num *outro tipo de procura*, o mundo de uma obra de moralidade elevada pode interferir *negativamente* no movimento das vidas e provocar a *ira* daqueles que detêm o poder político, religioso ou econômico. Tolstoi que o diga! Sua obra *O Reino de Deus está em Você* foi lida *também* pelos poderosos – não só por Gandhi – e foi condenada a entrar na lista das “obras desaparecidas”, isto é, proibidas e soterradas. Ela ficou soterrada por quase um século; mas voltou às almas. E Tolstoi? Tolstoi foi *excomungado!*

Eles, os livros e cada Eu moral, dirão que quando o *humano* vem, ele vem de vez: simplesmente irrompe, começa e nunca termina. Mas, se ele vem, *difícil deixar-se ir sem ele!* Ele vem *diante do Rosto do Outro*; e quando o Rosto vem, ele já veio! É a *imediatez mesma*, sem precursor e sem representante. E já está ali a *impossibilidade moral e real* de não responder, mesmo que seja olhando-o de viés ou com indiferença. Nosso exercício hermenêutico da obra e da *vida de Lévinas* e das *vidas* de Korczak e de Gandhi *em suas obras* gostaria de ajudar o *humano* a irromper e se dilatar como movimento e vida (LÉVINAS, 1971), desde aquém e para além da violência real e sempre possível! Hermenêutica e Arqueologia, Hermenêutica e Transcendência, Hermenêutica e Teleologia, eis os três tempos diacrônicos do nosso percurso.

Até mesmo por isso que dissemos, o método hermenêutico está longe de ser um instrumento duro, frio e seco<sup>56</sup>. Do lado da *pertença* pode entrar toda a afecção do mundo! E, sobretudo, por se tratar aqui de uma incursão ética na ética lévinasiana e, a partir dela, revelar a moralidade como *educação* em existentes encarnados, a *pertença* – e nela a afecção – já vem tinindo dentro do Dito mesmo. Lévinas mesmo diz que o Rosto não se presta a uma descrição estritamente Fenomenológica; sua irrupção, a sua significância desde antes da utilização dos signos linguísticos, esta pode ser *dita* e descrita; ele acha também que a dialética – principalmente a dialética rigorosa de Hegel – é criminosa e assassina<sup>57</sup>

<sup>55</sup> É só olhar quantas vezes Vygotsky chama a *autoridade* de Tolstoi em *Formação Social da Mente* e em *Pensamento e Linguagem*.

<sup>56</sup> Lévinas tem simplesmente horror aos discursos impessoais, que não passam de discursos da “alma conversando com ela mesma” (LÉVINAS, 1971, p. 67). Ele prefere, na esteira de seu outro amigo, Jean Wahl, um exercício de “interrogação criadora” (LÉVINAS, 1994c).

<sup>57</sup> Para Lévinas, como veremos em sua *crítica ao Ocidente*, o *sistema* sempre tende a engolir a singularidade, a unicidade de cada Eu; e a dialética, trabalhando a universalidade sob o império da *lógica da necessidade*, soterra

(LÉVINAS, 1995). De algum modo, seu amigo Paul Ricoeur<sup>58</sup> trouxe uma grande contribuição para *ouvir a voz do humano* do qual Lévinas pretende mostrar a *universalidade*. E nós, *mergulhando* na vida e nas obras de existentes morais e mantendo-nos em proximidade, tentaremos *discernir o que há lá na alma inteira do Eu moral e como tudo, como a educação humana*, foi parar lá.

No Arco Hermenêutico de Paul Ricoeur, é possível pôr em movimento os três métodos de que Lévinas mesmo faz uso: o ensinamento como método de procura (1982c)<sup>59</sup>, a exasperação como método de filosofia (1998b, p. 142) e a busca das condições das situações concretas (1995, 1971). Os dois primeiros pendem para o polo da *pertença*; o terceiro, para o polo do *distanciamento*. Mas, no fundo, Lévinas quer manter sua filiação fenomenológica – como veremos – mesmo que a desenvolva e a execute a seu modo e não até o fim. De fato – e isto vale para nós mesmos –, é bem difícil um exercício de interrogação criadora sem algum encontro com a Fenomenologia. Por ali, nessas diversas imbricações metodológicas, mantendo-nos no horizonte da hermenêutica, desdobra-se o nosso caminho metodológico.

É para aumentar “[...] o pouco de humanidade que adorna a terra, ainda que fosse somente humanidade de mera cortesia e de mero polimento dos costumes” (LÉVINAS, 1999, p. 266)<sup>60</sup>, que o nosso esforço se escreve. Gostaríamos que esta escritura resultasse numa práxis emancipatória de vida! Práxis da “Subjetividade do homem de carne e sangue [...]”! (LÉVINAS, 1999, p. 217). Com Lévinas (1991), porque esta escritura vai revelar *o que acontece em duração* (diacronia), o que se movimenta como *a vida que faz viver*, preconizamos... *o humanismo do Outro homem!*

#### IV. Na Metodologia em Movimento

---

e justifica no conceito toda a dor, toda a injustiça e toda a violência *reais* que trucidam as vidas concretas. É por isto, fundamentalmente, que a dialética hegeliana é criminosa e assassina, sem que Hegel a assumia com tal.

<sup>58</sup> Não são poucas as vezes que Lévinas cita e louva Ricoeur em suas obras. Por exemplo: “Paul Ricoeur nos mostrou que os recursos da imaginação, que não seria uma faculdade simplesmente reprodutora, duplicando a percepção dos objetos à qual ela deveria tudo, menos os seus poderes de ilusão, ela seria ao contrário a mais profunda dimensão do psiquismo humano, operando de entrada no elemento da linguagem poética, ‘raiz misteriosa’ de todas as energias da alma”; o que pode ser conferido na obra: LÉVINAS, E. *L’au dela du Verset*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982c. p. 107. Lévinas mesmo reconhece o valor incontestado da hermenêutica: “O apelo à tradição o qual não é uma obediência, mas uma hermenêutica [...]” (LÉVINAS, 1982a, p. 114).

<sup>59</sup> Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: Essai sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976a. p. 308.

<sup>60</sup> LÉVINAS, E. *De Otro Modo que Ser*, o más Allá de la Esencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

Certamente há muitas interpretações e até mesmo *tratados* acerca da *metodologia*. Nossa metodologia é aqui concebida de um modo muito simples. Trata-se das *maneiras* pelas quais executamos a escritura, dos procedimentos e recursos que vamos usar para operacionalizar o percurso da escritura no movimento do método. Também se trata de explicitar para o leitor a significação e a importância do uso desses recursos para que ele possa *se orientar* na leitura. E ainda, trata-se de explicitar alguns *traços* do *como* nós mesmos nos movemos *enquanto* encarnamos esta escritura, embora alguns deles já tenham ficado anotados.

Quanto ao *status* de *quem* escreve, aqui quem escreve é alguém que exercita a reflexividade sob afecção diante do *humano*. No movimento da escritura, não se trata de “fazer Lévinas falar”, mas de ouvir Lévinas através de nós, pelo ressoar de sua pronúncia *humana* em nós. Assim, também, não se trata de “fazer Korczak e Gandhi falar”. É como a vida e a obra deles batem em nós, como a obra de Tolstói e de Outros bateu em Lévinas, em Korczak, em Gandhi. Trata-se de um *ouvir na própria voz* (LÉVINAS, 1995) “aquilo” que “[...] queima na direção do interior” (LÉVINAS, 1976a, p. 244). Não é isto a apropriação segundo Ricoeur? Mas, é o *como a vida e a obra* bateram em nós, *o que* nelas, a sua *objetividade*, o seu *mundo*, o “que” *bateu em nossa subjetividade*. E essa *batida* na subjetividade, na interioridade, não exige um *distanciamento* reflexivo, que é quando e onde exercitamos um *discernir qualificado*, um julgamento, uma avaliação da altura, da profundidade e da amplitude do *sentido* que nos vem ou que ali encontramos? E o discernir qualificado que conserva o *conteúdo vivo da batida* não exige a *lucidez* para operar a *interpretação do sentido* e passá-la em escritura?

Eis que quando escrevemos na primeira pessoa do plural, ou quando escrevemos na primeira pessoa do singular, ou quando escrevemos sob o modo “o olhar reflexivo” – que é o “nosso olhar reflexivo” – estaremos sempre experienciando e movimentando este nosso *lugar* dentro da escritura.<sup>61</sup> Quando a nossa reflexividade, diante da *batida do sentido em nós*, se volta *para nós mesmos*, para o movimento da *nossa* vida – como veremos em Gandhi, Korczak, Lévinas –, então entramos em *distanciamento auto-reflexivo* que é ainda um trabalho do “olhar reflexivo”, potência máxima de *recuo* da alma inteira. Para alguém dali, desconhecemos qualquer outra possibilidade de *recuo lúcido* da alma inteira. É assim que entendemos e praticamos em nossa escritura o “[...] seguir o nascimento latente do saber

---

<sup>61</sup> Quando, na escritura, houver mudança de “nós” para “Eu” ou para “o olhar reflexivo”, o leitor será informado, bem como acerca das razões da mudança.



dentro da proximidade” (1999, p. 235), firmado e praticado por Lévinas e não menos por Ricoeur. A reflexividade carrega os dois tempos diacrônicos, a significância encontrada na *pertença* (afecção) e discernida em *distanciamento* (lucidez). O que anotamos é já a *interpretação*.

Quanto aos *instrumentos simbólicos operatórios*. A escritura desta tese é movimentada em três instrumentos a modo de símbolos. Em primeiro lugar, *o trado com uma pua bem longa*. Em termos *reais*, um trado é um instrumento que utilizamos para perfurar sobretudo madeira, tendo em vista uma utilização específica da mesma: para pôr uma fechadura na porta, para passar um parafuso e prender uma peça de madeira noutra, e assim por diante. Nessa utilidade do trado, certamente importa *o buraco* que, em sendo movimentado, ele, o trado, produz na madeira. Porém, aqui nos interessa mais é o seu *movimento* e a sua *capacidade de penetrar*. E ainda mais: aqui nos interessa o *que* a pua que penetra traz *da madeira*, da realidade penetrada. Se nós queremos penetrar no *vivido* ou no *mundo de uma obra*, nós queremos tocar ali é na *significância humana* do que vai ali. Nas sucessivas aproximações (penetrações) no vivido, a pua do trado não pode ser de aço inox, frio e cortante; ela só pode ser feita com a *nervura da sensibilidade*. A nervura da sensibilidade de *quem* vai ao *mundo de uma obra* ou ao *vivido* funciona como pua, curta ou longa, que penetra no movimento e vida que vai na realidade – de violência ou de cuidado aos Outros – e funciona como um *ensor* e um *metron* das intensidades do *sentido* experienciadas e ditas nas obras e nas vidas. Em cada Parte da escritura desta tese, lá está simbolicamente o trado e sua pua (a nossa), captando movimentos em intensidades vividas – um tempo de maior *pertença*, de afecção. A pua da sensibilidade abre, vai ao fundo, traz para cima o *seu* toque no *humano* vivido e – em sendo uma “sensibilidade ética” (LÉVINAS, 1991) – ela não machuca *onde* entra. E ela é sempre do tamanho da sensibilidade *humana* daquele que usa o trado.

Em segundo lugar, a *espiral*. Na realidade, a espiral é uma mola de círculos abertos. Como numa dessas encadernações simples, a espiral penetra nos buracos de várias folhas de papel, perfaz um percurso indo sempre em frente, ao passar pelos buracos, até chegar na outra extremidade. Cada círculo é um pedaço do percurso, e a espiral como um todo nos dá a noção da continuidade e do “tudo está ligado” para segurar, nos lugares previamente determinados, as folhas a serem tomadas em ordem e juntas. Simbolicamente, a cada penetração no vivido, a reflexão precisa discernir a significância que a pua da nervura da sensibilidade recolhe. Em cada discernimento, um círculo da significância que, diante de novas *colheitas* vindas das novas penetrações nas vidas, pede mais discernimento da *significância humana* em novo círculo, que leva consigo, e para além dela, a significância já tocada e anotada no círculo

anterior, num movimento sem fim, num movimento ligado como um fio em círculos, numa espiral sempre inconclusa da significância na carne e no sangue das vidas e de qualquer Um em quem os círculos da espiral *humana* vêm habitar – tempo maior de *distanciamento* e discernimento. Em cada Parte, dentro de *cada* Parte e ligando *todas* as Partes da escritura desta tese, lá está a espiral em movimento aberto.

Em terceiro lugar, o *arco*. Um arco como o do arco-íris. De horizonte a horizonte se distende o arco do arco-íris; pendurado nele cabe tudo o que debaixo dele está; em suas cores, todas as cores que há. E ele só existe para aquele que o vê; e aquele que o vê só consegue ver porque está no lugar apropriado para poder vê-lo. De outro lugar, não seria visto. Desde as múltiplas penetrações no *mundo* das obras, desde os múltiplos toques no *humano vivido*, desde os múltiplos círculos de discernimento da significância, distende-se um arco com as cores da significância *humana* que *um Eu vai vivendo*. O arco da significância vai sendo distendido por cima, como o *visível* da significância *vivida*, retida e fixada no horizonte da vida em movimento do Eu; mas o arco da significância vai sendo distendido *por cima* e é visível porque ele já vai sendo distendido aqui em baixo, por dentro da vida, como o *vivido continuado desde o de dentro* pelo Eu. *O de cima é o reflexo do de baixo*. Nos dois casos, a *duração* do acontecimento *humano*: por cima, a duração da lucidez *refletida* da significância; por baixo, a duração do latejamento da significância sendo encarnada. O sentido pede para ser *vivido*, e o desejo de encarnação pontilha um arco, que se preenche *com a vida* movendo-se no *humano*. Em cada Parte da escritura desta tese, lá vai o pontilhamento de um arco, a partir do *humano vivido* interpretado nas vidas e nas obras em que ele se revela *encarnado*.

Assim, nesta escritura, em cada Parte e de Parte a Parte, vamos *para baixo* como um trado, em arqueologia; mas serão muitas penetrações e discernimentos até tocar na teleologia do *chamamento* ao dom de Si fazendo-se *vida*, que se distende como um arco que vai por *baixo*; e ao se fazer *vida*, o dom de Si é a elevação *humana mesma*, transcendência, que se reflete no céu de quem a vive, de horizonte a horizonte de sua vida. E a espiral do discernimento da significância movimenta tudo para frente e sempre pelo meio da vida. E será somente na Terceira Parte que a escritura com trado, espiral e arco chega a *bom termo*, quando encontrarmos a *educação* do Eu moral em carne e sangue na matéria, *em movimento e vida*.

Quanto às *figuras de linguagem e de pensamento*. O leitor já deve ter percebido que, em nossa escritura até aqui há a ocorrência de abundantes figuras de linguagem e de pensamento; e vai encontrar muitas mesmo. Na escritura vêm se dizer muitas metáforas, perífrases, sinestésias, hipérboles, antíteses, paráfrases... e até mesmo a ironia. Mas,

certamente, o uso das metáforas ultrapassa de longe o uso das outras. Lévinas prefere as perífrases: “Com as perífrases pode-se fazer o relato de uma espiritualidade rebelde às formas do saber” (1995, p. 180). Certamente por influência de *A Metáfora Viva*, de Paul Ricoeur (1975)<sup>62</sup>, nós preferimos a metáfora. Em termos de Estilística da linguagem, metáfora “[...] é o desvio da significação própria de uma palavra, nascido de uma comparação mental entre dois seres ou fatos” (CEGALLA, 1985, p. 513)<sup>63</sup>.

Foi Ricoeur (1975) quem nos ensinou a distinguir entre metáforas *mortas* e metáforas *vivas*. As mortas, nós as usamos e as pronunciamos já sem pensar no desvio: pé da cadeira, bico da chaleira. As vivas, estas nos dão imediatamente a pensar, elas são atravessadas por três níveis, o semiótico, o semântico e o da referência. O nível da *referência* é que é o decisivo, porque ele desloca o pensamento para um *sentido* que ultrapassa o significado da simples justaposição das palavras, ele dá a pensar para além das palavras, ele “*se refere a*”. As metáforas são um produto da imaginação criadora e têm um poder heurístico, de descoberta e de revelação, de abertura de “referências *para viver*”. Mais do que simples figuras de palavras, as metáforas aqui empregadas são de grande valia para recolher e dizer a significância *humana*: elas nos ajudam a penetrar, dizer e suspender o mundo real e a introduzir o *possível* a ser feito. Escavar o poço *humano* em Si mesmo? Essa metáfora virá muitas vezes!

Quanto ao *uso de conceitos, noções e termos*. De um modo geral, os principais conceitos, termos e noções que usamos nesta escritura têm sua significância explicitada na própria escritura ao modo de Lévinas, que é o de mostrar a significância de um termo ali onde ele aparece, ali onde ele se faz necessário: “[...] tratar uma noção, fazendo valer a concretude de uma situação em que originalmente ela toma sentido” (1991, p. 240). Quando se trata das “coisas humanas”, ao lidarmos com os conceitos, como procede a tradição filosófica do Ocidente, corremos sempre o risco de engessar a significância e parar o seu movimento. No percurso do *humano*, a significância não se revela toda de uma vez. É nesse sentido que a sabedoria do amor é diferente de um amor à sabedoria (LÉVINAS, 1993)<sup>64</sup>.

Certamente que, para muitos conceitos, podemos fixar a universalidade da sua significância, como *homem, existente, pessoa*. Mas, quando se trata de dizer o movimento e vida no *humano*, que se vive num percurso de elevação, como “[...] uma marcha sempre em frente” (LÉVINAS, 1994c, p. 89), os conceitos fechados não conseguem carregar a

<sup>62</sup> RICOEUR, P. *La Méthaphore Vive*. Paris: Seuil, 1975.

<sup>63</sup> CEGALLA, D. P. *Novíssima Gramática*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985. p. 513

<sup>64</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Bernard Grasset, 1993.

significância nova, mais elevada, mais ampla e funda que a vida em movimento *humano* traz. E é por isto que Lévinas muitas vezes recorre a “termos éticos” e a figuras de linguagem: “[...] porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal” (LÉVINAS, 1991, p. 17). Por exemplo: para Gandhi, “serviço comunitário”, quando ele foi a primeira vez para a África do Sul, era uma expressão que carregava *uma* certa significância. Quando ele foi socorrer, com seus colaboradores, os feridos na chamada Revolta dos Zulus, e viu a matança que o Império Britânico cometia, foi obrigado a refletir e encontrar uma nova significância e uma nova maneira para o seu “serviço comunitário”.

Para algumas experiências no *humano*, para dizer a significância que vai nelas e vem delas ao Eu, são necessários conceitos em forma de “U”: abertos em cima, elásticos e porosos nas beiradas e na base. Ali, a significância se passa, aumenta, e por vezes, simplesmente muda o seu conteúdo vivo. Por que a significância não pode se desdizer se a vida em movimento muitas vezes a desdiz, sobretudo quando há retrocessos? O próprio conceito de *significância* é um deles. O conceito de “humano” é outro. “Sofrimento” é outro. “Bondade” é outro. Estes conceitos porosos não partem da universalidade que um conceito sempre quer carregar *já*; aqui os conceitos porosos estão a caminho da universalidade, porque sempre tentando passar no *dito* o que vai *sendo* num Eu o *humanamente* vivido: “É o vivido que se atualiza no vivido” (LÉVINAS, 1998c, p. 181) e “Tudo isto me dá o que pensar” (KORCZAK, 1986, p. 122). Nesse sentido, um conceito poroso é sempre uma tradução aproximada, uma interpretação de um *dizer* que se encarna na vida. Por isto a necessidade sempre de um certo “ceticismo” (LÉVINAS, 1999), de uma “[...] linguagem que se desdiz sem cessar, que insinua” (LÉVINAS, 1998c, p. 188). Eis, pois, que esses conceitos são, na verdade, vocábulos, são palavras que a significância chama no Eu para passar a si mesma no *dito*.

A significância de uma palavra *vai virando* um conceito no sentido da filosofia Ocidental, à medida que ela se torna diacrônica, à medida que ela dura e é reconhecida no vivido em movimento; depois é que vêm as infundas tentativas de traduzi-lo, de pô-lo em linguagem processualmente universal. Este é o movimento da significância, sobretudo quando se trata de “termos éticos” (LÉVINAS, 1998c).

Como anotamos há pouco, para uma boa parte dos conceitos, dentro da historicidade mesma de sua elaboração, é possível anotar o que neles é *perene*, mesmo que o “o que” se movimentava neles viva *em mudança*. É possível, pelo menos, *desenhar o traçado do “U”*, para a significância morar nele. Em nossa escritura, *Homem* é cada Eu enquanto é universalizado na espécie e no gênero. *Existente* é cada Eu enquanto único, irrepitível e inigualável, o único

representante do *seu* gênero; simplesmente não há nem uma *cópia* dele, quer no corpo, quer na alma. *Pessoa* é eminentemente um conceito moral: é o Eu, o outro Eu, qualquer Eu ou qualquer Outro enquanto assumido como um valor *absoluto* e *infinito*. Nesse sentido, veremos várias vezes nessa escritura e reafirmaremos: *pessoa* é o Outro para o Eu moral e é o próprio Eu moral enquanto assim trata o Outro. Por isso, normalmente, escreveremos “Eu”, “Si” e “Outro” com iniciais maiúsculas, mesmo que Lévinas às vezes os anote *também* em minúsculas.

*Significância* é a revelação do sentido do *humano* diretamente por uma *aceitação a priori na fraternidade*: “Esta aceitação na fraternidade que é a proximidade nós a chamamos significância” (LÉVINAS, 1999, p. 143)<sup>65</sup>. E, *indiretamente*, é o *reclame* do *humano* que se revela em qualquer situação de violência. Com outras palavras, em nossa escritura, sempre que aparecer o conceito poroso de *significância*, retenhamos perenemente que ele *chama*, ao mesmo tempo, a *exigência* e o *sentido do humano*.

*Experienciação*. O leitor vai encontrar o sentido de *experienciação* várias vezes nesta escritura; como ele já vem sendo usado, firmemos por ora o seguinte: *experienciação* é o revés da experiência ou, ainda melhor, o seu *anterior*. Na experiência, sobretudo no sentido científico, o Eu, como sujeito cognoscente, parte para cima do dado, o constitui em um objeto, leva nas mãos uma hipótese cognoscitiva (explicativa) e também o experimento. O sujeito intenciona e determina o objeto; é o Sujeito que *faz* tudo. *Experienciação*, sobretudo no sentido do *humano*, é o Eu atacado pelo mundo da vida, pelo mundo de uma obra. O Eu sofre a ação da significância nele antes e para além do *seu* próprio controle. Quando um leproso bateu à porta da casa de Gandhi na África do Sul, ali se deu uma *experienciação* que sempre *traz* um movimento no Eu. Pego de surpresa, Gandhi não conseguiu mandá-lo embora. Introduziu-o na casa, limpou-lhes as feridas, deu-lhe comida e depois o encaminhou para ser tratado no hospital. Isto é *experienciação humana*, mais fácil de dizer com exemplos do que por definição. Mas retenhamos: *a batida em nós*, do *humano* ou da *violência*.

Um outro conceito poroso e forte de nossa escritura é *diacronia*, do qual é preciso anotar a perenidade. E ele só consegue, *humanamente*, andar junto com outro: *diacronia* e *diaconia*. *Diaconia* é “o serviço prestado ao Outro, de graça”. Quanta significância e quanta mudança de nível na significância cabem em “diaconia”? E quando “o serviço ao Outro” dura, dura e continua, então ele já é uma *diacronia*. Mas, se o serviço ao Outro diminui

---

<sup>65</sup> Ver também: LÉVINAS, E. **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1994. p. 236.

significativamente em intensidade, altura, fundura e amplitude, a diacronia tende a desaparecer junto. Num Eu moral, como veremos, a diacronia de uma vida é a diaconia.

Quanto à *Tradução*. Desde antes de ingressarmos no mestrado, no final da década de oitenta, praticamos a língua francesa. Na época, foi por conta do desejo de ler Paul Ricoeur no original que passamos a dominar sempre mais a língua. Agora, com Lévinas, também preferimos lê-lo no original, mesmo que, por vezes, confrontemos nossas leituras traduzidas com outras na língua portuguesa e espanhola. Nesta escritura, as citações francesas traduzidas em língua portuguesa das obras de Lévinas são todas nossas, exceptuando-se as extraídas de *Da Existência ao Existente* e de *Humanismo do Outro Homem. De Outro Modo que Ser ou Além da Essência* é lido por nós em tradução espanhola. De modo que o próprio leitor poderá averiguar a fidelidade do sentido à pronúncia de Lévinas pela coerência do *humano* que traduzimos com Lévinas ao longo de toda a nossa escritura. Quando na dúvida, nosso procedimento foi sempre recorrer a outras traduções para clarear e, sobretudo, para confirmar a nossa tradução. Esperamos, assim, não ter cometido nenhuma gafe maior. Se as houver, são de nossa estrita responsabilidade.

Quanto à volta das *citações*. O leitor vai ver, e já está acontecendo, que fazemos largo uso de citações. Elas fazem parte da fundamentação da nossa escritura e também são parte *daquilo a que somos fiéis ao conteúdo da obra de Lévinas*<sup>66</sup>. Nós aproveitamos *nesta escritura o que concordamos com Lévinas*, porque discernimos que o *humano* que ele traduz *se realizou* em Korczak, Gandhi e no próprio Lévinas; ali a violência contra o Outro foi posta em fracasso. Acontece que muitas citações voltam, voltam e voltam. Pode parecer que sejam simples repetições, mas não são. Elas voltam porque carregam um conteúdo que se movimenta: a cada vez que elas voltam é um novo círculo da significância, há um *plus* do *humano* sendo dito. O leitor saberá discernir a cada vez, a elevação de nível. De todo modo, como as citações que se repetem são numerosas, optamos por, uma vez feita a devida referência em sua primeira *aparição* na escritura da tese, incorporá-las ao corrente do texto; ficam, então, dispensadas das referências já dadas, sendo apenas destacadas por grifo itálico. É assim que, portanto, elas se encontram *sentidas*, apropriadas quase que como vocábulo *próprio*, elas já nos atravessam sem a formalidade do Dizer de Outrem porque finalmente se incorporaram ao nosso Dizer. Ainda assim, e por uma possível necessidade que o leitor tenha em algum momento, trazemo-las em lista anexada à tese, organizadas por ordem alfabética e seguidas de suas respectivas referências (autor, ano, página).

---

<sup>66</sup> Oportunamente, na Segunda Parte, indicaremos o rol das maiores críticas que foram dirigidas à obra de Lévinas e seus pontos centrais, notadamente as maiores críticas de filósofos e de teólogos de expressão mundial.

Quanto ao uso das *expressões latinas*. A nossa escritura, várias vezes é atravessada pelo uso de expressões latinas. O uso destas expressões se fundamenta no fato de que aquelas que foram escolhidas para pertencer a esta escritura, carregam a capacidade de adensar em si uma significância que, para ser dita de outro modo, precisaria de um monte de outras palavras. O próprio Lévinas faz uso delas em boa medida. A título de exemplo, *via eminentiae* (LÉVINAS, 1998c). Quanta significância cabe nessa expressão? Sobretudo na Terceira Parte, quando tratarmos da *educação* que brota de dentro do *humano* traduzido com Lévinas e que foi vivida por Korczak, Gandhi e pelo próprio Lévinas; *via eminentiae* quer dizer simplesmente todo o movimento e vida de um percurso *todo* vivido por um Eu moral. O leitor encontrará na escritura, no próprio texto ou em *nota*, a cada vez, a significância de cada expressão latina que usamos.

*Sinais gráficos e de Outra Ordem*. O leitor atente para um outro ponto importante aqui: toda vez que *nós* anotarmos a palavra *o humano* querendo significar *o Um-para-o-Outro*, como *o humano em Lévinas*, será escrito sempre em itálico. Afora algumas exceções, reservamos o negrito para os títulos das Partes, dos Capítulos e suas subdivisões.

Em nossa escritura não são poucas as vezes que usamos de *exclamações*. Nós já anotamos que, o percurso da nossa escritura<sup>67</sup> vai sempre do movimento da afecção ao movimento do discernimento reflexivo de onde nasce a interpretação e a anotação da significância como escritura. O leitor pode ter certeza de que, quando encontrar uma exclamação, ali a afecção é intensa e que a reflexividade também é exigida intensamente. Quando houver uma exclamação, estamos passando no *dito* da escritura uma “pegada em nós” de algum conteúdo vindo do *mundo* da obra ou da penetração em uma *vida* moral, ou de uma situação de violência que nos atacou desde a interioridade.

Quanto ao uso de *hífen e travessões*. Em várias palavras compostas, que não levam gramaticalmente a separação com hífen, às vezes as separamos para dar ênfase a uma parte da palavra composta ou às duas partes. Ali, há uma intensidade de significância, ou um movimento de sentido a que o leitor precisa estar atento. Quanto aos travessões, eles são abundantes no meio dos parágrafos. Assim como ocorre abundantemente na escritura de Lévinas e de Ricoeur, eles servem, no curso de uma frase mais longa, para indicar ou carregar junto – numa palavra, numa expressão ou também numa frase – um detalhe ou um aspecto importante que contribui para a clareza do que vai sendo dito. O que vai entre os travessões, pode ser uma retomada de algo já anotado ou de algo que ainda vai sê-lo mais adiante.

---

<sup>67</sup> Anotado logo acima em “No Movimento do Método”.

Eis, pois, que com estes “Primeiros Movimentos”, acreditamos ter anotado para o leitor o *mapa* de nossa pesquisa que virou escritura, bem como a *bússola* para orientar-se no percurso que realiza o mapa. O *mapa* é o riscado do caminho, com duas grandes estradas se entrecruzando: cada Parte é propriamente uma estrada; a da violência é a mais larga e mais ramificada: ela está em todos os lócus da vida. A estrada do *humano* é mais estreita<sup>68</sup> e dela, em diferentes pontos da sua extensão, saem as suas ramificações que são as estradas *educativas* que são feitas em cada Eu onde o *humano* bate, se move e se encarna como vida, *vida educada*. É por estas *estradas educativas* encarnadas que o *humano* atravessa o mundo em suas ramificações violentas: a revanche, a guerra e a afirmação prioritária do Eu. Não há países e Estados no mapa. Há estradas no mapa, há moradores do *humano* e há as *casas humanas* que eles fizeram com suas vidas, independentemente dos países onde moraram. O acontecimento do mapa é o caminho que cada Um vai encontrar ao *se* ler nesta escritura.

O leitor já viu um sino suspenso numa torre, sino cuja *mesma* sonoridade límpida e inconfundível chama para o encontro e para a reflexão juntos? Esta tese tem um tanto disto: a *nota do humano tocada* (movimento) *em vida*. Com outras palavras, queremos revelar que há água limpa para cada Eu beber e limpar a Si mesmo da violência que ele comete ou pode cometer; e estamos chamando para o encontro no qual podemos refletir juntos *o movimento possível de uma vida humana*. A bússola: na procura, *a atenção ao humano* falado, traduzido e vivido; eis a mesma nota do sino, nota que se ouve desde *aqui* onde vai um Eu, nota tocada desde o norte onde está a torre do sino que toca. A bússola, e o poço com a *mesma* água limpa, ou a busca de um *humano* que possa fazer face à violência e dar de beber água não virulenta: *educação*. A bússola como o *chamamento do humano* que vem do pouco que dele há para *o muito que dele é preciso* para desfazer o tumor da violência (LÉVINAS, 1976b) nas almas que mapeiam o mundo. A bússola é a teleologia que habita o *humano*, o *chamamento ao dom de Si*: ela é o norte que se cumpre desde aqui e agora, ela é a indicação do caminho sendo cumprida. Ela indica o lugar onde é preciso chegar consigo desde os passos *humanos* de agora, na feitura de uma estrada com a própria vida. Segurar nas mãos o mapa e a bússola e conferir diariamente o *percurso* e a *direção* considerando o que foi feito com a vida naquele dia. E andar, e andar consigo mesmo! Em *educação* e “*Em filosofia, sempre há que se correr os riscos que valem à pena*” (LÉVINAS, 1999, p. 65, grifo nosso). Boa Viagem!

---

<sup>68</sup> Ela é feita com “[...] o pouco de humanidade que adorna a terra” (LÉVINAS, 1999, p. 266).





# **PARTE I**

## **DE UMA LÓGICA VIOLENTA: ARQUEOLOGIA E HERMENÊUTICA**

Nos tempos que correm o importante é não reduzir a realidade apenas ao que existe <sup>69</sup>

É certo que a História humana conheceu, desde o seu sempre, muitas carências e muitas abundâncias. Há uma abundância que acompanha a História humana como um copo cheio e derramando, onde todos, de algum modo, bebemos. Podemos beber dessa abundância em goles maiores ou menores, podemos aumentar ou diminuir o conteúdo do copo e podemos aumentar ou diminuir o próprio copo. Quem bebe dessa abundância mancha-se a Si mesmo e cria seu próprio copo. A abundância de conteúdo e de copo da nossa História chama-se *violência*.

A violência é como uma chuva fina, como uma chuva grossa, como um granizo, como uma borrasca de chuva forte e vento que cai por todos os lados. A violência é um vulcão que desperta inesperadamente com o poder de fazer explodir de baixo para cima quando todos dormem na superfície; ele traz o insensato possível quando a hora do acontecer histórico parece a mais calma.

Historicamente, a violência se enlaça com a individualidade humana, indo até o arbítrio puro e absoluto, enrosca-se com o poder legitimado ou coercitivo dentro de grupos e comunidades históricas com suas instituições reguladoras; a violência se liga a lógicas mais amplas, que normalmente resultam em imperialismos de dominação que tendem a unificações forçadas. E porque ela pode vir de muitos lados, a violência é multifacética, pode ser ao mesmo tempo ato e consequência, um encadeamento de causas e/ou de efeitos, pode estar na *forma* do instrumento, no *planejamento* do instrumento, no *uso* do instrumento. E a violência também pode estar na quase infinita gama das *reações* à própria violência. Mas, como veremos, em todos os casos, de qualquer modo ou face, violência sempre tem a ver com *ferimento*, mesmo quando a escondemos no véu da violência simbólica: o *ferimento vem vindo!*

Passamos a efetuar a seguir algumas aproximações do fenômeno da violência, valendo-nos da mediação de alguns intercessores. O apoio fundamental nos vem de Jean-Marie Muller, Zygmunt Bauman, Boaventura de Sousa Santos e Dany-Robert Dufour, Viviane Forrester, sendo o fundo sempre lévinasiano. Não se trata de uma apreensão exaustiva do fenômeno e da experienciação – como se fôssemos distender um arco da tipologia da violência – mas de mostrar, em diferentes aspectos e profundidades, o acontecimento, suas causas principais e suas condições de possibilidade. Nesse sentido, cada

---

<sup>69</sup> SANTOS, 2008, p. 470.

Autor traz em seu olhar a ênfase que lhe é peculiar e também suas possíveis concordâncias com os Outros.

## 1. EM BREVE FENOMENOLOGIA DA VIOLÊNCIA

Nas palavras de Muller (2007, p. 11)<sup>70</sup>,

A violência é a matéria-prima da atualidade. É o principal ingrediente do sensacionalismo. [...] A informação a que estamos submetidos nos posiciona como *voyeurs* do sofrimento e da morte de outros. [...] Os meios de comunicação de massa não noticiam as razões e as implicações da violência, apenas a violência propriamente dita. Não suscitam a opinião pública, mas a emoção pública.

Essa afirmação de Muller, a modo de *juízo e sentença*, nos põe de chofre no centro do problema visceral da violência, *da violência nas relações entre os homens*, de *Uns sobre e contra* os Outros, e também diz da afecção a que ninguém está imune, pelo menos em termos de olhos e ouvidos. O que fazemos diante e a partir dessa afecção? Bem, isto já é bem outra coisa.

Pela história, pareceria – e muitas vezes parece – que a violência pesa sobre a humanidade como uma fatalidade. Mas esse fatalismo se desfaz tão logo uma consciência *humana* se levanta revoltada ao se dar conta ou ao se lembrar de todas aquelas e de todos aqueles cujo Rosto, século após século, foi *des-figurado* a ferro e a fogo. “É o escândalo dessa violência exercida por homens contra outros homens que movimenta o pensamento filosófico; é a certeza de que esse mal não deve existir que provoca a *re-flexão*” (MULLER, 2007, p 12).

Muller propõe que comecemos fazendo um *desbaste* – mesmo que breve – no conceito de violência. Esse desbaste visa separar o que é muito próximo de violência, ao ponto de muitas vezes ser confundido com ela ou tomado como sinônimo. E esse desbaste é feito por ele buscando a própria etimologia das palavras. Para ele, em primeiro lugar, violência não é *conflito*, que acontece por conta do desejo de cada um que quer ir ao infinito; em segundo lugar, ela não é a *agressividade*, que pertence à natureza humana como força de ir ao encontro de, como não-passividade; em terceiro lugar, ela não é a *luta*, porquanto o enfrentamento cria condições para o diálogo opondo uma relação de força, uma resistência; em quarto lugar, ela não é a *força*, porque esta é a forma de reivindicar e assegurar os direitos nas relações de forças; em quinto lugar, ela não é a *coerção*, pois esta obriga o Outro a ter limite e a respeitar meu direito, forçando o outro a usar a razão<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> MULLER, Jean-Marie. **O Princípio da Não-Violência: uma trajetória filosófica**. São Paulo: Palas Athena, 2007.

<sup>71</sup> Para um acompanhamento etimológico do desbaste conceptual de violência, sugerimos a leitura da obra citada de Muller, especialmente as páginas 18 a 28.

Isso significa, de início e muito simplesmente, que nem toda voz que se faz, nem toda voz que se faz firme, nem toda voz que levanta o tom seja violenta. A violência *pode* estar mais no conteúdo do dito e menos no fato de dizer, de afrontar, de enfrentar. O mesmo vale para o âmbito da ação: nem toda ação que cobra, nem toda ação que reivindica, nem toda ação que abre caminho para um existente ser com os Outros no mundo é violenta. A violência *pode* estar mais no modo de operar e menos no que se espera da ação – possivelmente o acento de um direito.

A partir desse desbaste, o Autor pretende apreender o fenômeno da violência em cinco grandes elementos. O primeiro elemento para saber o que é a violência é que ela se mostra, de imediato, como um “[...] *des-regulamento* do conflito que passou a não mais cumprir sua função: estabelecer a justiça entre os adversários” (MULLER, 2007, p. 29). Se há conflito, significa que há outros seres humanos envolvidos, o que pressupõe uma proximidade de convivência já estabelecida com regras de convivência que, no imediato, tendem a ser rompidas por um dos lados.

O segundo elemento da violência tem em si o motor do desejo: “A violência se manifesta num conflito quando um dos protagonistas mobiliza meios que fazem pairar sobre o outro uma ameaça de morte” (MULLER, 2007, p. 29-30). Uma frase de Ricoeur (1955, p. 227)<sup>72</sup> diz muito bem essa ameaça: “[...] não devemos nos enganar quanto à intenção da violência, o alvo que ela busca implícita ou explicitamente, direta ou indiretamente, é a morte do outro – pelo menos sua morte ou algo pior que sua morte”. Desse modo, qualquer violência é um processo de homicídio, de aniquilação. Talvez o processo não vá até o fim, porém, o desejo de eliminar o adversário, afastá-lo, excluí-lo, reduzi-lo ao silêncio, suprimi-lo irá tornar-se mais forte do que a vontade de chegar a um acordo com ele. Do insulto à humilhação, da tortura ao homicídio, múltiplas são as formas de violência e múltiplas as formas de morte. Atentar contra a dignidade do homem é o mesmo que atentar contra sua vida. Usar de violência é sempre obrigar o Outro a calar-se, e privar o homem de sua palavra já é privá-lo de sua vida. Mais adiante veremos como a dignidade se funda numa igualdade de fundo, sobre exigências constitutivas anteriores às determinações humanas.

Quanto ao terceiro elemento, Muller o encontra numa afirmação de Simone Weil (apud MULLER, 2007, p. 30): “[...] a violência é o que torna coisa alguém que lhe é submisso [...]. Quando exercida até o final, a violência transforma o homem numa coisa, no sentido literal da palavra, pois o transforma em cadáver”. Enquanto que a violência que mata

---

<sup>72</sup> RICOEUR, Paul. **Histoire et Verité**. Paris: Seuil, 1955.

imediatamente é uma forma sumária e grosseira de violência, há outra bem mais diversificada em seus procedimentos e surpreendente em seus efeitos: aquela que não mata *já*; isto é, aquela que não mata *ainda*. Ela matará segura ou provavelmente, ou ficará suspensa sobre o ser que, a qualquer instante, pode matar; de qualquer modo, ela transforma o homem em pedra, transforma em coisa um homem que continua vivo. Isto significa: exercer violência implica causar sofrimento, e o sofrimento pode ser mais temível do que a morte. Parafraseando a segunda formulação do imperativo categórico segundo Kant, Muller (2007, p. 30) arremata este elemento: “[...] ser violento significa servir-se da pessoa dos outros simplesmente como um meio, sem considerar que os outros, como seres racionais, devem sempre ser respeitados ao mesmo tempo como fim”.

A partir desse elemento e também do anterior, o caldo parece entornar. Com efeito, o recurso à violência mostra-se como abuso. Abusar de alguém significa violentá-lo. Toda violência imputada ao homem é uma violação: violação de seu corpo, identidade, personalidade, humanidade. Toda violência é brutalidade, ofensa, destruição, crueldade. A violência atinge sempre o Rosto que ela deforma com o reflexo do sofrimento; toda violência é uma desfiguração; ela diz que alguém pretende levar seu direito de existir ao infinito e elevar esse direito acima da existência de Outro existente humano. Numa redução ao absurdo, se todos assim quiserem proceder, trata-se de uma guerra de todos contra todos, sem garantia de ninguém.

O quarto elemento da violência pode ser dito numa paráfrase a Vico: “Aquilo que qualificamos de violência é tão somente obra do homem” (MULLER, 2007, p. 33). Não resta dúvida de que a natureza pode matar, mas ela não pode suportar o atributo de *violenta* porque ela não pode ter a intenção de matar, como também não pode assumir responsabilidade pelas vítimas. Nesse sentido, não podemos atribuir qualquer responsabilidade à irrupção de um vulcão, ao terremoto ou ao furor de um tufão. O homem é que tem a potência da escolha, da ação, do planejamento, da intencionalidade; em sentido estrito, só o homem *pode ou não matar outro homem* ou, de outro modo, só o homem *pode querer e pode conseguir matar*, decidir-se ou consentir em ser violento.

Quanto ao quinto elemento constitutivo da violência, é que “A violência não é tão somente *violência direta das ações violentas*; existe também a *violência indireta das situações violentas*” (MULLER, 2007, p. 32), ao que podemos chamar com Muller de violência estrutural (MULLER, 2007). Ela pode ser perfeitamente exemplificada com uma assertiva dilacerante de Forrester (1997, p.10):

Milhões de pessoas, digo bem *pessoas*, colocadas entre parênteses, por tempo indefinido, talvez sem outro limite a não ser a morte, têm direito apenas à miséria ou à sua ameaça mais ou menos próxima, à perda muitas vezes de um teto, à perda de toda consideração social e até mesmo de toda autoconsideração [...], ao *drama* das identidades precárias ou anuladas. [...] Multidões de seres lutando, sozinhos.

Isso significa: a violência escapa ao homem que a emprega, ela desenvolve sua própria *lógica* e se torna autônoma (MULLER, 2007); ela é encadeamento, “[...] a violência cria a sua própria fatalidade” (MULLER, 2007, p. 240).

Em *A Sociedade Individualizada*, Bauman resume esses cinco elementos num de seus desabafos morais:

Sim, é característica da violência obrigar as pessoas a fazerem coisas que de outra maneira não fariam e que não têm vontade de fazer; sim, violência significa aterrorizar as pessoas para fazê-las atuar contra a vontade delas e assim privá-las de seu direito de escolha; e sim, para atingir tais efeitos, danos são impostos ao corpo humano, a dor é infligida, o horror é espalhado pelo espetáculo da carne queimada, das poças de sangue e dos rumores de que homens e mulheres audazes ou arrogantes o bastante para resistir tiveram seu sangue derramado. Isso é verdade, mas não a verdade toda (2008a, p. 259).

Não é a verdade toda porque não são todas as formas de subjugação da liberdade e da integridade corporal humana que aparecem ou têm aparecido sob a rubrica da violência. No mais das vezes, as condições, que não se referem à natureza das ações violentas, mas aos seus perpetradores, não são alcançadas, nem ditas ou assumidas como violentas. Os projetos, os interesses particularíssimos de indivíduos e grupos permanecem frequentemente na penumbra amortecida, mas densa, das *cadeias* da História. Mas, no que se refere às vítimas de suas ações, elas, as vítimas, é bem provável que nem notem a diferença:

[...] estarão cobertas de sangue, expulsas de seus lares, privadas de suas propriedades ou de suas vidas, e essas coisas tendem a parecer iguais, quer seu motivo seja genuíno, quer putativo. A dor é sentida da mesma forma, tanto quando é classificada como “dano colateral” ou como resultado de uma intenção (BAUMAN, 2008a, p. 260).

E há ainda mais um elemento importante: as vítimas só dispõem das palavras de seus torturadores quando se trata de decidir quais foram as intenções verdadeiras – razoáveis, efetivamente justificáveis moralmente – e qual a extensão dos danos colaterais que essas intenções produziram como configuração real da história sempre real das vítimas.

E Muller (2007, p. 239) volta a agudizar mais um pouco:

Por mais que se faça necessária, a violência é uma necessidade trágica. Toda violência é um fracasso dramático para a comunidade dos homens racionais e nenhum deles pode lavar as mãos pretextando inocência. *Justificar a violência acobertado pela necessidade é tornar a violência efetivamente necessária*. Já significa justificar as violências que irão ocorrer e aprisionar o futuro dentro da necessidade da violência; significa recusar antecipadamente



toda inventividade, toda criatividade que permitiria libertar o futuro do passado.

Não adianta espremer como criança indolente; a violência é o conceito daquilo que ameaça o homem em sua própria humanidade, mesmo que se trate de violência por conta de uma causa justa, pois sempre permanecerá uma parte irreduzível de injustiça, alguém será espremido ao ponto de ser obrigado a renunciar a alguma parte do Si mesmo. Mesmo que as motivações para as ações e para as causas sejam de cunho íntegro, elas – podem tentar e tentam – jamais podem conseguir justificar em verdade uma ação condenável ou violenta. Não há fins razoáveis porque justos que consigam efetivamente justificar (tornar justo) o uso de meios violentos. E Muller (2007, p.70) sentencia: “Na lógica da violência, aceitar morrer por uma boa causa significa primeiramente querer matar por ela. [...] A violência é sempre degradante. [...] Toda a “lógica” da violência consiste em matar para não morrer”.

De maneira sintética, a violência primeira e também a violência máxima e última é *matar*. Uma só vez morto, nada mais nem ninguém devolve alguém à condição de vivente. É certo que, dada a condição finita do ser humano, todos morremos; o problema de matar começa pelo fato de fazer morrer antes da hora, continua com o problema de quem tem o *direito* de matar, avança com a pergunta pela justificação desse direito e se distende no tempo com a pergunta sobre o que fazer com os mortos e como tratar os vivos.

Voltemos à *empíria*, à vida cotidiana da violência, e nela permaneçamos reflexivamente pelo menos um pouco:

A nossa é cada vez mais uma sociedade em batalha – onde violência, acusações de violência e expectativas de violência se transformam nos principais veículos para a auto-afirmação de indivíduos e grupos. O velho princípio *si vis pacem, para bellum* (se você quer ter paz, prepare-se para a guerra) parece mais atual do que nunca – do topo à base do sistema social, no nível global, local, doméstico. Não por acaso existe um medo ambiente da violência (MULLER, 2007, p. 268).

Esse medo acompanha a cada um como a sombra, o prenúncio ou o vestígio de um crime. Como podemos extrair das meditações de Forrester, não é pouca coisa que toda uma população seja mansamente conduzida por uma sociedade lúcida e sofisticada até os extremos da vertigem e da fragilidade; até as fronteiras da morte e, às vezes, mais além. “É preciso ‘merecer’ viver para ter esse direito?” (FORRESTER, 1997, p. 15). Uma ínfima minoria – na qual se encontram os 350 existentes mais ricos do mundo – já detém quase a totalidade dos poderes, as propriedades e os privilégios considerados implícitos e como um direito. Quanto ao resto da humanidade, para *merecer* viver, deve mostrar-se útil à sociedade, aos administradores da sociedade pelo viés através do qual democraticamente dominam: a

economia – mais do que nunca confundida com o comércio –, ou seja, a economia de mercado.

Esse mérito – esse direito à vida, mais precisamente – passa, portanto, pelo dever de trabalhar, de ser empregado, que se torna então um direito imprescindível, sem o qual o sistema social nada mais seria do que *um amplo caso de assassinato*. Mas o que ocorre com o direito de viver quando este não mais opera, quando é proibido de cumprir esse dever que lhe dá acesso, *quando se torna impossível aquilo que é imposto?* “Será que é *legal* exigir o que não existe como condição necessária de sobrevivência?” (FORRESTER, 1997, p. 13). Eis que o temor de não ter direito a merecer viver penetra difusamente, mas realmente, uma maioria de seres humanos cujas vidas já não têm utilidade pública e, por isto, são “[...] seres humanos considerados supérfluos. Não subalternos nem reprovados: supérfluos. E por essa razão, nocivos” (FORRESTER, 1997, p. 16).

Dufour (2005, p. 208)<sup>73</sup> apresenta um outro lado da mesma situação:

Vivemos [...] uma virada radical, porque, se a forma sujeito construída com grande luta pela história é atingida, não serão mais somente as instituições que *temos em comum* que estarão em perigo, será também, e sobretudo, o que *somos*. Não é apenas nosso *ter* cultural que está em perigo, é nosso *ser*.

E se nós é que estamos em perigo de decomposição e se somos nós que poderíamos reaver a nós mesmos como sujeitos e já não damos conta, então parece que tudo se encontra de pernas para o ar.

Bauman (2008a, p. 137-138) explica isso a seu modo:

Agora, somos todos indivíduos; não por escolha, mas por necessidade. Somos indivíduos *de jure*, sem importar se somos indivíduos *de facto*: a auto-identificação, o autogerenciamento e a auto-afirmação, e acima de tudo a auto-suficiência no desempenho de todas essas três tarefas são nosso dever, comandemos ou não os recursos que o desempenho do novo dever exige. [...] Muitos de nós fomos individualizados sem que antes nos tornássemos indivíduos, e muitos são assombrados pela suspeita de que não são indivíduos o bastante para enfrentar as conseqüências da individualização [...]. O que significa dizer que “[...] não há ninguém para culpar por nossa própria miséria”.

Isso significa: minhas aflições e meus sofrimentos são meus, assim como minha escassez de sentido, minha vulnerabilidade e minha queda (BAUMAN, 1998b, p. 157)<sup>74</sup>, sou eu o meu próprio bode expiatório e não há ninguém para fazer o trabalho por mim; só posso ter segurança segura naquilo que eu mesmo puder garantir, possivelmente no anonimato e na solidão, diluído nas multidões.

<sup>73</sup> DUFOUR, Dany-Robert. **A Arte de Reduzir as Cabeças**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

<sup>74</sup> BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. São Paulo: Zahar, 1998b.

A experiência dilacerante de cada indivíduo é a da insegurança conjugada ou abraçada com a incerteza. Ambas nascem de um sentimento de impotência. E, daí, a experiência diutúrnica do medo: “O medo é reconhecidamente o mais sinistro dos demônios que se aninham nas sociedades abertas de nossa época” (BAUMAN, 2007a, p. 32)<sup>75</sup>. Eis um quarteto terrível: numa ponta, o medo; no meio, a incerteza e a insegurança; e na outra ponta, a impotência, resultando no que podemos chamar de *niilismo existencial*: “[...] o indivíduo é chamado a ser o senhor do seu destino quando tudo parece estar fora do seu controle. A sua responsabilização é a sua alienação” (SANTOS, 2008, p. 300). Uma alienação que já não se atrela simplesmente – o que já é tremendamente nefasto – a uma falsificação dos conteúdos da consciência ou mesmo da capacidade de significar a vida; trata-se, segundo Forrester (1997, p. 37) de um *certo tipo* de horror: “[...] não há pior horror que o fim de si mesmo quando ocorre bem antes da morte e se deve arrastar enquanto vivo. [...] Essa ausência de percurso, mas que é preciso percorrer”.

Enquanto isto, “[...] os sofrimentos são sempre nos corpos e indivíduos” (SANTOS, 2007c, p. 119); enquanto isto, continua “[...] a violenta destruição da vida” (HAMILTON, apud SANTOS, 2007c, p. 15), com seus extremos bem conhecidos: “O grau extremo da exclusão é o extermínio. [...] O grau extremo da desigualdade é a escravatura. [...] No sistema mundial cruzam-se os dois eixos: o eixo sócio-econômico da desigualdade e o eixo cultural, civilizacional da exclusão/segregação” (SANTOS, 2008, p. 282). Parece mesmo que “[...] não estivemos aqui antes: não é apenas uma crise cultural” (BAUMAN, 2008a, p. 313).

---

<sup>75</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. São Paulo: Zahar, 2007a.

## 2. NAS RAÍZES HISTÓRICAS DA VIOLÊNCIA

Essa primeira e breve aproximação hermenêutica de viés fenomenológico da *violência* nos conduz agora à busca das suas raízes históricas. Porque, de fato, se há *uma* violência ambiente, certamente há o que a provoca; se há uma *história* da violência, há também a historicidade das suas causas; se a violência é um *continuum* da história, é preciso olhar para a presença, permanência e continuidade de suas *raízes*. E também se há violências novas, pelo menos em proporções – como o Holocausto e o genocídio diário da fome mundial –, certamente há *lógicas* que as conduzem.

É praticamente um lugar comum entre teóricos sociais e filósofos sociais principiar o pensamento do movimento das sociedades a partir da Modernidade. Isso se deve em larga medida pelo próprio projeto da Modernidade, pela virada civilizacional que significou a Modernidade desde seu início e pelo significado da obra moderna ao longo do tempo. Compreender o nosso tempo, além e antes de entender o presente como se mostra, implica um olhar retrospectivo para as condições de possibilidade ou – como diria Leibniz – para as razões suficientes do *modus vivendis* da história que fizeram a mesma aportar ao que é.

É um lugar comum na Filosofia afirmar que Kant é o divisor de águas da própria filosofia: uma foi a filosofia antes dele e outra aquela feita e dita depois. Em seu tempo, o Renascimento e a Revolução Copernicana já ficavam temporalmente para trás, mas a Ciência nascente já dava largas passadas. Kant, na esteira de Descartes, procura compreender as novidades significantes e as mudanças que vão ganhando densidade. Com efeito, Kant se torna a grande referência epistemológica por afirmar que a resposta à pergunta *O que posso conhecer?* remete inexoravelmente às estruturas cognitivas *a priori* do Sujeito, pelas quais o Sujeito apreende o objeto. É bem conhecida a sua afirmação de que “[...] o Sujeito leva numa das mãos os princípios e na outra os experimentos” (KANT, 1987, p. 13), a partir do que força a Natureza a responder às suas perguntas. Mas o uso desses princípios do

Entendimento do Sujeito que ele chama de categorias será restrito ao âmbito da experiência possível, ou seja, da Sensibilidade em suas intuições de Espaço e Tempo. Isso significa dizer que é assim que funciona a Física Newtoniana e, como a Metafísica quer ir além do que é fenômeno no espaço e no tempo, ela é simplesmente impossível *como ciência* (KANT, 1987). Essa guinada na fundamentação da possibilidade do conhecimento é simplesmente o que Kant chama de *a revolução copernicana na filosofia*; doravante, é o objeto que gira ao redor do sujeito e se molda às suas determinações e não o contrário.

É também de Kant a afirmação imperativa *Sê capaz de usar teu próprio entendimento*, em seu ensaio sobre *O que é o Iluminismo?*, que significa a passagem da minoridade para a maioria humana pelo poder de autodeterminação. E é dele também a Ética que se funda na *autonomia* da liberdade enquanto *razão prática*: moralidade só pode haver no sujeito, mas num sujeito que não pode se fundar em nenhum fim heterônomo para determinar a moralidade de sua ação, devendo procurar – como no conhecimento – a fundamentação em si mesmo. Temos assim, nos três casos, uma reviravolta epistemológica, ética e também política.

O que é o projeto moderno senão a busca em erigir o próprio homem como o centro de determinação de todo o Sentido? E o que é isso senão a tentativa de afirmar o homem, em suas múltiplas potencialidades, como o senhor absoluto de Si e do mundo? Este é o cerne da modernidade; tudo indica que *o mais* é desdobramento e mediação. Que todo esse projeto seja levado a efeito pelo conhecimento científico e pelas aplicações desses conhecimentos em técnica de transformação do mundo e da vida humana isto é bem conhecido. Centrado na Subjetividade humana e mediado pela ciência experimental e pela técnica emergente e rapidamente dilatada, o projeto moderno pode opor-se e impor-se com radicalidade a tudo o que veio antes dele e forjar seus ideais emancipatórios como promessas. *Um dia tudo será melhor – eis nossa esperança*, dizia Voltaire no auge das Luzes. Uma Ciência puramente *humana* – não mais pautada na tradição ou numa esfera de realidade transcendente, mas só na Razão humana autofundante – deveria doravante orientar e regular tanto a dominação do mundo quanto o exercício da vida comum e individual, sobretudo quanto às formas de organização e das leis da convivência humana. Então conhecemos bem o processo de constituição do Estado de Direito, cujo símbolo e marco a História pôs como sendo a Revolução Francesa.

Modernidade é a inauguração e efetivação desse novo paradigma de civilização. Que ele esteja hoje em crise, ou em metamorfoses, ou em mutação radical, ou *sub judice*, ou esgotado, ou em transição, isto é um problema de nossa compreensão hoje, com os problemas

que ele nos deixa hoje, dentre os quais não podemos – porque não conseguimos – escamotear a *violência na História*.

## 2.1 Da Modernidade

Estamos procurando raízes históricas da violência que assola o nosso tempo. A violência multifacética de nosso tempo diz simplesmente que houve alguma coisa de atrapalhado no devir do projeto moderno e seus desdobramentos pós-modernos. E justamente a violência real que foi um dos *motus* desse mesmo projeto. O fato é que “Há um desassossego no ar. Temos a sensação de estar na orla do tempo, entre um presente quase a terminar e um futuro que ainda não nasceu” (SANTOS, 2007a, p. 41)<sup>76</sup>, ao que Bauman, na esteira de Gramsci, chama de *interregno*<sup>77</sup>.

Certamente não são muitos os Pensadores da vida em comum que possuem a agudeza do olhar de lince da Obra de Boaventura de Sousa Santos e da Obra de Zygmunt Bauman. Eles são protagonistas desse desassossego, dessa inquietude, desse descontentamento por conta das coisas como elas vão. Suas respectivas obras são uma tentativa dupla de penetração na Modernidade: tentativa de compreensão no nível das profundezas do projeto moderno e seus desdobramentos e tentativa de visualização e provocação da *diferença* em termos de encaminhamento da vida em comum. Suas obras, quando se dirigem à compreensão da Modernidade, buscam encontrar os pilares matriciais ou as colunas que seguraram a casa moderna em pé; e, quando se dirigem criticamente à Modernidade, tentam apreender aquilo pelo qual ela já não se aguenta ficar em pé, muito menos andar. Os pilares que cada um deles encontra a seu modo são ligados por aquilo que dizíamos há pouco: a centralidade referente do Homem, chamado por ele mesmo a ser senhor de Si, da História e do Mundo.

Para Boaventura Santos (2006b, p. 236),

[...] o projeto da modernidade é caracterizado, em sua matriz, por um equilíbrio entre regulação e emancipação, convertidos nos dois pilares sobre os quais se sustenta a transformação radical da sociedade pré-moderna. O pilar da regulação é constituído por três princípios: o princípio do Estado (Hobbes), o princípio do mercado (Locke) e o princípio da comunidade (Rousseau). O pilar da emancipação é constituído pela articulação entre três

<sup>76</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente**. São Paulo: Cortez, 2007a.

<sup>77</sup> A Revista Cult On-Line disponibiliza um trecho do artigo “O Triplo Desafio”, de Bauman, no qual destaca-se o conceito *interregno*. O acesso ao trecho se dá pelo endereço: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/inedito-o-triplo-desafio/>.

dimensões da racionalização e secularização da vida coletiva: a racionalidade moral-prática do direito moderno; a racionalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica modernas; e a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura modernas.

Esses dois pilares – mas não certamente os seus princípios e racionalidades correspondentes – podem ser facilmente apreendidos na máxima positivista Ordem e Progresso.

A emancipação social é um conceito absolutamente central na modernidade ocidental, sobretudo “[...] porque esta tem sido organizada por meio de uma tensão entre regulação e emancipação social, entre ordem e progresso, entre uma sociedade com muitos problemas e a possibilidade de resolvê-los em outra melhor, que são as expectativas” (SANTOS, 2007c, p.17). E os valores modernos da liberdade, da igualdade e da solidariedade foram os valores *moto*, aqueles que, pelo menos no nível do discurso moderno, aglutinaram as forças do desejo emancipatório (SANTOS, 2008).

Mas,

[...] à medida em que a trajetória da modernidade foi se identificando com a trajetória do capitalismo, o pilar da regulação veio a fortalecer-se à custa do pilar da emancipação num processo histórico não linear e contraditório, com oscilações recorrentes entre um e outro, nos mais diversos campos da vida coletiva e sob diferentes formas: entre cientismo e utopismo, entre liberalismo e marxismo, entre modernismo e vanguarda, entre reforma e revolução, entre corporativismo e luta de classes, entre capitalismo e socialismo, entre fascismo e democracia participativa, entre doutrina social da Igreja e teologia da libertação (SANTOS, 2008, p. 236).

Na mesma obra, *A Gramática do Tempo*, Boaventura Santos sintetiza essas diferentes formas de oscilações da tensão entre os pilares assim: “A tensão entre regulação social e emancipação social é constituída das duas grandes tradições teóricas da modernidade ocidental – o liberalismo político e o marxismo” (2008, p. 31).

O desequilíbrio *nos* pilares e *entre* eles teve, pois, como razão primeira a apropriação do projeto moderno pelo capitalismo. Nessa apropriação, teve lugar decisivo o desenvolvimento rápido e denso da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica em detrimento das demais racionalidades do pilar da emancipação, o que acabou por colonizá-las; a racionalidade cognitivo-instrumental, com expressiva hegemonia das epistemologias positivistas, converteu-se em força produtiva do capitalismo. Quanto ao pilar da regulação, o desequilíbrio é de novo por conta do capitalismo: o princípio do mercado desenvolveu-se muito mais do que o princípio do Estado e os dois mais que o princípio da comunidade; com outras palavras, o mercado coloniza o Estado e juntos colonizam a comunidade.

Desse modo, Mercado e racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica tornados hegemônicos nas mãos e nos fins do capitalismo encaminham os desequilíbrios nos e entre os pilares de estruturação social. A atrofia dos outros princípios e das outras racionalidades só pode redundar em desequilíbrios sociais, cuja face explícita podemos chamar de violência estrutural. Nas palavras de Santos (2007a, p. 57),

[...] a redução da emancipação moderna à racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e a redução da regulação moderna ao princípio de mercado, constituem as condições determinantes do processo histórico que levou a emancipação moderna a render-se à regulação moderna.

O efeito interno ao projeto moderno é o seguinte: “Com a progressiva transformação da ciência moderna em conhecimento-regulação, a modernidade ocidental desistiu de propor uma idéia de progresso sem capitalismo” (SANTOS, 2007a, p. 117); então entra o lugar do Estado e do Direito: “Ao direito moderno foi atribuída a tarefa de assegurar a ordem exigida pelo capitalismo [...], um racionalizador de segunda ordem – depois da ciência – da vida social, um substituto da cientificização da sociedade” (SANTOS, 2007a, p. 119). E o *livro moderno da natureza* – parafraseando Galileu – foi escrito segundo o princípio do Mercado e o princípio do Estado, utilizando a linguagem da racionalidade cognitivo-instrumental. O livro da natureza e o livro da vida em comum deixam de ser escritos segundo aquelas racionalidades que poderiam dar uma outra finalidade e uma outra condição aos existentes que não a de serem reduzidos à igualdade de produtores de capital numa racionalização estreita da vida pessoal e comum. Daí, o que pode a ciência ocidental capitalista (SANTOS, 2007a, p. 85) dizer sobre “[...] um conhecimento-emancipação construído a partir das tradições epistemológicas marginalizadas da modernidade ocidental?” (SANTOS, 2007a, p. 103).

Eis as consequências do projeto moderno domesticado pelo capitalismo:

A hipercientificização do pilar da emancipação permitiu promessas brilhantes e ambiciosas. [...] A promessa da dominação da natureza, e do seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu à exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozônio, e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da consequente conversão do corpo humano em mercadoria última. A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação de riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul. Neste século morreu mais gente de fome do que em qualquer dos séculos anteriores, e mesmo nos países mais desenvolvidos continua a subir a



percentagem dos socialmente excluídos, aqueles que vivem abaixo do nível da pobreza (SANTOS, 2007a, p. 56).<sup>78</sup>

Quanto a Bauman, sua visão da modernidade – como já começamos a dizer acima – é em larga medida convergente com as teses de Boaventura Santos. Com efeito, para ele, referindo-se ao núcleo e ao ânimo do *Projeto* moderno, “Sua ambição não era nada menos que fundar uma ordem inteiramente humana na terra, e uma ordem que se erigisse inteiramente apenas com a ajuda das capacidades e recursos humanos” (BAUMAN, 1997, p. 30)<sup>79</sup>. Aí se enraízam as grandes *promessas* modernas: certeza de que toda miséria humana tem cura; de que, no curso do tempo, as soluções serão encontradas e aplicadas; de que todas as necessidades humanas até agora não satisfeitas serão saciadas; de que a ciência e seu braço tecnológico prático estão destinados a elevar as realidades humanas ao nível do potencial do homem (BAUMAN, 2005b)<sup>80</sup>. Fundada na Razão pura e completamente humana, a sociedade poderia esperar realizar o direito à felicidade. A busca da felicidade e a esperança de sucesso dessa busca tornaram-se “[...] a motivação principal da participação do indivíduo na sociedade [...], a busca da felicidade se transformou [...] num dever e no supremo princípio ético” (BAUMAN, 2003, p. 76)<sup>81</sup>.

Posto isso, Bauman pensa poder definir a modernidade como

[...] a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em *ordem* depende do desmantelamento da ordem “tradicional”, herdada e recebida; em que “ser” significa um novo começo permanente. [...] As utopias modernas diferiam em muitas de suas pormenorizadas prescrições, mas todas elas concordavam em que o “mundo perfeito” seria um que permanecesse para sempre idêntico a si mesmo, um mundo em que a sabedoria hoje aprendida permanecería sábia amanhã e depois de amanhã, e em que as habilidades adquiridas pela vida conservariam sua utilidade para sempre. O mundo retratado nas utopias era também, pelo que se esperava, um mundo transparente – em que nada de obscuro ou impenetrável se colocava no caminho do olhar; um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada “fora do lugar”; um mundo sem “sujeira”; um mundo sem estranhos (1998b, p. 20-21, grifo nosso).

Ou ainda: “A modernidade viveu num estado de permanente guerra à tradição, legitimada pelo anseio de coletivizar o destino humano num plano mais alto e novo, que substituiu a velha ordem remanescente, já esfalfada, por uma nova e melhor” (BAUMAN, 1998b, p. 26). Estado moderno, ordem, legislação *legítima*, desfazer no indivíduo a identidade herdada, ordem social como projeto e a vida individual como projeto, sendo a última fundada

<sup>78</sup> As estatísticas da pobreza levantadas por Boaventura Santos são simplesmente assustadoras; e mesmo assim elas não são completas e terminais. Basta entrar no site da Organização das Nações Unidas para sofrer o trauma do número de exilados, do número dos desempregados, do número de analfabetos...

<sup>79</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

<sup>80</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas**. São Paulo: Zahar, 2005b.

<sup>81</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. São Paulo: Zahar, 2003.

na primeira, papéis bem definidos de produtores e soldados; eis a tensão nos pilares: ordem e liberdade, segurança e felicidade individual.

Na modernidade,

A construção da nação significava a busca do princípio “um Estado, uma nação”, e, portanto, em última análise, a negação da diversificação étnica entre os súditos. [...] Invocação de um caráter comum [...], uma língua nacional padrão [...], narrativa padrão [...], calendário padrão. [...] Na prática, significava homogeneidade nacional – e dentro das fronteiras do Estado só havia lugar para uma língua, uma cultura, uma memória histórica e um sentimento patriótico (BAUMAN, 2003, p. 83-84).

A Modernidade tinha uma relação fulcral com a produção de coisas e com os produtores. Com efeito, tratava-se de uma sociedade que centrava no emprego a chave para a solução dos problemas simultaneamente da identidade pessoal socialmente aceitável, da posição social segura, da sobrevivência individual e coletiva, da ordem social e da reprodução da forma do sistema social.

Temos, pois, em Bauman, uma proximidade acentuada com Boaventura Santos a respeito da tensão de fundo entre *pilares* modernos. Com efeito, em Boaventura Santos a tensão é entre *regulação* e *emancipação*, cujo equilíbrio resolutivo só é possível pelo desenvolvimento harmônico dos três princípios da *regulação* e das três racionalidades da *emancipação*, conforme exposto acima. Já em Bauman, a tensão é entre o pilar da *ordem* – próximo de *regulação* – e o pilar da *liberdade* – próximo de *emancipação*. Com efeito, para ele (Bauman), a modernidade nada poderia prometer sem *ordenar* a vida em comum, dando segurança para cada um poder realizar com espaço a sua *liberdade*. Mas justamente a ampliação do espaço da liberdade de cada um significa um constante perigo do arbítrio contra a ordem; e no outro lado, o aumento da ordem implica diminuição do espaço da liberdade. É a isso que Bauman chama de *a ambivalência moderna*.

Mas se há uma proximidade de fundo entre os dois Autores, há também uma diferença importante. De fato, em Boaventura Santos, o *advento* do Estado de Direito faz parte constitutiva do projeto moderno, como um dos princípios constitutivos do pilar da *regulação*. E sendo assim, o Estado moderno é um fator decisivo para regular, mas também para alavancar a *emancipação*. Já em Bauman, há um problema grave no advento do Estado moderno, um problema no que *foi feito* para que ele adviesse e o *que* foi feito já que ele veio. É um problema que se refere tanto às condições de possibilidade históricas do seu advento quanto ao *modus operandis* (forma e movimento) da sua constituição. Nesse problema talvez esteja também a causa pelo qual o capitalismo – segundo a compreensão de Boaventura

Santos – conseguiu apropriar-se dos pilares modernos com seus respectivos princípios e racionalidades.

Eis a compreensão baumaniana do problema:

[...] os tempos modernos foram notáveis pelo implacável assalto do profano contra o sagrado, da razão contra a paixão, das normas contra a espontaneidade [...]. Parece que sabemos agora porque tinha que acontecer assim. A nova ordem, que emergiu dentre as ruínas do ancién regime, foi administrada e monitorada pelo Estado, e assim todos os vestígios de autoridade local só se podiam ver e evitar como disruptivos. [...] As cruzadas culturais da primeira modernidade visaram a desenraizar e destruir as modalidades plurais, multiformes e comunalmente sustentadas, em nome do único padrão de vida, padrão uniforme, civilizado, ilustrado e sustentado pelas leis. O que as cruzadas planejavam extirpar teorizou-se como modalidades “velhas” e “atrasadas” de existência (1997, p. 156).

A *arqueologia* de Bauman continua: “Uma por uma, a modernidade foi despojando o homem de todas as pompas ‘particulares’, reduzindo-o ao pretense cerne de ‘todo humano’” (1997, p. 97). A modernidade desde o início se dispôs a despojar o homem de todas as influências e desvios históricos que corroem sua essência mais profunda, para que pudesse aparecer nele a sua essência, isto é, o que é comum a todos, o *homem* como tal. Ora, isso queria dizer simplesmente a subordinação de cada ser humano a um só poder: o poder legislador do Estado. Quanto à emancipação, ela queria dizer “[...] a destruição de todos os *pouvoirs intermédiaires* – poderes ‘particularizantes’, que sabotam a obra que o poder ‘universalizante’ do Estado moderno se esforçava para realizar” (1997, p. 97). Nesse sentido, o trabalho de descobrir a essência humana se punha como condição para o direito do Estado em legislar, e legislar ao modo de monopólio. A conquista desse monopólio implicava uma guerra do Estado nascente contra a força identificante e particularizante dos costumes e das tradições com seu fundamento *na história de convivência humana próxima* com suas múltiplas racionalidades estruturadoras da vida em comum. Com outras palavras: a pretensão do Estado em erigir-se em legislador único exigia a destruição e a anulação do poder da *diversidade* historicamente vivida; a roupagem, ou o *uniforme*, devia ser, para cada homem – visto *em essência* – primariamente, se não completamente, *aqueles* fornecidos e desenhados pelo Estado.

Eis agora a dureza do cerne do problema do despedaçamento e dissolução das comunidades históricas e de seus poderes:

Despido da carapaça de seus laços “naturais”, a “essência” do “homem como tal” comprovou-se ser, entre outras coisas, uma solidão associal. [...] A mônada hermeticamente fechada e solitária é abandonada no meio da multidão dos outros que estão bem perto se bem que infinitamente distantes e estranhos sem conserto, apenas buscando em cada intercurso uma

oportunidade de nutrir sua identidade. A sociedade moderna especializou-se na renovação do espaço social: visava a criar um espaço público onde não devia haver *nenhuma proximidade moral*. A proximidade é o campo da intimidade e moralidade; a distância é o campo da estranheza e da Lei. Devia haver entre o eu e o outro distância estruturada somente por normas jurídicas. [...] Esperava-se que se obedecesse às normas legais uma vez que apelavam aos interesses *próprios* dos chamados a obedecer, e prometiam prestar o melhor serviço que há ou pode haver: as normas legais visavam a ajudar os indivíduos, estimulando-os a buscar o que convém a seu interesse próprio, e prometiam mostrar como fazê-lo. O indivíduo legalmente definido era alguém que tinha interesses que não eram interesses de outros. A distância entre o eu e o outro era traçada para além do risco de colisão pela separação e conflito entre interesses individuais (BAUMAN, 1997, p. 98-99).

Por sua vez, as afeições – esse elo inter-humano na moradia natural da proximidade – são exiladas de seu lócus de realização – a comunidade – e convocadas a se redirecionarem para a totalidade abstrata e imaginada da Nação-Estado. Isto é decisivo para Bauman: a vizinhança imediata do indivíduo é dissecada da companhia dos Outros com os quais e na qual se vivia a vida. E, daí, “Num mundo construído só de normas codificáveis, o Outro assomava do lado de fora do eu” (1997, p. 99).

A consequência direta é que foi quebrada a maior possível *resistência* ao poder instituído e único do Estado, sempre habitado pela ambivalência de poder ser conduzido a favor ou contra a integridade dos indivíduos. O *ordenamento* da violência social como *monopólio* do Estado, o esfacelamento da força de resistência das identidades das comunidades tradicionais unificadas – muitas vezes à força – pelo Estado como uma *nação* e a emergência e solidificação de *grupos* dentro da nação não mais aproximados nem perfilados pelos valores históricos das comunidades, mas sim por valores econômicos, tudo isso junto e bem misturado constitui uma das maiores condições de possibilidade do advento do capitalismo e da apropriação que este fez dos ideais da modernidade. Não foi por um caminho muito próximo deste que, historicamente, as burguesias nacionais se apropriaram do Estado, colonizaram-no e, por ele, imprimiram seus interesses às sociedades nacionais? Todos os *levantes* críticos que a história conheceu da modernidade para cá não advieram – por acaso, por sorte ou por ressurgência – dos *escombros* da *vida* das comunidades tradicionais achatadas, esfaceladas e ilegalizadas pelo Estado unificador?

Essa *aderência* hermenêutica de Bauman parece-nos altamente heurística, não só para entender a Modernidade, mas sobretudo para entender a pouca quantidade e a pouca intensidade dos levantes emancipatórios do nosso tempo. Parece que a tarefa que o Estado se pôs de produzir *uma unidade* através da dissolução da *diversidade* das comunidades históricas e, com essa dissolução, destruir a resistência aos poderes e à violência vem sendo cumprida

desde algum tempo por um outro que não ele, ou seja, por alguém que se faz presente no Estado, mas que parece habitar para além dele: um neoliberalismo, de Mercado transnacional.

Do ponto de vista das raízes modernas da violência, parece-nos então que, pela guia de Boaventura Santos e Bauman, encontramos até aqui duas grandes raízes. A primeira indicada por Boaventura Santos é aquela da colonização do Estado e da Comunidade pelo princípio do Mercado que, sob a mediação da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica, reduziu o mundo e a vida a seus próprios ditames e às suas próprias exigências. A consequência direta e continuada é o conjunto só em parte conhecido das mazelas da humanidade. Quanto a Bauman, a raiz estaria no esfacelamento moderno das comunidades no próprio movimento de efetivação do Estado de Direito e, nisto, a corrosão das resistências ao uso dos poderes instituídos e legalizados. A ausência de resistência deixou livre curso ao capitalismo; e as mazelas da humanidade são as mesmas indicadas por Boaventura Santos. É por isso que para Bauman “O Holocausto foi tanto um produto como um fracasso da civilização moderna” (1998a, p. 112).<sup>82</sup> O Holocausto foi produto de um projeto, mediado por uma moderna burocracia estatal carregada de ciência e tecnologia modernas, consentido pela ausência de restrições ao poder, ausência manifesta como imobilismo da sociedade; o Holocausto é a expressão dolorosa de um fracasso: fracasso de uma civilização que se prometeu mais racional e, como tal, *melhor*.

Mas as raízes modernas da violência são como *rizomas* que se prolongam e se renovam para além de seu lugar de nascimento. A intensificação das mazelas hoje como intensificação da violência contra os seres humanos nos faz pensar num engrossamento de suas raízes e possivelmente no surgimento de raízes novas. É um lugar comum no Pensamento corrente afirmar que estamos na *pós-modernidade*. Precisamos saber um pouco acerca desse *lugar* e de seu imbricamento com a violência, o que requer uma nova aproximação hermenêutica.

## 2.2 À Pós-Modernidade

*O silêncio é o resultado do silenciamento*<sup>83</sup>  
Os crimes *contra* a humanidade são sempre crimes *da* humanidade<sup>84</sup>

<sup>82</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. São Paulo: Zahar, 1998a.

<sup>83</sup> SANTOS, 2007c, p. 55.

A obra toda de Bauman – na qual vamos enxertar as contribuições de Boaventura Santos, Dufour e Forrester – parece indicar quatro grandes *esferas* causais para os problemas vividos em nosso tempo, para alguns chamado *pós-modernidade*, e, para Bauman, *modernidade líquida*, problemas todos com *rosto* e mãos de violência. Haveria uma lógica hegemônica mundial, uma lógica hegemônica dentro das sociedades ainda ou em parte reguladas pelos Estados-nação, uma lógica hegemônica coordenando as relações sociais e de proximidade no que restou de comunidades e grupos e, por fim, uma lógica hegemônica coordenadora da vida individual, do existente.

Parece se tratar de quatro lógicas, mas não é assim; o que há de fato e que coordena as quatro grandes esferas da vida humana é *uma* lógica mundial que, como num efeito cascata, imprime uma certa configuração da vida, uma certa tessitura social e determina largamente a qualidade das condutas em todos os níveis e põe em exercício diversos – mas articulados – *movimentos de violência*. Ali estaria o nó górdio maior da causalidade histórica da violência atual. Na verdade, trata-se de um *movimento descendente* de como *uma* lógica se realiza, vindo da esfera mundial ao mais particular das existências, mas inaugurando e sustentando *outros* movimentos causais que lhe garantem a eficácia em termos de domínio. Faremos a seguir a enunciação das raízes de violência que perpassam essas lógicas ou essas esferas, sabendo de antemão que elas apenas são separáveis metodologicamente para fins de clareza, pois que, na prática, isto é, na vida cotidiana, elas estão intrinsecamente imbricadas. É sobre isso que vamos pensar doravante.

## 2.2.1. Na Violência em Movimento Descendente

### 2.2.1.1. De uma lógica global

---

<sup>84</sup> FORRESTER, Viviane, 1997, p. 142.

Começemos com o problema da Globalização, num caminho de longe para mais perto do movimento descendente. Com efeito, para Bauman (1999a, p. 67),

O significado mais profundo transmitido pela idéia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo.

Isso significa que, se não há ninguém sentado à mesa e tudo acontece de modo espontâneo e até mesmo avulso, não há também ninguém que se encarregue pela responsabilidade dos resultados finais. Essa natureza desordenada dos processos sociais mundiais acontece acima dos territórios modernamente coordenados pelo poder institucionalizado dos Estados soberanos. Com isto,

A nova “desordem mundial”, apelidada de “globalização”, tem um efeito realmente revolucionário: a *desvalorização da ordem*. [...] No mundo que se globaliza, a ordem se transforma no índice de falta de poder e subordinação (BAUMAN, 2008a, p. 48-49).

Esse percurso extraterritorial de um poder desordenado se impõe a todas as pessoas do planeta, sobretudo em seus efeitos, e se realiza através de forças anônimas que ninguém em particular consegue deter ou controlar. Os mercados financeiros globais, essas forças anônimas, operam num espaço extraterritorial, transmutam as economias supostamente nacionais em economias porosas e impõem suas leis e preceitos ao planeta. A globalização nada mais é que “[...] a extensão totalitária de sua lógica a todos os aspectos da vida” (BAUMAN, 2008a, p. 239). Os Estados não têm recursos suficientes nem liberdade de manobra para suportar a pressão – pela simples razão de que “[...] alguns minutos bastam para que empresas e até Estados entrem em colapso” (BAUMAN, 1999a, p. 73).

Isso funciona de um modo relativamente simples de entender: o Capital é mundial e é livre, está acima das legalidades internas dos Estados, não quer barreiras. Ora, se um determinado Estado tenta barrar ou impor condições administráveis de circulação ao capital extraterritorial ou transnacional, tal Estado é punido pelos mercados mundiais e sua economia impotente é exposta pelas empresas também transnacionais encarregadas de medir os índices de riscos; normalmente o primeiro efeito de punição é a retirada de assistência dos bancos mundiais. Daí a importância da fragmentação política *nos* Estados e a importância de Estados fracos, para não haver oposição real ao livre mercado.

Bauman, em *Comunidade*, rediz essas características da globalização e acrescenta outras decisivas. Com efeito,

[...] globalização significa que a *rede de dependências* adquire com rapidez um âmbito mundial – processo que não é acompanhado na mesma extensão pelas instituições passíveis de controle político e pelo surgimento de

qualquer coisa que se assemelhe a uma cultura verdadeiramente global. Bem entrelaçado com o desenvolvimento desigual da economia, da política e da cultura (outrora coordenadas no quadro do Estado-nação) está a *separação do poder em relação à política*; o poder, enquanto incorporado na circulação mundial do capital e da informação, torna-se extraterritorial, enquanto as instituições políticas existentes permanecem, como antes, locais. Isto leva inevitavelmente ao enfraquecimento do Estado-nação; não mais capazes de reunir recursos suficientes para manter suas contas em dia com eficiência e de realizar uma política social independente, os governos dos Estados não têm escolha senão seguirem estratégias de *desregulamentação*: isto é, abrir mão do controle dos processos econômicos e culturais, e entregá-los às “forças do mercado”, isto é, às forças essencialmente extraterritoriais. O abandono daquela regulação normativa, outrora marca do Estado moderno, torna redundantes a mobilização cultural/ideológica da população, outrora estratégia principal do Estado moderno, e a evocação da nacionalidade e do dever patriótico, outrora sua principal legitimação: não servem mais a qualquer propósito perceptível. *O Estado não mais preside os processos de integração social* ou manejo sistêmico que faziam indispensáveis a regulação normativa, a administração da cultura e a mobilização patriótica, deixando tais tarefas (por ação ou omissão) para forças sobre as quais não tem jurisdição. O *policiamento* do território administrado é a *única função* deixada nas mãos dos governos dos Estados; outras funções ortodoxas foram abandonadas ou passaram a ser compartilhadas e assim são apenas em parte monitoradas pelo Estado e por seus órgãos, e não de maneira autônoma (2003, p. 89-90, grifo nosso).

A globalização tem tudo a ver com o que se chama comumente de *pós-modernidade*. Com efeito, no tempo da modernidade que Bauman chama de pesada, havia um compromisso entre capital e trabalho, compromisso que se autofortificava pela mútua dependência entre ambos. Isso quer dizer que os trabalhadores dependiam de empregos para terem o sustento e o capital dependia de trabalhadores para sua reprodução e crescimento. Nesse tempo, a *fábrica* era tanto a residência do capital quanto do trabalho, lugar de aumento do capital e o lugar das esperanças e sonhos dos trabalhadores. Ora,

Essa situação mudou e o ingrediente crucial da mudança é a nova mentalidade de “curto prazo” que veio substituir a de “longo prazo”. [...] “Flexibilidade” é o slogan do dia, e quando aplicado ao mercado de trabalho significa fim do emprego, [...] trabalhar com contratos de curto prazo, contratos precários, cargos sem estabilidade (BAUMAN, 2003, p. 35-36).

Isso quer dizer que a modernidade se fez liquefeita, fluente, espalhada e executa o rompimento entre capital e trabalho, ou melhor, o capital rompe sua dependência por relação ao trabalho através de uma *liberdade de movimento* jamais sonhada. Sem ninguém para opor resistência e podendo se locomover abertamente, desvinculando-se de regras referentes aos processos do trabalho, instaura-se globalmente um regime de dominação que “[...] mostra-se cada vez mais violento e imprevisível, aumentando desse modo a vulnerabilidade das regiões, das nações e dos grupos sociais subordinados e oprimidos” (SANTOS, 2008, p. 192). Isso implica simplesmente o abandono da justiça social como referente último da convivência



social. E assim, “A desregulamentação, que resulta na anarquia planetária, e a violência armada se alimentam mutuamente, assim como se reforçam e revigoram mutuamente” (BAUMAN, 2007a, p. 14). E as instituições locais, o que acontece com elas? Ora, elas se sentem e se experienciam como se estivessem em luta numa guerra que não podem vencer, tendo que – na prática – *subordinar a política social à política econômica transnacional*.

Com seu jeito direto de reagir, Forrester (1997, p. 136) sentencia:

Se a ferocidade social sempre existiu, ela tinha limites imperiosos, porque o trabalho oriundo das vidas humanas era indispensável para aqueles que detinham o poder. Ele não o é mais; pelo contrário, tornou-se incômodo. [...] Jamais o conjunto dos seres humanos foi tão ameaçado na sua sobrevivência. [...] Pela primeira vez, a massa humana não é mais necessária materialmente, e menos ainda economicamente, para o pequeno número que detém os poderes e para o qual as vidas humanas que evoluem fora de seu círculo íntimo só têm interesse, ou mesmo existência, de um ponto de vista utilitário.

Ou seja,

Está instalada a era do (neo) liberalismo, que soube impor sua filosofia sem ter realmente que formulá-la e nem mesmo elaborar qualquer doutrina, de tal modo estava ela encarnada e ativa antes mesmo de ser notada. Seu domínio anima um sistema imperioso, totalitário em suma, mas, por enquanto, em torno da democracia e, portanto, temperado, limitado, sussurrado, calafetado, sem nada de ostentatório, de proclamado. Estamos realmente na violência da calma (FORRESTER, 1997, p. 45).

O *lucro* continua pairando por sobre a totalidade da vida, das esferas do acontecimento humano e as penetra de tal forma que se torna um pressuposto tão evidente que não entra no rol daquilo que ainda precise ser justificado. Tudo é organizado, previsto, proibido e suscitado em razão dele, que dessa maneira parece inevitável, como que fundido à própria *condição* da vida, a ponto de não se distinguir dela. As *operações* de lucro são feitas à vista de todos, mas nem por isso a lucratividade é *vista* por todos.

A forma como o neoliberalismo transnacional se ativa implica que

Uma quantidade importante de seres humanos já não é mais necessária ao pequeno número que molda a economia e detém o poder. Segundo a lógica reinante, uma multidão de seres humanos encontra-se assim sem razão razoável para viver neste mundo, onde, entretanto, eles encontraram a vida. Para obter a faculdade de viver, para ter meios para isso, eles precisariam responder às necessidades das redes que regem o planeta, as redes dos mercados (redes econômicas privadas, transnacionais). Ora, eles não respondem [...]. Sua vida, portanto, não é mais “legítima”, mas tolerada (FORRESTER, 1997, p. 27).

Nisto Forrester converge plenamente com a posição de Dufour (2005, p. 24): “[...] o advento da pós-modernidade não deixa de ter relação com o advento do que hoje evocamos com o nome de neoliberalismo”. Para Dufour, a partir da década de sessenta do século passado, o novo capitalismo descobriu e impôs uma maneira muito menos constrangedora e menos onerosa de garantir a sua continuidade com ampliação de domínio: não mais continuar

a reforçar a dominação segunda que produzia sujeitos submissos (das instituições sobre os indivíduos, como nas fábricas), mas *quebrar as instituições* e assim encarregar-se plenamente da dominação primeira, de maneira a obter indivíduos dóceis, precários, instáveis, abertos a todos os modos e todas as variações do mercado.

Para o neoliberalismo, o importante é que as mercadorias circulem. Para isso é decisivo que nenhuma instituição – sobretudo com referências culturais e morais – se interponha entre os indivíduos e as mercadorias. É certamente isso que faz dele um *neoliberalismo*. Não é difícil compreender o cantado discurso de que é preciso não apenas menos Estado, mas menos de tudo o que poderia entrar a circulação da mercadoria, numa relação direta entre controle sem empecilhos da economia e domínio universal dos indivíduos.

Bauman (2008a, p. 72-73) indica o desdobrar-se dessa lógica:

As sociedades que um dia lutaram para que seu mundo se tornasse transparente, à prova de perigos e livre de surpresas, agora encontram suas capacidades de atuação atadas aos anônimos mutáveis e imprevisíveis de forças misteriosas, como as finanças mundiais e as bolsas de valores, ou observam de maneira impotente, sem serem capazes de fazer muito, o contínuo encolhimento do mercado de trabalho, a crescente pobreza, a irrefreável erosão da terra arável, o desaparecimento das florestas, os crescentes volumes de dióxido de carbono no ar e o aquecimento do planeta. As coisas – sobretudo as mais importantes de todas – estão “escapando ao nosso controle”.

Isso leva a um definhamento e diluição da vontade política, conduz a uma descrença de que algo significativo possa ser feito coletivamente, traduz-se em corrosão da ação solidária que poderia alavancar uma mudança radical no estado das relações humanas.

Quem controla as sociedades é um certo setor do planeta, com a *racionalidade* que acabamos de expressar e que Boaventura Santos chama de a *racionalidade do Norte*; daí que o liberalismo, a globalização, a pós-modernidade são as faces *bem sucedidas* de um determinado *localismo* que se globalizou. “Vivemos num mundo de localização, tanto quanto vivemos num mundo de globalização” (2008, p. 195). A globalização que *parte* do Norte faz dos outros localismos a globalização dos vencidos: os vencidos se igualam globalmente ao permanecerem locais sob os efeitos devastadores da globalização do Norte que, ao que ainda parece, vai de vento em popa como se fosse inexorável.

Enquanto isto, mas *dentro* disto,

Roubar os recursos de nações inteiras é chamado de “promoção do livre comércio”; roubar famílias e comunidades inteiras de seu meio de subsistência é chamado “enxugamento” ou simplesmente “racionalização”. Nenhum desses feitos jamais foi incluído entre os atos humanos passíveis de punição (BAUMAN, 1999a, p.131).

### 2.2.1.2. *Dominando os Estados*

Como dizíamos acima, as raízes de violência estão imbricadas como num efeito cascata. Já apontamos algumas dessas imbricações ao falarmos da lógica neoliberal de mercado transnacional que se configura concretamente como lógica da transformação de tudo em mercadoria e da livre circulação das mercadorias. Nessa lógica já apareceu – em primeira aproximação – o lugar dos Estados nacionais e algumas das *funções* a eles destinadas. Agora trataremos de outros aspectos dessa imbricação, já caminhando para novas raízes do movimento descendente da violência.

Com efeito, “Há provas esmagadoras da íntima vinculação da tendência universal para uma radical liberdade do mercado ao progressivo desmantelamento do Estado de bem-estar, assim como entre desintegração do Estado de bem-estar e a tendência a incriminar a pobreza” (BAUMAN, 1998b, p. 61). De fato, em sua forma atual, negativa, a globalização é um processo parasitário e predatório que se alimenta da energia retirada do corpo dos Estados-nações e de seus membros. As nações organizadas em Estados perdem sua influência na direção geral das coisas e, no processo de globalização, sofrem o confisco dos meios de que precisariam para orientar seu destino em termos de justiça interna (dentro da nação) e resistir às pressões exteriores. Em concreto, as sociedades não são mais protegidas pelos seus respectivos Estados, elas agora estão expostas às múltiplas formas de depredação oriunda de forças que elas não conseguem controlar.

Isso quer dizer, em primeiro lugar, que todos os principais problemas – os *meta*-problemas de uma sociedade, aqueles que condicionam o enfrentamento de todos os outros – são, em verdade, *globais* e, sendo assim, não admitem soluções locais. “Não há e nem pode haver soluções locais para problemas originados e reforçados globalmente” (BAUMAN, 2007a, p. 31). Com outras palavras, grande parte do *poder* de agir efetivamente, antes disponível ao Estado moderno, não mais lhe pertence e se afasta na direção do espaço global; quanto à *política* – como a capacidade de decidir a direção e o objetivo de uma ação comum –, é incapaz de interferir com significância na dimensão global porque permanece local.

Em segundo lugar, quer dizer que a ideia de *Estado de Bem-Estar* é uma forma de poder político que vai ficando no passado. Com efeito, as instituições do Estado de bem-estar são desmanteladas aos poucos e se tornam inoperantes. Uma nação qualquer – e todas as nações, em princípio – fica sem o exercício efetivo das funções protetoras do Estado, em termos de sobrevivência dos indivíduos, em termos de segurança interna e externa, em termos de autonomia política, em suma, na sua capacidade de justiça social. Diante das pressões e ditames do mercado, o Estado lava as mãos às penúrias de seu povo, no sentido de que, na prática, *desiste dele*. A consequência mais devastadora e moralmente criminosa, porque violenta, é a exclusão, nas discussões públicas da questão da *privação material*, onde está a origem mais funda da desigualdade e da injustiça.

Em seguida, significa que, preso nas malhas da lógica de mercado transnacional, o Estado deve executar um desvio de foco. Com efeito,

O Estado contemporâneo deve procurar outras variedades, não-econômicas, de vulnerabilidade e incerteza em que possa basear sua legitimidade. Essa alternativa parece ter sido localizada, nos últimos tempos, [...] na questão da *segurança pessoal*: ameaças e perigos aos corpos humanos, propriedades e hábitos provenientes de atividades criminosas, a conduta anti-social da “subclasse” e, mais recentemente, o terrorismo global (BAUMAN, 2005b, p. 68).

É à mídia – também controlada e direcionada globalmente – que cabe a tarefa de manter esse desvio de foco, pelo alarde e alerta diários das violências que estão *fora* do circuito do mercado: os problemas sociais são cada vez mais criminalizados e as preocupações com a insegurança econômica e com a subsistência passam a ser de domínio estritamente privado, normalmente individual.

Em quarto lugar, significa que, se o poder – monopólio do Estado moderno – navega para longe das ruas e do mercado, das salas de reuniões e dos parlamentos, dos governos nacionais e locais, para fora do alcance do controle dos cidadãos, na extraterritorialidade das redes eletrônicas, então é compreensível que o espaço público está cada vez mais vazio de questões efetivamente públicas. Isso significa que o Estado não tem mais capacidade, necessidade, nem vontade de liderança espiritual da nação que o fez ser; o Estado *deixa correr*, de propósito ou por omissão, e que cada um se vire como puder. Sem *capacidade*: por conta da invasão do global e exigência externa de facilitação interna; sem *necessidade*: porque os indivíduos (muitos) se sentem atraídos pelo potencial de liberdade aferido pelo neoliberalismo e pretendem dispensar a intromissão de leis, de barreiras, de Estado; sem *vontade*: porque a sociedade neoliberal, pós-moderna, parou de se questionar, tornou-se

progressivamente individualizada e pôs em *desuso* as questões do bem comum, as causas buscadas e defendidas em comum (BAUMAN, 1997).

Em síntese, nas palavras de Dufour (2005, p. 206-207):

[...] o poder atual não “quer” mais nada, nada mais que a melhor adaptação possível a uma conjuntura e a uma evolução que o ultrapassem. A “modernização” (das empresas, da escola, das instituições...) se apresenta como um gigantesco tropismo em escala planetária, uma espécie de lei natural, um empurrão surdo e irreprimível da evolução. É aqui a “força das coisas” que exige submissão e adaptação vitais e não os detentores de um poder que se tornou frouxo, mole, secundário e gestor.

O Estado deixa de trabalhar o território econômico *para a nação* e, com isso, perde sua própria razão histórica de ser. E ainda: as sociedades economicamente avançadas nem têm o menor interesse em custear os Estados; a lógica frenética de mercado não dá tempo de pensar em ninguém.

### 2.2.1.3. *Dissolvendo os Laços da Sociedade*

Vejamos agora uma terceira esfera de raízes de violência em movimento descendente, a que chamaremos de *sociedade sem laços*.<sup>85</sup> Vamos aos poucos chegar aos *existentes concretos*, mas primeiro devemos considerar que a Sociedade e o Estado ainda não se acabaram, ainda não sucumbiram de vez sob a lógica de mercado global. Mas, é certo e sentido que Mercado mundial e Estado domesticado achatam a Sociedade e a corroem até o mais íntimo.

Para começar, na esteira do que já dissemos, a sociedade moderna se definia como *sociedade de trabalho*, a sobrevivência das comunidades históricas teve a ver com o advento do Estado e com a organização do trabalho; e os grandes problemas do Estado moderno ligaram-se fundamentalmente aos problemas – sobretudo relações – de trabalho. A título de exemplo, o pensamento marxiano é talvez a prova cabal. Mas, nas sociedades de hoje, a condição primeira e básica a tudo, isto é, o sustento de uma pessoa, tornou-se por demais fragilizada, o desemprego nos países ricos, nos países pobres, no planeta tornou-se estrutural: simplesmente não existe trabalho suficiente para todos. Isto significa: “Num mundo de desemprego estrutural, ninguém pode se sentir seguro [...]. Ninguém pode sentir-se realmente

---

<sup>85</sup> Em diferentes momentos, em sua obra **A Pedagogia entre o Dizer e o Fazer**, Philippe Meirieu prefere a expressão *sem vínculos sociais*. Cf. MEIRIEU, Philippe. **A Pedagogia entre o Dizer e o Fazer**. São Paulo: Artmed, 2002. Ver especialmente a página 62.

insubstituível [...]. E se os seres humanos não contam, os dias de suas vidas também não” (BAUMAN, 2008a, p. 197).

Em segundo lugar, a sociedade moderna, na versão sólida, ao destituir as comunidades históricas e as corporações estreitamente entrelaçadas do seu papel de definidoras das regras de proteção e de monitoramento de sua aplicação, e ao substituí-las pelo dever individual do interesse, do esforço pessoal e da autoajuda, criou para si mesma uma areia movediça, a da contingência, na qual se move hoje em sua versão líquida; a insegurança existencial e os temores múltiplos são seus pratos cotidianos. Dito de outro modo:

Os vínculos humanos são confortavelmente frouxos, mas, por isso mesmo, terrivelmente precários, e é tão difícil praticar a solidariedade quanto compreender seus benefícios, e mais ainda suas virtudes morais. O novo individualismo, o enfraquecimento dos vínculos humanos e o definhamento da solidariedade estão gravados num dos lados da moeda cuja outra face mostra os contornos nebulosos da “globalização negativa” (BAUMAN, 2007a, p. 30).

Em seguida, o desaparecimento progressivo das outras redes de segurança – autotecidas e automantidas – que funcionavam como uma segunda linha de defesa e proteção social. Trata-se do desmantelamento das relações próximas de vizinhança, do esfacelamento da família, onde podíamos nos retirar para curar as feridas deixadas pelas demandas do trabalho e, em última instância, da sobrevivência. A pragmática das relações inter-humanas é agora administrada e permeada pelo espírito do consumismo que coloca o Outro como fonte potencial de experiências e usos prazerosos; isso inibe a possibilidade de geração de laços duradouros. Experienciamos hoje a dissipação e o esquecimento das habilidades relacionais com a conseqüente desintegração das parcerias, solidariedades e grupos. Isso significa que os laços e parcerias na versão moderna atual são vistos como coisas a serem *consumidas*, não produzidas, e, como tal, sujeitos aos mesmos critérios de avaliação de todos os outros objetos de consumo, ou seja, enquanto der satisfação.

Em quarto lugar, a autonomia da comunidade local, que se baseava na densidade de comunicação dialogada, acompanhada por uma intensidade de relações diárias, perde celeremente a importância. O espetáculo da informação globalmente produzida e transmitida – com autoridade pautada nos números e no poder de convencimento – vence a autoridade local. Com isso, as chances de se formar uma opinião comunitária autônoma, feita em casa, que coloque os recursos sob controle comunitário autônomo, tornam-se progressivamente obscuras quando não nulas. O resultado é a *desvalorização do lugar*, a segmentação dos laços humanos, a transformação das identidades em máscaras usadas sucessivamente, a transmutação da história de vida numa série de episódios que perduram na memória apenas

enquanto outra novidade episódica não vier ocupar seu lugar. De modo que vai sendo bem pouco o que no mundo podemos considerar sólido e confiável e sobre o que possamos traçar um itinerário de vida.

Em quinto lugar, “[...] a retração da segurança comunal retira da ação coletiva grande parte da atração que esta exercia no passado e solapa os alicerces da solidariedade social” (BAUMAN, 2007a, p. 8). Com efeito, a sociedade, em vez de ser vista como uma estrutura, é cada vez mais percebida e tratada como uma rede que se move em múltiplas direções perfazendo conexões e desconexões aleatórias, numa quantidade infinita de permutas. Os indivíduos estão expostos aos caprichos do mercado de mão de obra e de mercadorias, o que estimula a divisão, incentiva atitudes competitivas e solapa os alicerces da colaboração e do trabalho em conjunto. O movimento do indivíduo para fora de Si e na direção do Outro só anda o tanto proporcional ao benefício pessoal. Não há pensamento de planejamento da vida em comum. Com isso, “[...] uma vida assim fragmentada estimula orientações ‘laterais’, mais do que ‘verticais’” (BAUMAN, 2007a, p. 9).

Em seguida, “[...] uma sociedade ‘aberta’ é uma sociedade exposta aos golpes do destino” (BAUMAN, 2007a, p. 13). Com efeito, ao se tornar cada vez mais urbana e concentrar altos índices de presença humana – sem que estar bem perto signifique *proximidade* – a sociedade torna-se um campo de batalha, de uma guerra contínua por espaço. Sem as âncoras locais de convivência e de referência históricas, longe de serem viveiros de comunidades, “[...] as populações locais são mais parecidas com feixes frouxos de extremidades soltas” (BAUMAN, 1999a, p. 31).

Em sétimo lugar, a exemplaridade negativa dos shoppings, esses templos de consumo pós-moderno e como fenômeno especificamente urbano. Com efeito,

[...] os shopping são construídos de forma a manter as pessoas em circulação, olhando ao redor, divertindo-se e entretendo-se sem parar – mas de forma alguma por muito tempo – com inúmeras atrações; não para encorajá-las a parar, a se olhar e conversar, a pensar em analisar e discutir alguma coisa além dos objetos em exposição – não são feitos para passar o tempo de maneira comercialmente desinteressada. Isto implica em efeitos éticos de degradação dos espaços públicos. Com efeito, os locais de encontro eram também aqueles em que se criavam as normas – de modo que se pudesse fazer justiça e distribuí-la horizontalmente, assim re-unindo os interlocutores numa comunidade, definida e integrada pelos critérios comuns de avaliação. Por isso, um território despojado de espaço público dá pouca chance para que as normas sejam debatidas, para que os valores sejam confrontados e negociados (BAUMAN, 1999a, p. 33).

A experiência pós-moderna da vida urbana como um todo é que indica a desintegração das redes protetoras tecidas pelos laços humanos; a experiência devastadora do abandono e da

solidão, combinada com a de um vazio interior, a experiência de horror aos desafios que a vida pode colocar, a experiência da ignorância diante de opções autônomas e responsáveis é a expressividade vivida num ambiente que normalmente é concebido de modo artificial, sem aquela aderência da convivência, sem proximidade continuada. A vida urbana – e nela, simbolicamente, os shoppings – carrega em si o cálculo que garante, por um lado, o anonimato e, por outro, a especialização funcional do espaço. Daí um grande problema:

[...] os habitantes da cidade enfrentam um problema de identidade quase insolúvel. A monotonia impessoal e a pureza clínica do espaço artificialmente construído despojaram-nos da oportunidade de negociar significados e, assim, do know-how necessário para chegar a um acordo com esse problema e resolvê-lo (BAUMAN, 1999a, p. 53).

É um estrito problema de *agorafobia*!

Em oitavo lugar,

Onde os negócios familiares e comunais tinham capacidade e disposição de absorver, empregar e sustentar todas as pessoas recém-nascidas, e na maioria das vezes assegurar-lhes a sobrevivência, a rendição diante das pressões e a abertura de seu próprio território à circulação irrestrita do capital e das mercadorias tornou tudo isso inviável (BAUMAN, 2005b, p. 92).

Dufour (2005, p. 204-205) é aqui bem específico:

A família não socializa mais, tanto tende a se tornar a simples provedora daquilo que a mídia e a publicidade são as prescritoras. No seio dessa entidade afetiva e financeira assim como no seio da escola, tende a desaparecer a diferença geracional, pais e filhos, professores e alunos doravante tratando-se de igual para igual. [...] Tomado no inédito de tal situação, o papel parental de representar para os filhos um mundo ao qual freqüentemente só se adere coagido, esse papel, fundamentalmente austero e tão ingrato, de legatário de um patrimônio cultural que não se possui como propriedade se torna quase insustentável. Os velhos são sempre os velhos do velho mundo, condição necessária a seu necessário ultrapassamento, para que os jovens rejuvenesçam por sua própria cabeça e sob sua própria responsabilidade aquilo que herdaram.

De fato, mesmo que a família *ainda* se reúna em frente da tela da televisão e pareça que ali há participação e “estar juntos”, isso pode não passar de uma arcada de diversão. Praticamente fica soterrada no passado a reunião familiar ou o encontro para a leitura, a conversa e o canto. Frequentemente, para quem pode – e muitas das vezes quem não pode também gostaria – há muitas televisões numa casa, superequipadas com estéreos de uso pessoal, ou outras maquinarias para o deleite individual entocadas nos quartos (BAUMAN, 1997).

Parece-nos que as águas turbulentas vêm de fora, mas *já* nos habitam em muito por dentro. Com Bauman, estamos sentindo falta da comunidade e, sem ela, sentimos falta de segurança para uma vida feliz; mas, o nosso mundo – do jeito que ele vai – já nem consegue



nos *prometer* essa segurança imprescindível. E, contudo, precisamos de comunidade e assim continuamos sonhando, tentando e fracassando.

A insegurança afeta a todos nós, imersos que estamos num mundo fluido e imprevisível de desregulamentação, flexibilidade, competitividade e incerteza, mas cada um de nós sofre a ansiedade por conta própria, como problema privado, como resultado de falhas pessoais e como desafio ao nosso *savoir faire* e à nossa agilidade (BAUMAN, 2003, p. 129).

Em suma, para compreender essas oito faces da sociedade, basta compreender *como e por que* acontece uma radical “[...] dissipação das redes comunitárias e a forçosa individualização do destino” (BAUMAN, 1999a, p. 109). Estamos em relações sem laços ou de laços em decomposição (BAUMAN, 2008a, p. 198). Estamos em *rápido envelhecimento de hábitos* (BAUMAN, 2007a, p. 9); “[...] os bastiões de defesa da sociedade civil desabam sob a desregulamentação maciça” (BAUMAN, 2007a, p. 23). E precisamos de comunidade, precisamos dos Outros até para começar a viver. “A invasão e a colonização da *communitas*, *lócus* da economia moral, pelas forças do mercado consumidor constituem o mais aterrador dos perigos que ameaçam a forma atual de convívio humano” (BAUMAN, 2004, p. 94). Em síntese, celeremente nos encaminhamos para a seguinte *situação cartográfica*: um mecanismo econômico mundial atravessando e avassalando *uma* multidão universal de indivíduos.

#### 2.2.1.4. *Anulando a Subjetividade*

Se temos problemas muitíssimo graves advindos de uma Sociedade celeremente sem laços, abandonada a si própria pelo Estado e ambos domesticados pela força invisível, silenciosa e contundente da lógica dos mercados transnacionais, todos esses problemas vêm, de alguma forma, se abater sobre os *existentes*. São sempre os existentes *reais* que têm problemas, para quem as situações reais *da vida* fazem problema. A subjetividade, a individualidade, a identidade – como queiramos chamar – de cada existente é como o fole da sanfona que hora se expande (movimenta-se para fora de Si), hora se contrai (movimento para dentro de Si) para tocar a música da vida de cada Um. Nos tempos em que vivemos, está bem difícil para cada Um – em Si mesmo e por Si mesmo – fazer a bom tempo e a bom som o duplo movimento de interioridade e exterioridade para construir a partir de Si a música de Si mesmo.

Essa esfera de realidade – talvez a única realidade *verdadeira*, porque é ali que acontece a vida e a morte – é, por assim dizer, e por um lado, a depositária de todas as violências vindas das esferas maiores da vida em comum; mas por outro lado, é ela também que – por dançar numa certa música repetitiva e hegemônica que vem de fora, de cima e de alhures (movimento descendente da violência) – pode fazer – e faz – das violências recebidas, ou por medo de recebê-las, um *moto* suficiente para aumentar a avalanche de violências *da* humanidade. O sujeito, o indivíduo, o homem particular é a quarta esfera de raízes de violência, mas vista neste momento em sua conjunção com a (s) lógica (s) que, em nosso tempo, praticamente lhe determina (m) o *modus* de existência. Vejamos, a seguir, alguns elementos dessa aproximação ao acontecimento problemático da existência individual.

Com efeito, um primeiro e grande problema do indivíduo num mundo como o nosso é o problema da tessitura da *identidade*. Identidade talvez seja a palavra do dia e a busca mais comum na *cidade dos existentes*; ela se torna centro de atração e de paixões porque, no fundo, ela é a tentativa de *substituir a comunidade*: substituta do lar supostamente natural ou do círculo de relações aconchegantes para os tempos gélidos do mundo ali fora. Mas o desaparecimento progressivo – e talvez irreversível – das comunidades históricas e suas racionalidades alternativas aos ditames do instrumentalismo econômico individualizante deixa, por ora, vazio o lugar a ser preenchido. A busca de identidade está mais para a ordem da livre imaginação do que para a ordem da empiria. Tanto a comunidade quanto a identidade não estão à disposição, nem rapidamente ao alcance da mão, em nosso mundo celeremente privatizado, individualizado e globalizado e, daí mesmo, tanto uma quanto a outra são desejadas com ardor. E eis o problema em forma de paradoxo:

O paradoxo, contudo, é que para oferecer um mínimo de segurança e assim desempenhar uma espécie de papel tranquilizante e consolador, a identidade deve trair sua origem; deve negar ser “apenas um substituto” – ela precisa invocar o fantasma da mesmíssima comunidade a que deve substituir. A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos (BAUMAN, 2003, p. 20).

A modernidade líquida é o tempo em que os homens e as mulheres são provocados a trocar uma boa parte de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade. Uma felicidade atrelada à rapidez da oferta das novidades; daí, a imagem de Si mesmo se parte numa coleção de instantâneos, numa maleabilidade infinita, e cada pessoa se torna – por vontade ou por força – a única responsável por exprimir seu próprio significado. Nas palavras de Bauman (1998b, p. 36):

Em vez de construir sua identidade, gradual e pacientemente, como se constrói uma casa, temos uma série de novos começos, que se experimentam com formas instantaneamente agrupadas, mas facilmente demolidas,

pintadas umas sobre as outras: uma identidade de palimpsesto. Esta é a identidade que se ajusta ao mundo.

E a dificuldade se agrava. Com efeito, o existente jogado pelos ventos da novidade mercadológica e referido apenas a Si mesmo experimenta uma série de problemas, a começar com a preocupação pela sobrevivência e de não ser deixado para trás. O dinamismo que coordena a resolução dos problemas faz com que estes não sejam cumulativos e nem sejam enxertados nos problemas dos Outros na perspectiva de desembocarem numa causa comum. A individualização dos problemas e de suas soluções faz com que a companhia dos Outros apenas preste o serviço de uma referência em como sobreviver em nossa própria solidão ou que os riscos da vida precisam ser enfrentados cada um por Si mesmo. A individualização aparece, assim, como corrosão e desintegração da cidadania. Com Joël Roman (1998, p. 66)<sup>86</sup>: “[...] o interesse geral não é nada mais do que um sindicato de egoísmos, envolvendo as emoções coletivas e o medo do vizinho”.

Como não reconhecer que fomos individualizados? Como não reconhecer que podemos experienciar uma liberdade praticamente ilimitada e ao mesmo tempo os temores mais insuportáveis quanto às possibilidades e aos usos da mesma liberdade? Bauman (2008a, p. 69) responde:

A lacuna entre o direito à autoafirmação e à capacidade de controlar os cenários sociais que tornam tal autoafirmação exequível ou irrealista parece ser a principal contradição da “segunda modernidade”; uma contradição que precisamos aprender a dominar coletivamente por meio de tentativas e erros, de reflexão crítica e experimentações corajosas.

Um segundo elemento problemático envolvendo a existência individual, e que se prolonga vindo do primeiro, é a exacerbação do *individualismo*, como mentalidade e como forma de vida. De fato, para um existente que só tem a Si mesmo – se é que já se tem – uma aderência individualista é praticamente uma imposição de sobrevivência:

Sou livre, se, e somente se posso agir de acordo com minha vontade e alcançar os resultados que pretendo alcançar; isso significa que algumas outras pessoas serão inevitavelmente restringidas em suas escolhas pelos atos que eu executei [...]. Assim, a liberdade depende fundamentalmente de quem é mais forte (BAUMAN, 1998b, p. 40).

Liberdade demais com segurança de menos. O individualismo assume, então, a figura da *auto-responsabilidade* individual como substituto da solidariedade social. Ou assim: sem apoio em solidariedades, “[...] passa a ser tarefa do indivíduo procurar, encontrar e praticar soluções individuais para problemas socialmente produzidos” (BAUMAN, 2007a, p. 20).

---

<sup>86</sup> ROMAN, Joël. **La Démocratie des Individus**. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

Disso resulta que, hoje, temos uma grande *ágora* anônima de indivíduos solitários *ao lado* – e não diante de – de Outros indivíduos solitários que, ao voltarem para casa, renovam e acrescem a sua própria solidão. Esse é o terceiro elemento problemático da existência individual: o paradoxo entre mesma solidão (geral) e solidão pessoal. Solidão para prover a continuidade da vida, solidão diante da insegurança, solidão diante dos medos recorrentes, solidão na angústia diante do risco que os Outros representam, solidão para significar a vida e a morte. A mesma solidão em todos e nem por isso vetor de uma causa comum. Solidão como falta de presenças significantes abertas como refúgio, solidão como ausência de recurso ou – o que é o mesmo – solidão no aleatório e imprevisível.

A incerteza individualiza, ela divide em vez de unir, e, como não existe jeito de dizer quem sobreviverá, até mesmo a ideia de *interesses comuns* torna-se anacrônica, nebulosa e, por fim, vazia de significado. Tudo – proposta neoliberal – deve ser vivido sozinho; já vão um tanto longe as organizações *militantes* da *classe* trabalhadora porque

É bem próprio da “antropologia neoliberal” reduzir a humanidade a um grupo de indivíduos calculadores movidos exclusivamente por seus interesses racionais, em concorrência selvagem uns com os outros (DUFOUR, 2005, p. 203).

Aproximamo-nos de um quarto elemento da existência individual que se envolve com a violência em movimento descendente. Agora já nos aproximamos um pouco mais do acontecimento, do movimento *na interioridade* do existente. Com efeito,

A pós-modernidade não é a simples queda dos ideais do eu, nem um levante em massa contra os ídolos.[...] estamos na época da fabricação de um “novo homem”, de um sujeito a-crítico e psicotizante, por uma ideologia também conquistadora, mas provavelmente muito mais eficaz do que o foram as grandes ideologias (comunistas e nazistas) do século passado. O que o neoliberalismo quer é um *sujeito dessimbolizado*, que não esteja mais nem sujeito à culpabilidade, nem suscetível de constantemente jogar com um livre arbítrio crítico. Ele quer um sujeito incerto, privado de toda ligação simbólica; ele tende a instalar um sujeito unissexo e “não-engendrado”, isto é, sem o arrimo de seu fundamento exclusivamente no real, o da diferença sexual e da diferença geracional. Sendo recusada toda referência simbólica suscetível de garantir as trocas humanas, há apenas mercadorias que são trocadas num fundo ambiente de venalidade e de niilismo *generalizados* no qual somos solicitados a tomar lugar (DUFOUR, 2005, p. 208).

Eis o neoliberalismo realizando o velho sonho do capitalismo: extensão da mercadoria até os limites do mundo e recuperação para domínio de velhas questões que pertenciam ao reino do privado ou até mesmo da intimidade – como, por exemplo, a subjetivação, a personação, a sexuação...) – para fazê-las entrar na órbita da mercadoria. Se tudo vira mercadoria, se mercadoria é para consumir e se consumir é o que dá prazer, então temos *em*

*realidade* a vitória do princípio de prazer sobre o princípio de realidade, ou a colonização do segundo pelo primeiro, ou, ainda, a transmutação do primeiro no segundo.

É bem possível que a maioria de nós, pós-modernamente individualizados sem ainda termos sido indivíduos, alinhavados à lógica de mercado como consumidores de necessidades criadas, possui na *cabeça* uma *mercadorialogia* pela qual o olhar dos olhos imediatamente vê, distingue e quer se apropriar do que possa aparecer como mercadoria. Lévinas diria de novo que estamos com um tumor na memória, um tumor feito não apenas à imagem e semelhança da mercadoria, mas com as propriedades mesmas da mercadoria: o próprio pretense *subjectum* e todos os *outros* pretenses sujeitos não passam da condição de *sujeitados* mercadorialógicos. Temos, pois, um mecanismo mundial de transformação de tudo em mercadoria e uma multidão universal de *casas* ambulantes individuais da mercadoria. Parece que, em termos de constituição de uma subjetividade capaz de simbolizar e significar a si mesma, o tumor na memória é bem maligno. E ele tem o tamanho do *confinamento solitário do ego* (BECK, apud BAUMAN, 2008a, p. 69), como uma sentença de massa.

Com Dufour, a incapacidade de constituir subjetividade e de significar a Si mesmo produz a dessimbolização do indivíduo. Isso significa:

O limite absoluto da dessimbolização é quando mais nada vem assegurar e assumir o encaminhamento dos sujeitos para a função simbólica encarregada da relação e da busca de sentido, [...] quando a relação de sentido é sempre em detrimento do próprio da humanidade, a discursividade, e em proveito da relação de forças. O que o novo capitalismo visa hoje é o núcleo primeiro da humanidade: a dependência simbólica do homem. Não é surpreendente, pois, que o nosso espaço social se encontre cada vez mais invadido pela violência comum, pontuada por momentos de acme da hiperviolência, acidentes catastróficos que as condições ambientes tornam, doravante, sempre possíveis (2005, p. 198).

Eis, de novo, o tumor na memória, na interioridade toda, como mercadoria consumidora e consumível de alma inteira.

Quanto ao quinto elemento, ele diz respeito ao fato de que, para os existentes de hoje globalmente individualizados e submersos na lógica da mercadoria instantânea, o *passado* praticamente não conta. Com efeito, para o tipo de presente que vivemos e se for vão o esforço por mudá-lo, o passado é só *um* passado: ele não pode mais oferecer fundamentos seguros para uma perspectiva de vida presente aos existentes flutuantes, à deriva e, como tal, fora de controle de Si mesmos. Como pode haver solidez, numa vida sem passado, se “[...] mais nenhuma figura do Outro, mais nenhum grande Sujeito vale verdadeiramente na nossa pós-modernidade?” (DUFOUR, 2005, p. 58). Na luta entre a *faticidade* e o *instante*, o último vence em largas passadas. O passado, como o tempo que já foi vivido e como lugar das

sínteses que se operaram a partir da vida e operaram a vida dos existentes, é hoje uma voz emudecida antes mesmo de querer dizer o seu *dito* ao instante e ao futuro. E sem passado uma interioridade não se faz e – se se fizer – não pode durar por falta de tempo para amarrar a âncora do tempo mesmo ao fio do sentido em cada existência.

A *destituição da moralidade* nos existentes parece-nos constituir-se no próximo grande problema. De fato, o nosso tempo atinge os existentes com o *pluralismo* de valores e de normas, tornando cada escolha moral intrínseca e irremediavelmente, no mínimo, *ambivalente*. Retomemos um problema já dito: a avalanche das *ofertas* que se nos *oferecem* à liberdade de escolha jamais foi experimentada antes, mas também – paradoxalmente – nos lançam em estado de falta de certeza que chega a beirar à angústia. Sem referências à comunidade, aos Outros, como desde sempre inclusos na interioridade, os existentes experimentam a *comensurabilidade* das morais difusas e difundidas e escolhem nos marcos do *relativismo moral*. Ora, se toda norma e valor são relativos e se toda escolha só vale para aqui e agora, então a densidade vivida na história (passado) que os fez emergir deve ser *esquecido* e as consequências das escolhas *ignoradas*. Decorre daí, ainda reforçada pela fragmentariedade induzida tecnologicamente, que a crise moral transborda em crise *ética* que, por sua vez, obscurece a natureza sistêmica do habitar humano e desconjunta o eu moral. É assim que a moral deixa de ser *moral* e a *Ética* se torna um discurso paradoxal. A resultante geral é uma *sociedade de risco*.

Se é assim, a destituição da moral é também o que, mais veladamente, mas também com contundência, é mais visado pela lógica de mercado neoliberal. Com efeito, muitos dos valores morais inseridos e oriundos das culturas possuem um peso histórico que afronta o novo espírito do capitalismo em seu ideal de fluidez, de transparência, de circulação e de renovação permanentes. Esse espírito precisa de um existente liberado, no sentido de desligado de toda relação de *dependência* a valores historicamente cristalizados. A moralidade em si mesma é um empecilho ou – no mínimo – um concorrente ao domínio neoliberal. Se é para dominar, que o domínio seja completo: esse é o espírito do *nosso* capitalismo! A moralidade é um foco de resistência à colonização neoliberal e, por isso, ela deve ser abalada e erradicada *lá* onde ela renasce, vive, emerge e se exterioriza: o existente. E eis uma das grandes vitórias neoliberal: a moralidade no existente se esvai num movimento duplo de corrosão – de fora para dentro como *relativização* e de dentro para fora como *esquecimento*.

Daí, o que Dufour (2005, p. 190-191) chama de nihilismo cansado:

O “niilismo cansado” [...] reenvia a um momento incerto onde todos os valores se tornam cinzentos (o contrário do niilismo lúcido que critica os falsos valores). Esta circunstância se apresentaria hoje como um fato social e histórico, manifestando-se por um fenômeno disseminado nas populações, de recusa de toda hierarquia de valores [...], até mesmo de recusa de todo valor. Tratar-se-ia, nesse “niilismo cansado”, até mesmo esgotado, de dar lugar central a “tudo o que alivia, cura, tranqüiliza, entorpece, sob vestimentas diversas” – a mercadoria ocupando hoje essa posição chave.

Entorpecido, não se torna impossível ao sujeito fundar-se sozinho?

O oitavo elemento é o resultado, o coroamento de todos os outros e a realização vitoriosa mais funda do neoliberalismo na interioridade humana. Dufour é de novo, e contra a vontade, o porta-voz dessa má notícia. Para ele,

No momento da vitória total do capitalismo e da celebração do “capital humano”, da gestão esclarecida dos “recursos humanos” e da “boa direção ligada ao desenvolvimento humano”, essas falas maliciosas guardam todo o seu sal. Elas muito simplesmente deixam entender que o capitalismo consome também o homem. [...] Uma discreta antropofagia perduraria sob o progresso? É bem possível. Mas, então, o que hoje o capitalismo consumiria? Os corpos? Eles já são utilizados há muito tempo e a noção já antiga de “corpos produtivos” é testemunha disso (Marx). A grande novidade seria a redução dos espíritos. [...] Esse traço nos parece propriamente caracterizar a virada dita “pós-moderna”: o momento em que uma parte da inteligência do capitalismo se pôs a serviço da “*redução das cabeças*” (2005, p. 10).

É a confirmação do tumor na memória!

A redução das cabeças assim determinada acaba dizendo para onde estamos indo ou corremos o risco de nos tornar. A redução das cabeças é a transformação de um ser humano num sujeito psicotizante, isto é, flutuante, aberto a tudo e sem referências de interioridade. É quando não há mais cerne na interioridade e todos os ventos neoliberais podem – aí nesse vazio – fazer sua curva mercadológica. Que o vazio seja ocupado pelo nazismo ou pelos *genocídios atuais do calmo* é apenas uma questão de data! Que o vazio seja ocupado pelas enfermidades pós-modernas ou pelo subterfúgio do aprisionamento em massa dos pobres por serem criminalmente pobres, isso bem que ocorre nas mesmas datas! E, contudo, como pensar a subjetividade de um existente individualizado, sujeitado e vazio? Como construir subjetividades se as pessoas querem fugir à necessidade de pensar em nossa condição infeliz?

### 2.2.2. Na Violência em Movimento Ascendente

Se até aqui tivemos o movimento descendente de compreensão de como se estruturam as raízes e acontece a violência, parece-nos plausível também um caminho de volta, depois de termos visto o acontecer do primeiro. Partimos do mundial e *descemos* à particularidade da vida dos existentes; agora, vamos indicar outras raízes históricas da violência partindo dos existentes para chegar ao mundial, mas considerando os estragos e as corrosões efetivadas nas diferentes esferas da realização das vidas humanas pela lógica da transformação mercadológica. Esse é um *movimento ascendente*, como se pudéssemos fazer um rapel ascendendo das raízes cá embaixo às determinações do topo social. Mas é preciso lembrar que no acontecimento da violência a partir de suas raízes o que aparece, num primeiro momento, como um efeito, como violência feita, pode, num segundo momento, aparecer como o início de um novo encadeamento, de ramificações de novas raízes que, por sua vez, engendram novas violências. É que no caso da violência há raízes axiais e pivotantes – como a lógica de mercado mundial – mas também há rizomas do tipo deleuzeano, que em si já contêm as condições para esparramar mais violência. Esses rizomas, ao se instalarem nas diferentes esferas da vida humana, além de se esparramar por todos os lados, funcionam como um *reforço* da lógica hegemônica mundial e lhe permitem uma colonização até o mais recôndito da experiência humana. Vejamos algumas dessas raízes, se espalhando e *subindo*.

#### 2.2.2.1. *Pelo Enraizamento da Indiferença*

O movimento ascendente da violência começa nos existentes, na interioridade e na exterioridade dos existentes. E, *ali*, ele se aglutina nas múltiplas formas da indiferença, nas suas condições e na sua efetivação. Em primeiro lugar, como primeira condição da indiferença, o *silenciamento do questionamento*. Todos os Autores que nos apoiam aqui são unânimes quanto a esse fenômeno. Mas a formulação de Castoriadis, citada por Bauman, parece-nos decididamente contumaz. Ela diz assim:

[...] o problema da condição contemporânea de nossa civilização moderna é que ela parou de questionar-se. [...] O preço do silêncio é pago na dura moeda corrente do sofrimento humano. [...] Questionar as premissas supostamente inquestionáveis do nosso modo de vida é provavelmente o serviço mais urgente que devemos prestar aos nossos companheiros humanos e a nós mesmos (CASTORIADIS, apud BAUMAN, 1999a, p. 11).



Depois que o neoliberalismo conseguiu se tornar hegemônico nas quatro esferas supracitadas, depois que os Estados deixaram de ser de Bem-Estar, depois que os vínculos e laços sociais e comunitários foram profundamente corroídos, depois que cada existente se viu individualizado na tarefa de dar conta da totalidade de Si contando só consigo mesmo, depois de o indivíduo ser reduzido à mercadoria consumidora de mercadoria e de ser *reduzido em sua cabeça*, depois de tudo isso e possivelmente mais, não é a toa que venha o silêncio do questionamento. Mas aquilo que parece efeito engendra muitos efeitos, ou seja, produz todos aqueles efeitos que Castoriadis põe sob a rubrica da *dura moeda corrente do sofrimento humano* e que leva junto a *convivência* de todo aquele e de toda aquela que parou de se questionar.

Parar de questionar-se significa em concreto *laissez-faire, laissez-passer la mort* (deixa andar, deixa passar a morte). A ausência de questionamento, sobretudo sobre o nosso modo de vida, reforça o individualismo, dificulta a construção de novos laços humanos, descarta as possibilidades de resistência às determinações institucionais violentas, desiste da política das causas comuns e deixa livre curso à lógica mundial intrinsecamente excludente e, como tal, violenta. Parar de questionar-se é, para a condição humana, como um rio que destrói o seu leito porque devora todas as suas margens. O questionar-se é que põe margens para distinguir o que é violento e localiza o leito de alguma humanidade no serpenteado do rio. Repitamos a seguinte pergunta, como amostra de *questionamento*: Como construir subjetividades se ‘as pessoas querem fugir à necessidade de pensar em nossa condição infeliz’?

Em segundo lugar, a *raiz-indiferença*, ela mesma. Esse fenômeno é simplesmente trágico para a vida humana; e ele pode tanto vir antes quanto depois do silenciamento do questionamento, mas, de qualquer modo, os dois sempre andam juntos. Na voz de Bauman (1998b, p. 95): “[...] existe um ensurdecedor silêncio, essa esmagadora indiferença, esse desnorteante alheamento, o ‘lavo as minhas mãos’”. A indiferença quer dizer que as coisas que dizem respeito aos Outros existentes não me tocam, não me ferem, não me importam. A indiferença é virar o Rosto ao Rosto, é deixar escorrer sangue no Rosto e na interioridade de outrem sem remeximento na própria interioridade e nas mãos; ela é uma *ataraxia* (ausência de perturbação da alma) estóica às avessas. A indiferença quer dizer que não há morada em mim para aqueles que estão fora de meus desejos, interesses e objetivos; ela só pode habitar aquele que já vive um alto grau de individualismo como mentalidade e como forma de vida. Indiferente é aquele que criou calos grossos em sua sensibilidade de tal sorte que as dores e mesmo os gritos lancinantes vindos de fora, de perto ou de longe, têm como contra-ponto ouvidos moucos para ouvir, olhos fechados para não ver e mãos escondidas para nada fazer.

Indiferente é aquele que consegue “[...] preservar a serenidade da alma no meio de um mundo de violências e iniquidades” (CHALIER, 1993, p. 51).

A indiferença parece tão passiva, impassível, mas ela é, na verdade, profundamente destrutora. Ela é o começo do fim da moralidade em qualquer existente porque ela exclui a possibilidade do nascimento do mandato moral (*commandement*). Na esteira do grito lévinasiano, hoje em dia, o mandato ético é silenciado no mais fundo e íntimo da interioridade humana. E sem moralidade, como pode advir um sujeito propriamente *humano*? Se ninguém “fizer viver”, todos *já* estamos condenados, mesmo que consigamos permanecer vivos. A indiferença, instrumentalmente, é um bom caminho para deixar passar mais morte.

Com a indiferença pode começar ou estancar o questionamento no existente, com indiferença não há saída para visitar os Outros existentes, com indiferença tanto faz que o rio tenha água para os existentes se saciarem ou sangue humano, com indiferença o que há de instituições pode se acabar e pode tomar o rumo que quiser; o “sacro império” do individualismo de quem é indiferente aos Outros diz que *tudo* pode ser consumido pela lógica da mercadoria. Indiferença é o modo de ser de um existente psicotizante, de cabeça reduzida, bem nomeado por Dufour; quando os Outros já não existem para mim, talvez possa sobrar um pedaço de um Eu!

O terrível é que a indiferença está virando coisa geral. Bauman pontua:

Em nossos tempos, deslegitimou-se a idéia de auto-sacrifício; as pessoas não são estimuladas ou desejosas de se lançar na busca de ideais morais e cultivar valores morais. [...] A nossa era é era de individualismo não-adulterado e de busca de boa vida, limitada só pela exigência de tolerância [...] como indiferença (1997, p. 7).

A importância perigosa da indiferença moral torna-se particularmente aguda em nossa sociedade racionalizada, científica e tecnologicamente eficiente; com os meios que temos, a ação humana pode ser efetivada *à distância* e a uma distância sempre crescente do lugar da moralidade, que é a proximidade; a distância da ação põe também a responsabilidade pela ação à distância, no sentido de que ninguém se compromete a *responder por* seus efeitos violentos. As ações à distância, mediadas pela ciência e pela tecnologia, tornam-se *adiaforéticas*, isto é, moralmente indiferentes. Mas, se a violência do adiaforético é retirada da vista, ela não é retirada da existência: o *silêncio* diante da desumanidade organizada faz continuar a matança organizada. Não foi assim no Holocausto? Não é assim hoje? Vencer a indiferença, traumatizar o indiferente talvez venha a ser um outro começo *pelo meio* da vida humana. Só para quem quiser, a indiferença pode dar o que pensar! Mas deixemos isso para adiante.

Na esteira, ou provavelmente no berço da indiferença, um terceiro fenômeno. Com efeito, “Ninguém prepara o caminho para os outros, ninguém espera que os outros venham em seguida” (BAUMAN, 1998b, p. 122). Trata-se do *vácuo relacional* que se realiza em cada existente, como a experiência não simplesmente sentida de estar só, mas a experiência de solidão ontológica, isto é, de ser só e saber-se efetivamente sozinho. O vazio de alguém em nós por nós: pode haver maior aliado das lógicas colonizadoras do que este vazio? E como estamos todos em barcos individuais, salve-se quem puder, pois a correnteza mundial é grande e os remos são poucos. Vamos para o precipício do vazio existencial juntos, mas, paradoxalmente, separados!

Daí os fenômenos da apatia, da resignação, da desolação, de obediência aos comandos imorais. É certo que nossa passividade nos deixa inertes enquanto prisioneiros nas malhas de uma rede econômica – e pelo menos em parte política – que recobre todo o planeta; mas também é certo que boa parte dos existentes parece participar do mesmo campo e considera o estado atual das coisas como seu estado natural, como o ponto exato onde a história *precisaria* chegar. Ou ainda, retomando outro ponto crucial já expresso, mas agora em movimento ascendente: “O que é visado hoje pelo mercado é essa parte privada que escapou, há quase três séculos, do sistema da representação política, essa ‘outra parte’ que nada, desde as Luzes, veio calibrar, essa parte que se refere ao domínio da ‘pertença a si mesmo’” (DUFOUR, 2005, p. 184). É que nos tornamos e nos deixamos ser colaboradores, *in existentia* e *in massa*, de quem nos colonizou, possivelmente até de vez. Talvez muitos existentes sejam já incapazes de experienciar até mesmo a solidão de Si mesmos. Isso é boa mercadoria humana!

De um modo bem sintético, podemos dizer que enfim o behaviorismo, mais simples porque radical – ao estilo de John Watson – triunfou economicamente e psicologicamente: sob os *estímulos* das necessidades criadas de consumo de mercadoria pela lógica e pela propaganda neoliberal, nós conseguimos como *resposta* um indivíduo – ou melhor, um existente – que se define como mercadoria e consumidor de mercadoria. Mas também triunfou sobre a moralidade e sobre a política: ao *estímulo* do individualismo e do bem-estar a *todos os preços*, nós temos a *resposta* da hemorragia moral e da apatia política, sobretudo pelo comportamento da indiferença. Somos de um tempo em que há uma mercadoria para cada desejo, sendo que a mercadoria *já* (antes) vem estimulando o nascimento de infindáveis desejos (que vêm *depois*, mas devem vir). Com Bauman (2003, p. 117): “Para criar valor, basta criar uma intensidade suficiente de desejo”. Temos mais meios para criar mercadorias do que efetivas necessidades; é preciso criá-las, sempre bem novas, para serem consumidas

individualmente. Daí se compreende porque vivemos numa cultura do desengajamento, da descontinuidade e do esquecimento.

#### 2.2.2.2. *Pelo Distanciamento das Elites Intelectuais*

Subamos de volta ao topo um pouco mais. Com efeito, se do ponto de vista dos existentes começamos o movimento ascendente, esse movimento tem outros desdobramentos rizomáticos. Logo acima dos existentes, mas implicado neles, está o *papel dos intelectuais*. Já encontramos o vazio no existente; não estará vazio também este papel? Ou será um foco de violência? Ou um foco de violência pelo vazio? Ou uma forma de violência pela forma de ocupar o vazio?

No entendimento de Bauman, vivemos numa era de uma quase total quebra de comunicação entre as elites instruídas e o *populus*. Isso porque grande parte de nossos intelectuais deixou à deriva ou proscreeu as grandes ambições comuns às elites modernas, ou seja, a de produzir uma ordem nova e melhor, uma alta civilização, uma alta cultura e uma alta ciência. A primeira tarefa dos intelectuais era: iluminar as pessoas, indicar novos pontos de apoio nas águas turbulentas, mediar reflexivamente a travessia e adiantar o ponto de chegada. E a segunda era: auxiliar no trabalho dos legisladores, projetar e construir novos ambientes tendo em vista a ordem social. As duas tarefas se ligavam diretamente à construção do Estado-nação, para o que se requeriam impreterivelmente administradores e professores.

Mas, como vão nossos intelectuais? Bauman responde (2003, p. 115): “Os nossos são tempos de desengajamento”, de uma elite do conhecimento que renunciou a seu papel moderno de esclarecedora, guia e mestra e passou a seguir a liderança do outro setor, de negócios, da elite global na nova estratégia de separação, distanciamento e desengajamento. Como tantos de seus contemporâneos, os descendentes dos intelectuais modernos querem e procuram mais espaço. O engajamento com o Outro, por oposição a deixá-lo em liberdade, reduziria esse espaço em vez de aumentá-lo.

Isso significa, empiricamente, que os existentes concretos, com todas as lógicas que os entrecruzam e colonizam sua humanidade, estão sós também de mestres, de referentes para pensar e entender o que acontece e, talvez então, levantar alguma bandeira. Há um *hiato*

violento entre o *acontecimento* das coisas e a *compreensão* das coisas para a maioria dos existentes; esse hiato, na verdade, é ocupado pelos intelectuais, provavelmente em maioria, que aderem à lógica mundial. Certamente há intelectuais, certamente os intelectuais falam e escrevem; mas o que escrevem, em nome de quem falam e para quem dizem? É provável que haja um cansaço de luta em alguns, é provável que haja desistência em outros, é provável que muitos tenham aderido – existencialmente e discursivamente – à preocupação apenas consigo mesmos e usem seus discursos como mercadorias. E o que acontece? Deixam o mundo vivido do lado de fora, levam *logicamente* cegueira para baixo e reforço *lógico* para cima.

Não é a toa que o *locus* comum e histórico dos intelectuais está em crise: a Universidade. Em *Pela Mão de Alice*, Boaventura Santos (2006b) detecta a tríplice crise que assola a Universidade: crise de hegemonia, crise de legitimidade e crise institucional. E lamenta o envolvimento da Universidade com o processo produtivo da indústria bem como o abandono na formação do caráter. Por outro lado, vê que “[...] a Universidade é uma das poucas instituições da sociedade contemporânea onde é ainda possível pensar a longo prazo e agir em função dele” (2006b, p. 209). E Bauman (2008a, p. 165) corrobora: a Universidade era “[...] o lugar onde os valores primordiais para a integração social eram gerados, o lugar de treinamento dos educadores que pretendiam disseminá-los e transformá-los em habilidades sociais. As duas âncoras, porém, hoje estão flutuando”.

### 2.2.2.3. *Pela Lacuna de uma Agência Mundial*

Nós existentes estamos todos desamparados! Por quê? Porque – como indicamos – a sociedade toda é de desamparo, isso faz parte de sua lógica. Ou pior ainda: um vazio é o que lateja no lugar ocupado pela sociedade. E como também já vimos, o termo *sociedade* já representou o Estado, armado com meios de coerção e também com meios poderosos para corrigir pelo menos as injustiças sociais mais ultrajantes. Como dissemos, esse Estado está sumindo e, sem essa mediação, não está à vista uma sociedade geral de mútuo acolhimento. Isso significa que as velhas estruturas estão desmoronando ou têm sido desmanteladas e nenhuma estrutura alternativa com um peso institucional semelhante está pronta para substituí-las. Não há padrões dados, eles mesmos são tarefas, tarefas sem critérios definidos,

não há referência nem para agora nem para algum amanhã de manhã. O existente olha para cima e vê a escuridão do vazio, olha para Si e vê a escuridão movediça da solidão. O vazio institucional deixa o espaço à livre competição entre indivíduos autômatos e à guerra de todos contra todos.

De fato, se o Estado e outras instituições já não medeiam e já não presidem a reprodução da ordem sistêmica, se o espaço foi deixado às forças desregulamentadas do mercado transnacional e, assim, não mais se põem como politicamente responsáveis, o centro de gravidade do processo de estabelecimento da ordem, da segurança, do encaminhamento da sobrevivência *em comum* deslocou-se. E uma vez que nenhum órgão tangível e bem definido parece estar encarregado da *ordem* presente, “[...] é difícil, ou antes impossível, imaginar algum poder ainda não existente que debelasse os males da ordem corrente no *futuro*, substituindo-a por outra” (BAUMAN, 1998b, p. 53). Esse vazio abre as fronteiras para cima e fecha as portas de muitos existentes para baixo. Esse vazio faz proliferar celeremente a colonização que vem de cima para baixo – porque todas as mediações instrumentalizadoras são possíveis, sem barreiras – e aumenta a correria de quem olha de baixo para cima – pela ausência de mediações.

Até agora ainda não temos uma agência mundial capaz de levar o mundo adiante. Fica cada vez menos claro o que uma agência deveria fazer para melhorar o mundo – na improvável situação de ser poderosa o bastante para isso. Ainda por agora viajamos sem nenhuma ideia de um horizonte para *nos* guiar, o que deixa cega a procura por uma *sociedade boa* e inoperante a esperança de algum dia encontrá-la. Mesmo os Órgãos Internacionais – como a ONU – não possuem força para efetivamente se encarregar da ordem societal mundial. Não há nem mesmo uma *localidade* com arrogância bastante para falar em nome da humanidade como um todo ou para ser ouvida e obedecida pela humanidade ao se pronunciar, por conta da justiça que efetivamente poderia vir a propor e a tecer na história. Nem há uma questão única que possa captar, aglutinar e agilizar a totalidade dos assuntos mundiais em emergência urgentíssima e provocar uma *concordância global*.

Nem mesmo o direito global: ele se liga mais ao poder econômico do que à política, não é tecido por uma democracia efetiva e ainda não adquiriu uma forma constitucional. Além do mais, é um governo sem governante. Sendo assim, para Bauman (2008a, p. 76-77), é um caso de “ardil 22”:

Uma força política de capacidade realmente global é necessária para verificar e restringir os poderes globais hoje incontroláveis – mas é o fato de os poderes globais permanecerem incontroláveis que impede o aparecimento de instituições políticas efetivas para o nível global.

Parece que a responsabilidade pela situação humana foi mesmo privatizada: indefesas diante do furacão global, as pessoas – os existentes – agarraram-se a Si mesmas e ficam simplesmente indefesas.

Uma vez conseguida – de cima para baixo – a indiferença e seus agregados no existente individualizado e, por ela, a redução das cabeças (interioridade), a subida da violência se reforça desde *ali*. Com efeito, um existente indiferente interrompe a construção de laços comunitários e sociais, renuncia de bom grado a uma cidadania de fato, não vê motivos para se ocupar com a *distância e pequenez do Estado* e pouco se lhe dá se a economia mundial é voadora ou subaquática. Mas, paradoxalmente, cada indivíduo teme pela vida e se sente incomodado pela proximidade da morte, quando aplicada a ele mesmo. A prova disso é simplesmente a própria violência: a avalanche de violências que os indivíduos não param de entumecer.

### 2.2.3. Na Violência em Movimento Lateral

Vimos até aqui o *movimento descendente* das raízes da violência e o *movimento ascendente* de continuidade, reforço e inovação da violência. Há também um *movimento lateral*, que não necessariamente é violento, mas que tem assumido formas violentas. Normalmente se tratam de reações ou tentativas de reações à dissolução de tudo o que foi ou poderia ser referencial para continuar a vida individual e social num outro sentido que não o da desigualdade progressiva e da exclusão humana em massa, que não o da igualação maciça e da anulação das diferenças, que não a redução da vida à guerra de sobrevivência, que não a publicização universal dos indivíduos como se não fossem existentes reais e humanos...

A ordem global precisa de muita desordem local para não ter o que temer. A emergência das questões étnicas em diferentes locais do planeta é uma desordem importante para a lógica global neoliberal. Com efeito, quanto mais pulverizados são os pobres, os nativos locais, os refugiados, os guetificados, quanto mais fracas e diminutas as unidades em que se dividem, quanto mais sua ira se gasta em brigas com vizinhos igualmente impotentes, tanto menor é a chance de ação comum. *Dividir para reinar* já era uma das máximas de Maquiavel em *O Príncipe*; manter a maioria da população ocupada com hostilidades étnicas e religiosas é instrumentalmente prodigioso para os poderes econômicos transnacionais. “Quando os pobres brigam entre si, os ricos têm todas as razões para se alegrar” (BAUMAN,

2003, p. 95). Como já indicamos anteriormente e retomamos agora, o decisivo dessa estratégia de pôr os pobres para brigarem entre si é que ela consegue afastar da *tarefa* pública a questão da *privação material*, onde começa toda injustiça.

Pela voz de Bauman (2007a, p. 39):

As guerras e os massacres tribais, a proliferação de “exércitos de guerrilheiros” ou gangues de criminosos e traficantes de drogas [...] ocupados em dizimar as fileiras uns dos outros [...] aniquilando o excedente populacional – em suma, um “colonialismo regional” ou “imperialismo dos pobres” – essa é uma das “quase-soluções locais para problemas globais”, distorcidas, perversas, a que os retardatários da modernidade são obrigados a recorrer.

Centenas de milhares de pessoas são expulsas de seus lares, assassinadas ou forçadas a fugir o mais depressa possível para fora das fronteiras de seus países – mais de 35 milhões de refugiados, de acordo com a ONU.

Os Estados periféricos, com seus governos fracos – enfraquecidos –, são obrigados a cooperar com as leis de mercado; tal encurtamento do poder coordenador dos Estados dá margem à emergência dos antagonismos intertribais. Na outra ponta da briga, os governos das nações ricas endurecem as leis de imigração: fecham até mesmo as janelas aos que procuram emprego, mas escancaram as portas para os estrangeiros globais com suas agências que sugam o que podem da economia local e produzem mais migração. A proliferação de diásporas étnicas – mesmo dentro das nações ricas – constitui-se numa reação violenta a *um mundo que se perdeu do controle*.

E a imagem sintética e repetitiva da brutalidade *auto-infligida* entre pobres é altamente noticiada pelos que detêm a mídia, pela pontuação da relação entre pobreza e criminalidade. Essa imagem se solidifica e mesmo se sedimenta na consciência pública, tornando-se um referencial de autoproteção ao medo, à insegurança e que atua nas interioridades como um aquém e um para além de toda ética e de toda alternativa.

Considerando que, em termos práticos, uma parcela considerável da população mundial não é mais necessária à produção – mesmo que virtualmente todos são chamados a ser consumidores e mesmo que *apenas* de alimentos – e considerando que não há efetivamente emprego para essa grande parcela, “[...] o confinamento é antes uma *alternativa ao emprego*” (BAUMAN, 1999a, p. 120), uma *outra* maneira de utilizar ou neutralizar milhões de existentes *não-recicláveis* para o trabalho e endereçados a esses depósitos de lixo chamados prisões como excedentes e supérfluos. A construção maciça de imensos presídios – inclusive de confinamento máximo, como a californiana Pelican Bay – na maioria dos países,



sobretudo nos mais desenvolvidos economicamente, parece uma amostra dessa *não contida* descartabilidade humana (BAUMAN, 2005b).

Intrinsecamente ligado ao confinamento prisional anda o fenômeno chamado *guetificação*. Com efeito, esse fenômeno é parte orgânica do mecanismo de disposição de lixo humano, à medida que os pobres não são mais úteis como reserva de produção e, por serem pobres, consumidores incapazes. A guetificação anda de mãos dadas com a criminalização da pobreza; uma leva à outra: há uma troca constante de população entre os guetos e as penitenciárias.

Essa *lateralidade* do movimento de violência também se confirma, segundo Bauman, pela *posição* dos diversos movimentos sociais. Com efeito,

De longe os mais numerosos movimentos sociais de protesto que a modernidade (líquida) cria são os que exigem a *redistribuição* de lucros, e não a *revisão* da definição de lucro ou o *desmantelamento* do mecanismo de fazer lucros (BAUMAN, 1997, p. 246).

Normalmente a posição de questões desses movimentos é de caráter *temático* – do tipo uma Causa, um Movimento. Esse tipo de posição tende mais ao fechamento do que à abertura ao diálogo acerca de causas maiores, profundas, abrangentes e, como tais, comuns. Ora, inviabilizar causas comuns pelo acento único na causa própria é reforçar e também continuar a *escalada* e a *descida* da violência. A trilha sonora dos Movimentos divididos passa a fazer parte da sinfonia global socialmente corrosiva do *dividir para dominar*. Acontecendo do lado de quem quer reagir, parece que perdemos a capacidade de nos engajarmos em interações espontâneas com pessoas reais.

Põe-se ainda outra questão: o que tem ocorrido historicamente com os Movimentos Sociais é que, tendo que priorizar o caráter político de organização e pressão *para fora*, deixaram de lado a discussão e o aprofundamento de aspectos deveras importantes para a tessitura da própria identidade e da expansão das construções necessárias para a vida em comum. A formação *humana*, sobretudo da interioridade, da moralidade, parece-nos uma dessas ausências fundamentais. Não raro – e não sem alguma violência –, a hierarquização e a autoridade assumem o lugar dos processos formativos, que são *anteriores* à e o sustentáculo *da* bandeira de luta. Sem formação interna, a tendência é o enfraquecimento do mesmo afã de luta e a corrosão das relações internas, sem contar a possibilidade de abandono ou extinção do próprio movimento.

A violência vem de cima e se aninha também por movimentos laterais; a violência vem de baixo e já está aninhada nos indivíduos que tentam, por todo e qualquer meio,

alcançar um lugar ao sol. E a violência... numa rizomática sem fim. Será que sempre a violência puxa violência?

#### 2.2.4. Na Violência em Movimento Circular (centrípeto e centrífugo)

Percorremos até agora bastante sinteticamente os três movimentos das raízes da violência – descendente, ascendente e lateral. Ao nosso olhar ainda aparece outro – talvez não seja o último –, que é o que põe os outros três para funcionar e talvez os pôs para aparecer. O quarto movimento é o *circular centrípeto e centrífugo: a ideologia*. Ela é um mecanismo que faz a violência circular e se introduzir em todas as esferas da vida; ela é o mecanismo que faz nascer e sair violência de cada esfera da vida; ela é o mecanismo que costura violência para todos os lados e se colhe a si mesma neles mesmos.

*Os crimes contra a humanidade são sempre crimes da humanidade*. Esta afirmação de Forrester (1997, p. 142), já figurada como epígrafe nesta Primeira Parte de nossa escritura, nos acompanhará agora. Ela quer dizer que acontecem crimes na realidade humana; ela quer dizer que acontecem crimes reais contra os membros reais da humanidade; ela quer dizer que membros reais da humanidade fazem acontecer crimes reais contra membros reais da humanidade real; ela emite um julgamento real sobre a humanidade real: os crimes da humanidade são obra da humanidade e, como tais, totalmente imputáveis à humanidade. No que tange à violência, todo o discurso que tentar distorcer, mascarar, esconder, tentar dizer outra realidade em vez desta e *justificá-la é ideologia*.

Quando conseguimos *esconder* a realidade da violência com ou sem discurso, estamos numa perna da ideologia; quando não conseguimos esconder a violência, mas conseguimos a justificação argumentativa da sua existência, ou mesmo da sua necessidade, estamos na outra perna. Para os dois casos, a ideologia é um discurso totalizante e, dependendo de sua contundência, tanto pode explicar a realidade quanto modelar a realidade. Normalmente, em termos históricos, a ideologia se liga a lógicas, a visões do homem e do mundo e, como tal, sempre se liga a *interesses*. E, normalmente, ainda em termos históricos, a ideologia se liga a interesses de grupos ou classes que fazem passar aos outros grupos e classes os *seus* interesses como se fossem aqueles válidos para todos. Pela sua relação a interesses reais particulares, a

ideologia está ligada à realidade; seu defeito é querer ser total quando não o é. Nesse sentido, toda ideologia é violenta. Bem se vê que a ideologia é capaz de cegar, mas ela nunca é cega. Em termos simples: a ideologia é a universalidade discursiva de interesses particulares. Estamos, pois, bem próximos do conceito marxiano de ideologia.

Para Jean-Marie Muller (2007, p. 135),

As grandes violências da história – as guerras, os massacres e os genocídios – não são naturais nem espontâneas, foram pensadas e organizadas. Os ódios e as paixões que as acompanharam foram gerados por propagandas ideológicas e construções políticas. A mola do irracional, que orientou o comportamento dos indivíduos para o homicídio, foi acionada por construções racionais.

E para Bauman (1998a, p. 109): “A ideologia e o sistema que deram origem a Auschwitz permanecem intactos. [...] Muitas características da sociedade ‘civilizada’ contemporânea encorajam o fácil recurso a holocaustos genocidas”. Essas duas afirmações por elas mesmas são profundamente heurísticas e claras.

Com efeito, em primeiro lugar, com as expressões *grandes violências* e *genocídio* elas indicam a escala de violência; em segundo lugar, com as expressões *construções racionais* e *sistema* elas indicam que a violência é uma questão de engenharia social, uma questão de *projeto*, uma questão de discurso, uma questão de práticas e uma questão de estratégias, direcionados e executados num marco maior da convivência humana que chamamos por vezes *comunidade* e por vezes *sociedade*. Em terceiro lugar, com a expressão *mola do irracional* elas indicam que em toda violência estão presentes e agentes *interesses* propulsores do engendramento dos projetos, dos discursos, das práticas, das estratégias e dos resultados. Com *propagandas ideológicas e ideologia* elas indicam que é preciso um trabalho do pensamento e do discurso *para fora* do projeto, na direção daqueles a quem o projeto deve acomodar, dar forma e configuração para que os interesses de base que movem o projeto possam se realizar sobre os e nos destinatários com uma *permissão consentida*.

Mas o mais perturbador da relação entre ideologia e violência é a violência *ideológica* da ideologia. Com efeito, quando Bauman sentencia que *muitas características da sociedade “civilizada” contemporânea encorajam o fácil recurso a holocaustos genocidas* é, na verdade, isto que está em questão: uma cultura que põe não só como passível, mas como *intrínseca* a presença e a utilização da violência como *instrumento civilizador*. Dizendo de outro modo: não seria o fato de nossas culturas, dentro e sob coordenação de uma certa civilização a que chamamos Ocidental, estarem impregnadas da *ideologia da violência* que estamos sempre na iminência de nos ferirmos uns aos outros? Não seria o fato de que nossas culturas se assemelham por que são todas culturas da violência? Se nossa civilização conhece,

fez e faz tanta violência é porque é uma cultura violenta; se a cultura (cultivo) da violência necessita recorrer a uma construção racional é porque ela precisa *justificar* a violência. É aqui que intervém a ideologia da violência como dupla violência: justifica a violência pela dissimulação (faz passar a violência como não-violenta) e justifica a necessidade da violência quando não consegue dissimular a violência como violenta, como no caso da justificação da violência enquanto necessidade para a civilização.

De fato, segundo os grandes *discursos* que dominam nossas sociedades, é necessário opor à violência inicial da opressão ou da agressão uma *contra-violência* que possa contê-la e, por fim, vencê-la. As mesmas ideologias legitimam e justificam essa segunda violência, sustentando que sua finalidade é *estabelecer a justiça ou defender a liberdade*. Ora, o argumento incessantemente alegado para justificar a violência é que ela é necessária para *lutar* contra a violência, pois renunciar à violência seria deixar passagem solta e liberada à violência. Mas..., daí decorre uma irreduzível contradição, da ordem do discurso e, sobretudo, da ordem da prática: lutar contra a violência pela violência não permite eliminar a violência, mas aumentá-la. Por esses discursos, essa prática discursiva contraditória *não deve* entrar em questão!

Na medida em que a violência é legitimada ideologicamente como um direito do homem para fazer frente à violência, quem deixará de servir-se desse direito? A tendência cultural é recorrer a ele sempre que achar conveniente para fazer valer seus interesses ideologicamente defendidos. Na realidade, “[...] a ideologia da violência permite a cada indivíduo justificar sua própria violência” (MULLER, 2007, p. 34). O *acontecimento continuado* que a história conhece e no qual se encontra tragada é uma espiral de violências intermináveis. A violência se realiza como uma reação em cadeia, como violências de uns e de outros, de uns contra os outros, todas legitimadas, tanto umas quanto as outras, de modo que ninguém mais consegue interrompê-la. E eis que a violência se torna fatalidade: parece que não há outro jeito, a violência chama violência, como uma exigência *racional* da realidade humana!

A ideologia da violência em nossa cultura é tão bem ideológica que – de modo fácil – se torna imensamente sutil. Com efeito, se empregarmos a violência com a *intenção* de servir a uma *causa justa*, isso não altera a *natureza* da violência? Se percorrermos a história da filosofia, das religiões e das ciências ocidentais, veremos com mais frequência do que o esperado que *nossas* ciências, *nossas* religiões e *nossas filosofias* vão se encontrar em apuros diante desta questão. O que dizer do hegelianismo e do marxismo e seus projetos de instauração com suas respectivas versões da dialética? Ou de Kant e a sua *astúcia da razão*?

Ou de Hobbes ou de Maquiavel? Ou do Darwinismo? Ou do massacre da noite de São Bartolomeu? Ou da omissão das Igrejas diante do massacre nazista e stalinista? Em todos esses e em muitos outros casos, o que a ideologia da violência executa é uma qualificação diferenciada da violência de acordo com o *fim* a que se propõe. Mas, não resta dúvida de que a violência continua violência: fazer sangrar alguém é alavancar causas sobre sangue, seja ele vermelho ou azul, como se fosse *preciso* matar *um* homem para deixar de matar *alguns*. Talvez seja por isso que *conseguimos* “justificar” até a pena-de-morte!

Nossa realidade cotidiana é violenta, sem dúvida. A violência acontece de cima, de baixo, dos lados, de dentro e de fora. E ela é justificada. Todas as formas de violência são transpassadas pela ideologia. Mais violência requer mais ideologia; mais ideologia implica aumentar a violência: esse é o círculo vicioso que mata ou então – o resultado é o mesmo – deixa morrer. Boaventura Santos nos traz de volta à vida cotidiana e ilustra o fenômeno ideológico produzindo mazelas como utopia do neoliberalismo. A utopia do neoliberalismo é conservadora, porque o que se deve fazer para resolver todos os problemas é radicalizar o presente. Essa é a teoria que está por detrás do neoliberalismo. Ou seja: há fome no mundo, há desnutrição, há desastre ecológico; a razão de tudo isso é que o mercado não conseguiu se expandir totalmente. Quando o fizer, o problema estará resolvido (SANTOS, 2007c, p. 54). E aprofunda:

[...] a idéia de pós-modernidade aponta demasiado para a descrição que a modernidade ocidental fez de si mesma e nessa medida pode ocultar a descrição que dela fizeram os que sofreram a violência com que ela lhes foi imposta. Essa violência matricial teve um nome: colonialismo. Esta violência nunca foi incluída na auto-representação da modernidade ocidental porque o colonialismo foi concebido como *missão civilizadora* dentro do marco historicista ocidental nos termos do qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho ao resto do mundo, um historicismo que envolve tanto a teoria política liberal como o marxismo (2008, p. 27-28, grifo nosso).

Em termos lévinasianos, “A justificação das dores do Outro é o começo e o caroço duro de toda imoralidade” (LÉVINAS, apud BAUMAN, p. 126).

A conjunção de todas as raízes históricas de violência que indicamos acima nos pede ainda algumas outras considerações, agora do ponto de vista fenomênico. Nós vemos algumas poucas nações ricas podendo suportar uma densidade populacional elevada porque são centros que drenam recursos, sobretudo as fontes de energia, do resto do mundo, e devolvem, em troca, o refugo poluente, muitas vezes tóxico, do processamento industrial que esgota, aniquila e destrói grande parte dos recursos energéticos do planeta. Nós vemos que, na ausência de uma sociedade politicamente organizada de âmbito global, os super-ricos podem *operar* sem consideração a outros interesses que não os seus. Nós vemos que há uma

*sequência* causal que se realiza por múltiplos movimentos: Globalização econômica – Desregulamentação – Sociedade de Consumo e Fim da Sociedade de Trabalho – Estados fracos e nações pobres – Expropriação das comunidades – Dissolução das comunidades – Reações internas permanecendo internas – Guerras étnicas – Ausência de Estado para mediar ou se impor internamente – Migrações em massa – Refugiados – Campos de refugiados – Guetificação. Na outra ponta, Embaralhamento dos indivíduos individualizados em multidões – Solidão e anonimato existencial – Dissolução dos laços e vínculos humanos de proximidade – Desintegração das solidariedades grupais – Vazio social e político – Ausência de perspectiva de solução a curto prazo. Pelo meio: Indiferença moral e política – Apatia e resignação – Ausência de questionamento e de causas comuns. De todos os lados: Ideologia e Violência.

E, sinteticamente e concretissimamente, o que temos?

Testemunhamos hoje um processo de *reestratificação* mundial, no qual se constrói uma nova hierarquia sociocultural em escala planetária. O que é opção livre para alguns abate-se sobre outros como destino cruel. E uma vez que esses “outros” tendem a aumentar incessantemente em número e afundar cada vez mais no desespero, fruto de uma existência sem perspectiva, é melhor falar em “*globalização*” (pressão global sobre o local) e defini-lo essencialmente como o processo de concentração de capitais, das finanças e todos os outros recursos de escolha e ação efetiva, mas também de *concentração da liberdade* de se mover e agir. Se os 358 decidissem ficar cada um com US\$ 5 milhões para se manter e distribuir o resto, praticamente dobrariam a renda anual de quase a metade da população da Terra (BAUMAN, 1999a, p. 78-79).

Certamente eles não farão essa *loucura*! O que já é certo é que a globalização aumentou as oportunidades dos extremamente ricos de ganhar dinheiro mais rápido. Ela se mostra muito benéfica para muito poucos, mas deixa de fora ou marginaliza dois terços da população mundial. Parece um caso típico de *mérito* deles ou *sorte*! É uma *boa* maneira de justificação!

Não é assim que funcionam os meios de comunicação de massa? Quantas lições de Pica-pau uma criança precisa ter para querer sempre levar vantagem? Quantas cenas de violência *teleguiadas* pela Televisão e controladas pelo mecanismo neoliberal – imitando a vida ou forjando a vida – são *necessárias* para qualquer existente ir dormir com espírito, fantasia e até mesmo um inconsciente violento? Quantas propagandas são *essenciais* para forjar um espírito individualista e consumidor repleto de mercadorias? Quantos minutos em frente à televisão são *suficientes* para desfazer ou não deixar brotar um espírito crítico?

Segundo Popper, parece mesmo que “A televisão é um perigo para a democracia” (1994, p. 33)<sup>87</sup>.

Certamente a televisão é hoje o instrumento ideológico mais amplo e eficiente da lógica de mercado, o mais convincente e também o mais destrutor. Como diz Dufour (2005, p. 120), “[...] as crianças que hoje chegam à escola são freqüentemente crianças empanturradas de televisão desde sua mais tenra idade. Está aí um fato antropológico novo”. De fato, a inundação do espaço familiar, o encolhimento do diálogo, o adestramento precoce para o consumo, as *marcas* como referências simbólicas, a violência das imagens, tudo conduz ao que ele chama de *fabricação de sujeitos psicotizantes*, já enunciados mais acima, ao *achatamento das crianças*, mas não menos dos adultos.

A consequência antropológica para as crianças é bem esta:

Eles (as crianças, os alunos) não escutam mais. E se eles não escutam mais [...] é porque eles também não falam mais, no sentido em que eles sentem a maior dificuldade em se integrar no fio de um discurso que distribui alternativamente e imperativamente cada um em seu lugar: aquele que fala e aquele que escuta. Ao não falarem mais segundo a autoridade da palavra, eles também não podem mais escrever e não podem mais ler (DUFOUR, 2005, p. 134-135).

E o que dizer do *ciberespaço* ou da *redópolis*? Certamente que o caminho e os efeitos não são muito diferentes daqueles produzidos pela TV. A violência vem ao existente ideologicamente também pela via digital e virtual (um planeta atravessado por auto-estradas da informação) e se confirma e se reforça pelo tipo de seres humanos que engendra (solitários e individualistas).

Concordamos com Boaventura Santos (2007c, p. 19) sobre *o que temos*: “Temos problemas modernos para os quais não temos soluções modernas”. E, contudo, resignar-se é, como vimos, contribuir para aumentar esses problemas. Forrester (2001, p. 95)<sup>88</sup> pergunta: “Recusar a aceitar o que julgamos nocivo, combater sem a certeza, mas com a esperança de vencer: não seria essa uma das principais formas de otimismo, que consiste primeiramente em nunca se resignar?”

---

<sup>87</sup> POPPER, Karl. **La Télévision**: um danger pour la démocratie. Paris: Anatolia, 1994.

<sup>88</sup> FORRESTER, Viviane. **Uma Estranha Ditadura**. São Paulo: UNESP, 2001.

### 3. NO *INTERIOR* DO *HUMANISMO* OCIDENTAL

Depois desse percurso e depois de termos explicitado quatro movimentos do acontecer da violência, pareceria que *já basta*, que já seja o suficiente para compreendermos tanto as raízes quanto o devir multifacético da violência. Pensamos, porém, que ainda não basta; pensamos que é preciso uma nova aproximação hermenêutica, pensamos que é preciso um movimento *arqueológico* de penetração no *anterior* da Modernidade, pensamos que não basta compreender a Modernidade para compreendermos com alguma segurança a Pós-Modernidade. Com efeito, estes são dois momentos de nossa História comum que mereceram e merecem destaque hermenêutico quer nas Ciências, quer na Filosofia, quer na Literatura ou na Arte. Mas talvez tudo o que temos passado e vimos passando, os tumores que nos habitam e vivem na iminência de eclodir nos puxem o Pensamento – e talvez até mais do que ele – na direção de raízes mais fundas, de muitos atrativos, de muitas *verdades* que, em realidade, fizeram ser a realidade que a humanidade mesma construiu. Parece-nos que seja preciso encarar a nossa Civilização, suas matrizes e seus fundamentos, sua lógica maior e suas



grandes mediações. Talvez, percorrendo o *caminho* do Ocidente, possamos encontrar as *condições de possibilidade* de nossos *tempos sombrios* e descubramos que uma barbárie esteja disfarçada de *civilização*.

Mesmo que Rousseau, Marx ou Outros tenham endereçado uma crítica radical à propriedade privada como uma das matrizes da violência que nos põem *em cadeias por toda parte* (ROUSSEAU, 1987a, 1987b), eles e outros Pensadores tidos como grandes no Ocidente não conseguiram de fato, a nosso ver e com Lévinas, desconstruir e desnudar os pilares da nossa Civilização. E isso é compreensível. Com efeito, suas compreensões e suas críticas, suas vontades de instauração e seus ideais emancipatórios sempre deixaram intactos os pilares, a lógica, a *arché* e o *telos* da *mesma* Civilização porque sempre se moveram *na* e *da* mesma matriz e, como tal, seus achados e possíveis levantados nunca puderam passar de revisões parciais e até mesmo de remendos críticos da *Civilização* mesma.

Talvez os maiores críticos *no* Ocidente tenham sido os aclamados mestres da suspeita – Marx, Nietzsche e Freud – por terem buscado e afirmado um *outro* atrás da Consciência Subjetiva provedora e organizadora do Sentido: uma Luta de Classes, uma Vontade de Poder, o Inconsciente. Mesmo nesses casos, temos *ainda* um prolongamento e até mesmo a radicalização do Ser-Ocidental. Os *humanismos* decorrentes de suas proposições interpretam o *humano* ainda como variações e possibilidades da mesma matriz em tempos históricos diferentes, mas, no fundo, penetrada pela *mesma lógica* e pelos mesmos problemas.

Parece-nos que é com Lévinas que acontece uma verdadeira, radical e ampla arqueologia do Ocidente e de seus *humanismos*. É que para isso é preciso ter *mundo*, ter experiências, ter outras referências como horizonte interpretativo, habitar e ser habitado por outras bases e *outra lógica* da tessitura da vida; em suma, ter um contraponto existencial e de linguagem. O que foi que o mundo europeu disse dos índios da América? Terá Rousseau interpretado suficientemente o *bom selvagem*? Qual seria o dito dos vencidos nos processos infintos de colonialismo e neocolonialismo proporcionados pelos ocidentais? Certamente as concepções de *homem*, de *mundo*, de *vida humana* são decisivas na configuração que cada comunidade histórica procurou dar à existência concreta. E certamente há em todas as culturas ideais, referências significantes de valor máximo, a partir dos quais são tecidas as lógicas da vida em comum. Qual será a *nossa*, Ocidental? Abrimos um tempo, *agora*, para *ouvir* Emmanuel Lévinas, específica e propositadamente para ouvir.

Certamente muito se escreveu e se escreve sobre *humanismo*, sobretudo quando as horas, o tempo da humanidade não vai bem. Na verdade, o tema do *humanismo* é um território histórico do Ocidente, imensamente problemático, conflitivo, com uma infinidade de

sobreposições, o que não é exclusivo do nosso tempo, embora o *nosso tempo* seja visto por Lévinas como um tempo de *fim de um mundo*. Neste sentido, a recolocação do problema do *humano* no discurso e nas práticas conserva sempre um imenso valor, mas também diz que, se *é de novo* preciso recolocar a questão do *humano*, é porque o homem, os homens, a vida *humana* vai mal, *ainda!*

A obra de Lévinas – e nela a crítica ao Ocidente e seu humanismo – localiza-se em três tempos históricos: entre as duas guerras mundiais, durante a segunda guerra – quando sofreu na carne os agulhões do nazismo – e no pós-guerra – quando faz de vez a experiência do fim do mundo ou do fim de um mundo. O ponto de partida de sua crítica é, pois, a situação de época, de violência extremada que põe em xeque os princípios, a lógica e os fins da Civilização Ocidental. Como ele diz,

A divergência entre os acontecimentos e a ordem racional, a impenetrabilidade recíproca de espíritos opacos como a matéria, a multiplicação de lógicas que se consideram mutuamente absurdas, a impossibilidade de que um Eu encontre um Tu e, conseqüentemente, a incapacidade da inteligência para sua função essencial são constatações que, no crepúsculo de um mundo, despertam a antiga obsessão do fim do mundo. [...] Mas, este termo expressa um momento do destino humano, momento limite que comporta por ele mesmo ensinamentos privilegiados (LÉVINAS, 1998a, p. 21)<sup>89</sup>.

O *transcurso* de tantas e tamanhas *in-humanidades* do nosso tempo – que vão da *violência* mais velada ao horror – sentidas e sofridas por Uns, executadas e “bem-feitas” por Outros, é que põe para Lévinas a necessidade de uma crítica não apenas localizada ou endereçada a *um* setor do acontecer da vida, mas de uma crítica radical dos *humanismos* do Ocidente e suas formas de *saber* e de *realização*, segundo ele, responsáveis pelos genocídios e guerras ininterruptas, do Ocidente contra os *outros*, do *Ocidente* contra os ocidentais. De fato e em abundância, temos *problemas* no exercício e nos fins da Ciência, *problemas* na Filosofia, *problemas* na administração e na Política, *problema* de massificação e anonimato, *problema* de violência aberta e diluída, *problema* da fome em todos os rincões do planeta: crise geral do Ocidente e de seu humanismo. Tudo indica uma fragilidade do *humanismo* dentro da forma de *saber* ocidental, a incapacidade constitutiva para assegurar os princípios de *humanidade* cujo *humanismo* se acreditou depositário.

A obra e a crítica de Lévinas procedem de um outro mundo, de uma outra maneira de experienciar, significar e encaminhar a vida humana, de uma cultura *outra*, abafada, silenciada pelo Ocidente – como tantas outras –, mas que permanece viva e esperando sua vez de manifestar-se e fazer ver sua luminosidade. Lévinas fala a partir do mundo bíblico judaico

---

<sup>89</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Da Existência ao Existente*. São Paulo: Papyrus, 1998a.

centrado na Thora, nos Profetas e nas interpretações do Talmud. Ele fala *desde um anterior* ao cristianismo ocidentalizado, de uma *lógica* cujo sentido fulcral põe desde o início o interdito *tu não matarás* como forma de comando, de mandamento. É porque é possível viver de *outro modo*, a partir de *outro lugar*, que também é possível ver direito *se é direito o nosso modo ocidental de fazer a vida e a morte acontecer*.

Para Lévinas – e isto é o grave – o *humanismo* greco-romano formulou o sentido do *humano* de maneira errônea e também não o protegeu; o sentido do *humano* não pode se esgotar em suas *humanidades*. As *humanidades* ocidentais são curtas e estreitas para *fazer valer realmente o humano*. O caráter inumano (violento) dos acontecimentos do século passado – e a continuidade neste século – conduziu a uma desconfiança profunda, dentro do *mesmo* do Ocidente, de todo discurso *sobre* o homem, a uma espécie de anti-humanismo. No fundo, o que está em questão é todo um projeto de cultura que resultou, na verdade, numa crise civilizatória que comprova drasticamente a fraqueza e a insuficiência das fundações desta mesma Civilização e a corrosividade humana de sua própria lógica interna.

De *onde* Lévinas fala, “O humanismo só deve ser denunciado porque não é suficientemente humano” (1999, p. 201). De *onde* ele fala, parece-lhe que “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (1971, p. 37). De *onde* ele fala, parece-lhe que

É necessário encontrar para o homem um parentesco distinto daquele que o remete ao ser, o qual talvez permitisse pensar esta diferença entre mim e o outro, esta desigualdade, em um sentido radicalmente oposto à opressão (1999, p. 257).

A crítica lévinasiana ao Ocidente, à Filosofia Ocidental e ao *humanismo* decorrente mostra então toda a sua contundência. Jacques Derrida chega a afirmar que “[...] tal pensamento terá mudado o curso da reflexão filosófica do nosso tempo” (1998, p. 21)<sup>90</sup>. O que é propriamente o Ocidente? É, sobretudo, *uma forma de pensamento e uma maneira de abordar e significar o real, identificado com o Ser*. Para Lévinas, a história do Ocidente pode ser interpretada como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo o que tem sentido, a uma totalidade onde a consciência abraça o mundo, nada deixa fora dela e torna-se assim pensamento absoluto. Ser consciência de si é ao mesmo tempo ser consciente do todo. Sempre essa busca de totalização pela qual a filosofia ocidental mesma se define e contra a qual não houve – no transcurso da história – protestos significativos. *Ocidente* é sinônimo de Grego:

Eu denomino grego [...] a maneira pela qual se exprime ou se esforça por exprimir em todas as regiões da terra a universalidade do Ocidente,

<sup>90</sup> DERRIDA, Jacques. **Adiós a Emmanuel Lévinas**. Trad. de Julián Santos Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

transpondo os particularismos locais do pitoresco, ou folclórico, ou poético, ou religioso. Linguagem sem prevenção, falar que morde sobre o real, mas sem aí deixar traços e capaz, para dizer a verdade, de desfazer os traços deixados, desdizer, redizer. Linguagem já meta-linguagem, cuidadosa e capaz de preservar o dito, as estruturas mesmas de sua língua, que se pretendem categorias do sentido (LÉVINAS, 1988, p. 158)<sup>91</sup>.

Com isto, Ocidente significa *liberdade de espírito* e todas as suas virtudes e boa parte de seus vícios a ela se ligam. Liberdade de espírito que significa o cuidado de tecer com a Verdade o laço maior e interno: *voltar-se* para o verdadeiro, mas, neste direcionar-se, agir como *mestre* que, diante da evidência, mantém uma suprema liberdade. Herdeiro da sabedoria grega, o ocidente possui em sua base uma relatividade histórica dos valores, pondo-os permanentemente sob sua contestação e incessante re-avaliação, bem como um trabalho sempre inconcluso de fundamentação com o conseqüente e incessante desdobrar-se de uma genealogia da moral (LÉVINAS, 1982c, p. 37)<sup>92</sup>.

Como filho do Ocidente, o discurso *filosófico* reivindica a amplitude de um englobamento ou de uma compreensão última. Ele obriga todo outro discurso a se justificar diante da Filosofia. Essa pretensão à dignidade de discurso último reaparece para a Filosofia ocidental por conta da busca de *coincidência* rigorosa entre o pensamento – onde a Filosofia se estende – e a ideia de realidade – onde este pensamento pensa. “Para o pensamento esta coincidência significa: não ter que pensar além disto que pertence ao ‘gesto de ser’; ou pelo menos não ter que pensar além disto que modifica uma prévia pertença ao ‘gesto de ser’” (LÉVINAS, 1998b, p. 94). Como decorrência, o discurso filosófico deve poder abarcar Deus, se de fato esse Deus existe e tem um sentido. Pensado, esse Deus também deve se situar no interior do *gesto de ser*. Daí, a Filosofia (ocidental) não é somente conhecimento da imanência, ela é a própria imanência.

Para Lévinas (1976a, p. 262),

Tudo se reduz para a cosmologia antiga ao mundo; para a teologia medieval, a Deus; para o idealismo moderno, ao homem. Esta totalização chega ao termo em Hegel: os seres não têm sentido a não ser a partir do Todo da história, que mede sua realidade e que engloba os homens, os Estados, as civilizações, o próprio pensamento e os pensadores. A pessoa do filósofo se reduz ao sistema da verdade do qual ela é um momento [...]. Mas a totalidade não dá nenhum sentido para a morte; que cada um morra por sua conta. A morte é irreduzível.

O sistema hegeliano representa o acabamento do pensamento e da história do Ocidente, entendidos como giro de um destino em liberdade, a razão querendo e se exercitando como

<sup>91</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *A l'Heure des Nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

<sup>92</sup> LÉVINAS, E. *L'au delà du Verset*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982c.

penetração *em toda realidade* ou, pelo menos, querendo aparecer nela. Segundo a expressão lévinasiana, trata-se simplesmente de um *Empreendimento inaudito!* (LÉVINAS, 1976a). E mais: “A obra hegeliana, onde vêm se lançar todas as correntes do espírito ocidental e onde se manifestam todos os seus níveis, é uma filosofia ao mesmo tempo do saber absoluto e do homem satisfeito [...]. Acordo e unidade do saber” (LÉVINAS, 1998b, p. 214).

Dizendo de outro modo, a Filosofia que nos é transmitida faz retornar *toda significância* – toda racionalidade – ao ser, ao gesto de ser conduzido pelos seres enquanto se afirmam como seres, ao ser enquanto se afirma como ser, ao ser enquanto ser. Isto significa: a filosofia ocidental – salvo raras exceções, como na *República* ou no *Fedro* de Platão onde o Bem está acima do Ser – tem se realizado, o mais das vezes, como ontologia, ou seja, como uma *redução do Outro ao Mesmo*. Assim, “Para a tradição filosófica do Ocidente toda espiritualidade pertence à *consciência*, à exposição do ser no saber” (LÉVINAS, 1999, p. 164, grifo nosso).

Ora,

Afirmar a prioridade do ser por relação ao ente é já se pronunciar sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com “alguém” que é um ente (a relação ética) a uma relação com o “ser do ente” que, impessoal, permite o alcance, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. A ontologia heideggeriana, subordinando à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade por relação à ética (LÉVINAS, 1971, p. 36).

Com isso, a liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que tem a liberdade, é a liberdade que tem o homem. Mas a conciliação dialética entre a liberdade e a obediência no conceito de Verdade implica, desde antes, a primazia do Mesmo, por onde se conduz toda filosofia ocidental e pela qual ela se define.

A relação com o ser, que se efetua como ontologia, consiste em conhecer e atingir o ente pela sua *neutralização*. Ela não é uma relação com o Outro enquanto tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. É perfazendo e completando um círculo ao redor do ente que acontece a apreensão do ser do ente. Com efeito,

Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o Outro, apesar de toda relação com o Outro, assegurar a autarquia de um Eu. A tematização e a conceptualização, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou possessão do Outro [...]. “Eu Penso” torna-se “Eu Posso”, uma apropriação do que é, uma exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder [...]. A verdade que deveria reconciliar as pessoas existe aqui anonimamente (LÉVINAS, 1971, p. 37).

Segundo Lévinas, a totalização ontológica só é possível pela violência executada por um sujeito luminoso que se coloca no centro do pensamento do ser, do ente, e

transforma o *diferente* em insignificante, marginal, periférico, uma posse, uma *sub-jugação* ou uma treva. Com efeito,

O triunfo do Ser é o triunfo do senhor único que tira dos escravos sua própria voz para afirmar-se como senhor sobre eles. História de violência, de marginalização, de escravidão e de segregação total, cuja lógica interna não se detém nem mesmo na demência da destruição absoluta que atinge ao próprio destrutor em um estúpido jogo de “aprendiz de bruxo”. No fundo estão Auschwitz e a ameaça permanente de genocídio nuclear (LÉVINAS, 1999, p. 24).

Como já é possível reter pelas últimas citações, dentre os filósofos contemporâneos – que levam a efeito esse processo de totalização, essa redução à *mesmidade* ontológica, esse *pastoreamento do Ser* –, Martin Heidegger e seu *Ser e Tempo* é o endereço mais agudo para onde é enviada a gravidade e a força da crítica lévinasiana. Com efeito,

Heidegger encontra no pré-socratismo o pensamento como obediência à verdade do ser. [...] Heidegger, como toda história ocidental, concebe a relação com o Outro movendo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e construtores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro torna-se o Mesmo, tornando-se o Meu. Denunciando a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse [...]. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matéria dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. Filosofia do poder, a ontologia como filosofia primeira, que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça (LÉVINAS, 1971, p. 37-38).

Em decorrência, a ontologia heideggeriana conduz fatalmente a uma outra potência, à dominação imperialista, à tirania. Dar prioridade ao Ser antes do Ente, à ontologia antes da metafísica, é dar passagem e lugar ao arbítrio – ao arbitrário – *antes da justiça*.

Segundo Lévinas, os conflitos que ocorrem nessa totalidade – fundamentalmente os conflitos entre o Mesmo e o Outro – só podem encontrar um encaminhamento de resolução na *teoria*, onde o Outro é reduzido ao Mesmo, *com-preendido*. Concreta e historicamente, tal redução foi efetivada pelo Estado como poder anônimo, transformado ou transfigurado em o inteligível ou na consciência ou na *racionalidade*; o diferente, todo o diferente é enquadrado e abolido na comunidade do Estado-nação. Isto significa:

Para a tradição filosófica do Ocidente, toda relação entre o Mesmo e o Outro, quando ela não é mais a afirmação da supremacia do Mesmo, se reconduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A filosofia ela mesma se identifica com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da *interpelação* pela interioridade da relação lógica. Os entes são conduzidos ao Neutro da idéia, do ser, do conceito (LÉVINAS, 1971, p. 87, grifo nosso).

E *ali* dentro devem se mover.

No marco geral do Ocidente e da Filosofia tal como ficou exposto, se inscreve, como decorrência, a questão do *humanismo*. Na visão lévinasiana, os *humanismos* do Ocidente – mesmo em *ocaso* significativo – são os porta-vozes da razão-de-ser mesma do Ocidente e da *humanidade* propugnada, do *melhor* do *humano* possível. Mas o que é o *humanismo*?

Em sentido geral, humanismo significa o reconhecimento de uma essência invariável chamada “homem”, a afirmação de seu espaço central na economia do Real e de seu valor dando origem a todos os valores: respeito à pessoa, em si e no outro, importando a *salvaguarda de sua liberdade*; afloramento da natureza humana, da inteligência na Ciência, da criação na Arte, do prazer na vida cotidiana; satisfação dos desejos sem prejuízo para a liberdade e os prazeres dos outros e, por consequência, instauração de uma lei justa, isto é, de um Estado racional e liberal, de um Estado em paz com os outros Estados e *abrindo, sobretudo, aos indivíduos um domínio tão largo quanto possível do privado*, no seio do qual a lei não entra (LÉVINAS, 1976a, p. 38, grifo nosso).

Já num sentido mais estrito,

[...] o humanismo significa o culto a esses mesmos princípios. A chama interior do humanismo se reanima no contato com certas obras e no estudo de certos livros onde se exprimiriam pela primeira vez e pelos quais se transmitiriam esses princípios, essas humanidades (LÉVINAS, 1976a, p. 386).

Para Lévinas, o pensamento europeu subordina até mesmo a generosidade moral às necessidades do pensamento objetivo. É que no âmbito da *ação* se encontra e aparece um dos maiores pilares – talvez o maior – da mesma Civilização Ocidental e, como tal, ele não pode – ou não deve – ser questionado. Todo pensamento e todo discurso, na verdade, trabalham objetivamente na defesa e engrandecimento desse pilar. Nessa tradição – que é hegemônica –, “[...] a espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Sua limitação seria trágica e escandalosa” (LÉVINAS, 1971, p. 81-82). Em geral, a liberdade só é posta em questão se e somente se ela estiver sendo imposta a ela mesma. Mas, na verdade – como veremos longamente na Segunda Parte –, não é bem assim, ou seja, isso não é bem *a* verdade. Com efeito, existe um *factum* primeiro e decisivo que é deixado de lado em nome da liberdade mesma defendida pelo discurso do Mesmo. O *factum* é que eu *não pude escolher livremente minha existência*. Então, eu mesmo não posso justificar o advento de mim como liberdade.

Mas, na história do Ocidente e de seus discursos sobre o *humano*, mesmo que a liberdade fracasse no projeto de justificar a si mesma por si mesma, a teoria política sempre procurou extrair a justiça do valor indiscutível da *espontaneidade*; esta deve ser assegurada pelo conhecimento do mundo e, na teoria, é ela que poria minha liberdade em acordo com a liberdade dos Outros. “Esta posição não admite apenas o valor indiscutível da espontaneidade, mas também a possibilidade para um ser racional de se situar na totalidade. Ela parte do

conhecimento do mundo” (LÉVINAS, 1971, p. 81-82). Daí, o fracasso da *auto*-justificação da liberdade é muito bem escamoteado pelo desvio de foco na direção do conhecimento e da dominação do mundo.

Como funciona e se move no Ocidente, na Filosofia e no *humanismo* a estruturação da vida em comum assente na inquestionabilidade da espontaneidade da liberdade? Deixemos Lévinas mesmo contar. O trecho é longo, mas altamente esclarecedor e contundente. De fato,

Tudo começa sem contestação no respeito ao homem e na luta por sua libertação, por sua autonomia, pela lei que ele se dá a si mesmo, *pela liberdade*. [...] Tudo vem, desde então, a uma luta pela liberdade que se faz luta contra a exploração econômica, a qual arruína os alicerces da *autonomia* pelas falsas aparências de um contrato entre patrão e assalariado – de um contrato entre in-iguais – que tem uma parte de fraude. Luta que é dura e exige leis. Mas eis que a lei aparece cerceando a liberdade que ela torna possível. E sob sua racionalidade, sob a racionalidade da lei, suspeita-se de negros desígnios e segredos de guerras clandestinas. E eis que a libertação do homem não reside mais em sua libertação econômica como seu lugar privilegiado. Ela está no *desejo não cerceado* e na clareza projetada sobre este desejo. A partir daí pode-se seguir o encadeamento das consequências, a libertação do desejo movendo a lei e a obrigação. A ideia de liberdade *progride* da seguinte maneira. Da libertação econômica à liberdade sexual, à educação sexual através de todos os degraus desta libertação; libertação a respeito das obrigações às quais a hetero-sexualidade está ainda naturalmente ligada e até os êxtases solitários da droga *onde não se tem mais a necessidade de qualquer relação inter-humana*, onde enfim *as responsabilidades se rompem!* A espiritualização até o fim – não é a solidão, é o êxtase solitário da droga, o espírito nos vapores do ópio! O ópio como religião do povo! Mas existe mais um degrau a descer. *Tudo é permitido*, nada é absolutamente interdito. *Nada mais é interdito a respeito do outro* (LÉVINAS, 1976a, p. 395-396, grifo nosso).

Na verdade, se a liberdade – defendida com unhas e dentes – é capaz de tanto, de tornar tudo permitido, o que temos é uma *crise radical* do *humanismo* no seu pilar maior, crise que, segundo Lévinas, mostrou sua face tenebrosa nos inumanos acontecimentos da história recente: primeira guerra mundial, pensamento marxiano se renegando no stalinismo, o hitlerismo e o Holocausto da segunda guerra mundial, bombardeamentos atômicos com seus malefícios incalculáveis a médio e longo prazo, genocídios atrelados ao neocolonialismo em muitos rincões do planeta, guerras sem fim. E ainda mais:

[...] uma ciência que quer abraçar o mundo e que o ameaça de desintegração. Ciência que calcula o real sem pensá-lo, como se ela se fizesse única dentro dos cérebros humanos sem o homem, *reduzido*, pura e simplesmente, aos campos onde se desenvolvem as operações dos nomes. Numa outra atmosfera, o ambicioso empreendimento filosófico que tem muito charme entre nós, o ambicioso empreendimento filosófico em favor do pensamento e contra o puro cálculo, mas *subordinando o humano aos jogos anônimos do Ser* (nova referência a Heidegger) e malgrado as suas “Cartas sobre o Humanismo”, leva compreensão ao próprio hitlerismo. Uma política e uma administração liberais que não suprimem nem a exploração, nem a guerra.



Um socialismo embaraçado dentro da burocracia. Alienação da desalienação ela mesma. Que reviravoltas, que inversões, que *perversões do homem* e de seu humanismo! (LÉVINAS, 1976a, p. 390-391, grifo nosso).

Onde estaria, pois, a fragilidade do *humanismo*? Lévinas responde: no *liberalismo ocidental*. Trata-se de uma *incapacidade de fundo* para assegurar os princípios de humanidade que o mesmo humanismo se acreditou porta-voz e defensor. Efetivamente, há provas até demais que indicam que o *sentido do humano* não somente está mal protegido, mas sobretudo mal formulado e mal fundado no humanismo greco-romano; que o *sentido do humano* não se esgota nas *humanidades* do Ocidente, que o *sentido do humano – ali –* está condenado à fatalidade. Repitamos uma citação: “Fragilidade do humano dentro deste humanismo? Sim!” (LÉVINAS, 1976a, p. 391).

A visão crítica de Lévinas apreende que o humanismo ocidental nunca quis, de fato e de vez, duvidar dos triunfos, nunca se propôs a tarefa de efetivamente compreender os fracassos, nunca encetou deveras um pensamento de uma história na qual os vencidos e perseguidos pudessem suscitar e fazer ouvir algum *sentido* que tivesse valor. A teoria política do Ocidente – na qual se inscrevem os maiores filósofos e sábios maiores, de Platão a Hegel e Marx – *não basta* para o equilíbrio de *uma* humanidade e para salvaguardar o *humano*.

Diante disso, pode-se compreender porque há um *humanismo ambiente* bem *abalado*, de verdade. Desde as fundações do *humanismo* ocidental lateja um *tumor* que a qualquer momento pode explodir em violência! Com efeito, o rumo que as coisas humanas têm tomado desde o último século só poderia trazer como consequência uma *mentalidade* de desconfiança a respeito dos discursos sobre o homem. Essa mentalidade desconfiada – por vezes expressa em discursos – traduz-se como o anti-humanismo. Trata-se de uma desconfiança que não se confunde, de início, com o abandono do *ideal* humano e consiste, antes de tudo, em *pôr em dúvida* o *humanismo*, no sentido estreito do termo. Com Lévinas:

Trata-se de um protesto contra as belas letras em que são declamadas certas atividades necessárias, contra a decência onde se refugia a hipocrisia, contra a antiviolença que perpetua abusos, mas também contra a violência das indignações verbais dos próprios revolucionários, que logo se invertem em passa-tempo cultural e que se tornam literatura revolucionária, onde a literatura involucra a revolução e, desde então, elogia gostos artísticos corrompidos (LÉVINAS, 1976a, p. 393).

Daí: “Nós devemos nos desconfiar de uma persuasão puramente retórica, da ideologia que elege sua morada no patético” (LÉVINAS, 1976a, p. 384).

A crise do *humanismo*, porém, vai bem além da oposição às belas letras. O anti-humanismo vai além da denúncia da literatura e da eloquência que esconde as misérias. Para Lévinas, a busca da franqueza e da verdade com o desmascaramento do encanto da linguagem

*humanista* põe a nu em nossa Civilização os embustes e interesses espúrios defendidos pelos humanismos e que geraram essas misérias. O aumento da escala da miséria humana e sua visibilidade é o que, de fato, transforma a fissura humanista em *rachadura*, que acaba se introduzindo nas obras dos filósofos e intelectuais do nosso tempo. Com efeito,

Os intelectuais enquanto tais, quando são *verdadeiros intelectuais*, têm por missão *resgatar e medir os possíveis* que livram dos escorregões de sentido anunciando os deslizamentos de terreno, *mostrar os pressupostos de uma fenda ainda invisível a olho nu*, muitas vezes de uma fraqueza das fundações. (LÉVINAS, 1976a, p. 394-395, grifo nosso).

O anti-humanismo ambiente traz à luz o realismo da não-conciliação entre lei e liberdade, faz aparecer a impossibilidade de fundar o *humano* na liberdade e indica a necessidade de uma atenção superior ao *humano* e de sua abordagem *desde outro lugar*.

Lévinas diz ainda de outra maneira a articulação do *fundo* do Ocidente com a Filosofia e com o *humanismo*, indo dos fundamentos, do projeto discursado na Civilização à empiria da vida onde se manifesta a crise da consciência na moderna história da Europa com suas misérias em ascensão. E diz também o que foi que sobrou. De fato,

A história moderna da Europa atesta a familiaridade com o definitivo; na oposição à ordem estabelecida, familiaridade com uma ordem a estabelecer sobre regras universais, mas abstratas, isto é, políticas, e na subestimação e *esquecimento da unicidade do outro homem*, cujo direito é, não obstante, origem do direito. A história moderna da Europa é uma permanente tentação de um racionalismo ideológico e experiências conduzidas através do rigor da dedução, da administração e da violência. Uma filosofia da história, uma dialética conduzindo à paz entre os homens é ainda pensável depois da Gulag e depois de Auschwitz? O testemunho onde todas as garantias de justiça sistemática ficam sem caução e onde o humano é desumanizado, *re-encontra somente a bondade que vai de um homem a outro homem*, a “pequena bondade”, isto que nós chamamos misericórdia. Bondade invencível, mesmo sob Stalin, mesmo sob Hitler. Ela não garante nenhum regime, mas atesta, na essência de nossa Europa, a consciência nova de um estranho – ou muito antigo – modo de espiritualidade, ou de uma piedade sem promessas que não torna insensata a responsabilidade humana, sempre minha responsabilidade (1988, p. 157, grifo nosso).

É pelos efeitos que se operam na vida, no tempo, na história que se mede o valor do *humanismo*. Mas, que tempo *empírico* vivido, sentido, pensado é o nosso? Para Lévinas, é um tempo de eterno hoje onde se alternam *trabalho e férias*, mesmo com nossos milhões de desempregados; tempo onde ser e razão se contemplam mutuamente na equação da satisfação humana, mesmo que a maioria dos existentes esteja do lado de fora; tempo onde todo o possível é também totalmente permitido como corolário do conluio entre ser e razão. Em duas palavras: tempo de Concentração e Morte (LÉVINAS, 1988).

O problema então – da Europa e do planeta – é o problema da *humanidade* em nós e, no fundo, o problema da paz; problema que, na Europa, vem sendo encaminhado

historicamente segundo a sabedoria grega: esperança da paz humana a partir da conquista da Verdade. O problema continua como problema por conta de uma paz que não acontece e nem pode acontecer dentro do marco geral do Ocidente. O tipo de lógica do Ocidente implica inexoravelmente a guerra, a concorrência, a exclusão, a *escravatura racional*, o domínio da natureza e dos homens entre Si, de modo que a ‘igualdade no discurso torna impossível a igualdade vivida’. Paz impraticável “[...] como retorno do múltiplo à unidade” (1995, p. 138-139).

Para Lévinas, esta história de uma paz, de uma liberdade e de um bem-estar prometidos a partir de uma luz que um pretense saber universal projetava sobre o mundo e sobre a sociedade humana – e até sobre as mensagens religiosas que procuram justificação nas verdades do saber – esta história *da paz* não tem como se reconhecer nas milenares lutas fratricidas, políticas e ensanguentadas, de imperialismo, de desprezo humano e de exploração, dos genocídios, do holocausto e do terrorismo; do desemprego e da miséria contínua do Terceiro Mundo; das impiedosas doutrinas e das crueldades do fascismo e do nacional-socialismo, ou mesmo no supremo paradoxo onde a defesa do homem se inverteu em Hiroshima: a maquinaria da morte continuando operante mesmo depois do fim da guerra. Esse caminho leva à guerra, à continuação e exacerbação da guerra, à laceração da vida. *Simplesmente não há uma história da paz!*

De onde a contestação da centralidade da Europa e de sua cultura:

Uma fadiga da Europa! Fratura da universalidade da razão teórica que era toda elevada no “conhece-te a ti mesmo” para investigar o universo inteiro dentro de si. [...] Contestação da Europa a partir da Europa mesma. Mas, talvez por isso mesmo, testemunho de uma Europa que não é apenas helênica. E daí o problema de saber qual é a justa parte daquela numa Europa que gostaríamos fiel a todas as suas promessas (LÉVINAS, 1995, p. 139-140).

Os crimes continuam se elevando mesmo quando os conceitos concordam, mesmo quando a totalidade teoricamente está em paz. O fracasso é simplesmente *real*, fracasso desde aquém de um projeto especulativo de tipo hegeliano indiferente às guerras reais, aos assassinatos reais e aos sofrimentos e misérias reais sustentados numa busca *livre* e individual da felicidade e na *livre* posse individual do mundo. O fracasso da aspiração à paz, decepção com a Razão e sua luz: angústia real! Nascimento da *má consciência: consciência da imoralidade imediata e real de uma história e de uma Civilização*, para além do perigo que cada Um corre por Si mesmo. *Conatus essendi* tomado em si mesmo, eis o resumo: saber e liberdade individuais, apropriação, acumulação, propriedades, coisificação, mercadoria geral; a vida no tom *dólorido* da violência.

Então Lévinas se questiona se não seria preciso fazer aparecer um outro lugar de onde pudesse vir o *pensamento* de uma solução. Com efeito,

Pensando neste momento ético da nossa crise da Europa [...] pode-se perguntar se a paz não tem de *responder a um apelo mais urgente que aquele da verdade* e de início distinto do apelo da verdade [...]. Não se trata mais da paz burguesa do homem que está em sua casa atrás das portas fechadas, rejeitando isto que, exterior, o nega; não se trata mais da paz conforme a unidade do Uno que toda alteridade atrapalha (LÉVINAS, 1995, p. 143).

Do que é que se trata, afinal? Trata-se de que “Os homens que vêm não podem desviar seu olhar do sangue inocente que elas (as águas) diluem” (LÉVINAS, 1976a, p. 301). Essa outra solução solicitada por Lévinas ocupará nosso esforço na Segunda Parte.

Toda essa *hermenêutica civilizatória* de Lévinas diz a destrutividade de que os homens são capazes, sobretudo quando são *formados* para isso, incentivados por grandes fundamentações racionais que constituem o arcabouço da nossa civilização hegemônica. O discurso lévinasiano aqui foi um tanto longo e envolveu muitos aspectos, ditos ao jeito dele. Mas, no fundo, o problema todo é este: o homem ocidental é afirmado como *razão e liberdade*; é afirmado como razão e liberdade *no indivíduo*; o indivíduo, para viver, precisa se *apropriar* do essencial, necessário e suficiente; razão e liberdade são as duas potências ou *faculdades* pelas quais o indivíduo (pelo Conhecimento e pela Ação) exerce a apropriação. Isso indica que *a primeira preocupação do homem é consigo mesmo*, a preocupação de realizar em Si aquilo que Spinoza chamou em sua *Ética* de *conatus essendi*, a *preocupação em ser*, o esforço de ser. Essa é a lógica ocidental de realização *humana*.

Mas, se o homem assim afirmado é, por assim dizer, retirado, abstraído das relações com os Outros; se o homem é entendido como autônomo e só depois devolvido à comunidade, às relações com os Outros; então, primeiro vem a preocupação *própria* em ser, o meu *conatus essendi*, o cuidado de mim mesmo e só depois, se possível, se der, a comunhão, a realização conjunta da mesma preocupação. E mais, se a preocupação em ser de cada Um for elevada a referente último de significação e se cada Um não *medir* meios e esforços para realizar o seu próprio *conatus*, então está deflagrada, a partir do *conatus* mesmo, *a guerra de todos contra todos*.

Como falar de *justiça* – que é, no fundo, o grande tema da filosofia clássica e que se estende até hoje – como realização da Razão, de uma Razão que universaliza o *conatus* particular na defesa da espontaneidade e da autonomia – como *o* universal? Como passar de um *conatus* individual para um *conatus* comum? A filosofia grega clássica praticamente só tem este problema: ela é uma aposta de que é possível a justiça no indivíduo (cidadão) e a

justiça na *polis*, a *polis* como formadora da justiça no indivíduo e a justiça no indivíduo como fundamento e garantia da justiça na *polis*. Não será isto a obra platônica e a obra aristotélica? Com certeza, o esforço para perseverar no ser e acrescê-lo é um traço inelutável da condição humana; mas que ele seja tomado individualmente como o mais decisivo ao ponto de se constituir numa lógica civilizacional, este é o ponto crítico do Ocidente.

Com efeito, não seria a situação relacional, a referência aos Outros, a referência primeira? O esforço para ser, para perseverar no ser e acrescentar ser a Si mesmo não estaria fundamentado numa situação antropológica *anterior*, relacional, aquela que *faz ser* para que, quando Eu mesmo der conta, Eu mesmo venha a encaminhar meu próprio cuidado de mim? Lévinas diria que o exercício efetivo de liberdade individual e de razão individual não se faz *desde* de dentro do ventre materno; nós não nascemos *grandes*; primeiro, *primeiro* nós fomos feitos, fomos recebidos, e nos deram muitas coisas para que o ser se preservasse e continuasse a ser feito em nós. E isto implica outra lógica: se pudemos vir a existir, se ainda existimos, então alguém (*o Outro*) *cuidou* de nós. Houve uma *proximidade* que só pode ser expulsa e esquecida por abstração. O esquecimento dessas *coisas primeiras* é na verdade *o esquecimento ocidental*; esse esquecimento pode fazer aparecer, ocidentalmente e não *acidentalmente*, uma Civilização que – Lévinas diz – “[...] merece o nome de bárbara” (LÉVINAS, 1982b, p. 98)<sup>93</sup>, ela é feita de ação violenta e propicia logicamente a ação violenta: “[...] é violenta toda ação na qual atuamos como se estivéssemos sozinhos na ação, como se o resto do universo não estivesse ali a não ser para *receber* a ação” (LÉVINAS, 1976a, p. 18)<sup>94</sup>. O acento, o reforço na liberdade – a *querida* dos nossos *humanismos*, que não cessam de gastar a Razão para dar *razões* a ela – traz na outra mão as consequências funestas do liberalismo ocidental.

Sinteticamente e *voltando por dentro* da Civilização, poderíamos dizer com Lévinas que o período *clássico* de nossa Civilização foi o de enraizamento da lógica de apropriação *liberal*; o período *medieval* foi – mesmo que de outro modo, ao modo das apropriações da Igreja – um período de mais enraizamento e *dormência* da mesma lógica. Quanto à *modernidade*, foi o período de seu crescimento, de criação de grandes meios (em especial a Ciência, a Técnica e o Estado de Direito Moderno), de expansão e decolagem geral; já a *pós-modernidade*, ela é o tempo de sua globalização hegemônica e sua penetração em todos os domínios da vida humana. O *capitalismo* – desde sua florescência moderna até hoje – só poderia ser então o modelo de apropriação *mais apropriado* e, como tal, recomendado para

<sup>93</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De l'Évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982b.

<sup>94</sup> Ver também: LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et Commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994c. p. 269.

*reger todas as relações no planeta*. Se são tantos os meios *próprios* para a apropriação e se a apropriação centrada na liberdade individual sempre põe em apuros as relações entre os seres humanos, então é até fácil compreender a *escala* das violências atuais. Dito de outro modo: “A liberdade do homem que se preocupa apenas consigo mesmo perde-se no arbitrário: tudo lhe é permitido (por ele mesmo), mesmo o homicídio” (MULLER, 2007, p. 62). E é isto hegemonicamente que temos!

#### 4. RAÍZES ANTROPOLÓGICAS DA VIOLÊNCIA: ABERTURA E AMBIVALÊNCIA

Quem sabe com toda alma que é mortal, e o aceita com toda a alma, não mata<sup>95</sup>  
A violência não merece apenas uma condenação, ela exige uma alternativa<sup>96</sup>

Depois de termos feito com Lévinas uma incursão arqueológica no *interior do Ocidente* e detectado a lógica maior do *conatus essendi* que dá estruturação e forma a uma Civilização, pareceria, de novo, que *já basta*, que já é o bastante para o acercamento e compreensão do problema real da violência. Mas, de novo, não é bem assim.

Com efeito, ainda não acabamos de interpretar aquela frase de Forrester sobre *os crimes da humanidade*. Em última instância, precisamos descer ao fundo do existente humano, *atravessar* o solo ontológico, numa outra hermenêutica *arqueologia* – que se poderia chamar *metafísica*, porque vai para o aquém do ser, do esforço de ser –, para entender que a

<sup>95</sup> WEIL apud MULLER, 2007, p. 70.

<sup>96</sup> MULLER, 2007, p. 79.

violência, em última instância, se enraíza na própria condição humana e, mais, em sua *in-condição*. Isso significa que é preciso buscar, *nessa mesma condição, atrás dela e dentro dela*, aquela *condição de possibilidade* que faz com que simplesmente toda e qualquer violência seja imputável ao existente humano. Isso significa também que todos os movimentos de enraizamento da violência supracitados encontram sua razão de ser e de acontecer no que é e no que *envolve* o solo ontológico enquanto concerne ao existente humano. Essa arqueologia é como um *virar a bolinha dos olhos* para dentro e ao fundo do ser humano para voltar de lá com uma compreensão mais ampla e discernida a respeito do Si mesmo e da possibilidade da *sua* violência.

Não vamos aqui desenvolver uma extensa Antropologia Filosófica, mas apenas indicar arqueologicamente alguns elementos dessa Antropologia que ajudam a entender a violência dos homens sobre os homens. Não se trata de encontrar e afirmar novidades antropológicas; essa arqueologia é antes uma espécie de *anamnese*, de rememoração, quase ao estilo platônico – talvez mesmo um truísmo. Rememoração porque o que vamos re-dizer na verdade já é *do vivido* desde que nos conhecemos por Humanidade, mas que, embora seja o mais decisivo para nós, pertence-lhe a faculdade do esquecimento. Nós vamos rememorar aqui quatro igualdades antropológicas sob a forma de *pertença*, três igualdades *estruturais* ou dimensões constitutivas, quatro *relações* constitutivas e pelo menos três igualdades como *exigências* constitutivas do ser humano. Avançaremos para o *fundo* na direção da *condição primeira* e radical de possibilidade do advento humano e ali encontraremos o nascedouro das *duas maiores lógicas* de estruturação da vida humana, sendo uma delas a do *conatus essendi*. E aqui, por se tratar de *evidências* antropológicas rememoráveis, um discurso argumentador não irá atrás de provas, mas se exerce sobre a forma de escuta e acolhimento. Para fins de exposição, faremos uma separação metodológica, sabendo, porém, que elas só podem *acontecer* juntas.

Uma vez *viradas as bolinhas dos olhos*, comecemos cá embaixo – mas pode ser visto desde cima – com as quatro igualdades sob a forma de *pertença*. Trata-se da *pertença à Vida*, da *pertença à vida de Outros* seres humanos (proximidade/comunidade), da *pertença a uma História* e da *pertença a Si mesmo*. Com efeito, só podemos falar de seres humanos porquanto se fizeram e se fazem presentes à Vida, seres que um dia e em algum lugar passaram a fazer parte de um *acontecimento* que antecede e ultrapassa os existentes humanos. Antecede porque nós viemos depois; a vida já *era* ali e viemos participar dela. Dela não somos os genitores em absoluto, ela nos habita e um dia dirá que vai se retirar. A presença da vida em nós é parte dela mesma, de suas múltiplas maneiras de chegar ao ser. E mesmo a reunião de todas as

vidas humanas transcorridas no tempo *ainda* não dá conta de explicar, de abarcar esse acontecimento do qual não somos os senhores. Nossa presença e pertença à vida, esse advento anterior às determinações humanas, pertence à esfera do *dado*, do *Dom*, e não do *feito* pelo homem; nós repetimos e reproduzimos a vida, mas pelo fato de ela ser e conferir o seu poder de desdobrar-se pelo homem em mais vida. É por isso que Lévinas (1971, p. 81) diz que “[...] a liberdade não consegue justificar a si mesma”. A vida, nós não precisamos defini-la, nem a vida em geral da qual fazemos parte, nem da parte que nos cabe fazer continuar acontecendo em nós. Nós sabemos distingui-la desde bem pequenos.

Se fundamentalmente adviemos à vida, esse acontecimento – no que diz respeito aos existentes humanos – sempre se dá como *pertença à vida dos Outros humanos*. Com efeito, não faz parte da condição ontológica humana o ser hermafrodita de Si mesmo – porque é *dado*, como in-condição – e também não lhe pertence a possibilidade ontológica de *auto-suficiência*. O fato simples, mas não banal, é que sempre nascemos dos Outros, sempre estamos referidos a Outros seres humanos, mesmo nos casos de incubação *in vitro*. Nós aparecemos na vida pelos Outros que participam igualmente da vida e também eles não podem garantir a totalidade desse acontecimento. Por assim dizer, eles continuam a realizar o que a vida pode lhes dar. De modo que a precisão que cada existente humano tem dos Outros existentes humanos pertence à condição humana e como tal inelutável; permanecer vivo, pelo menos nos primeiros tempos, implica inexoravelmente estar remetido aos Outros e pertencer à sua vida, numa comunidade de viventes.

A pertença à vida em geral e a pertença à vida dos Outros desdobram-se como uma História. Já nascemos dentro de um devir de vida em comum, com acontecimentos e significações – desde as mais arcaicas às atuais – com lugares e tempos vividos em comum. Desde os seres humanos mais *velhos* que a Ciência tem notícia, o acontecer da vida sob a forma humana mostra evoluções, desdobramentos diferenciados, metamorfoses em muitas direções, introdução de novidades... que vão tecendo um fio que se distende entre a permanência (duração) e a inovação. De qualquer modo, sempre pertencemos a um devir maior da vida em comum que já vinha sendo tecido antes de nós e no qual passamos a fazer parte.

Mas o fio de historicidade da vida no qual viemos a participar no prolongamento da pertença à vida dos Outros sempre implicará um elemento decisivo: essa pertença múltipla à vida se faz pela condição de que cada Um dos existentes vive a parte que lhe cabe na vida sempre no *singular*. Por mais que nos encostemos Uns nos Outros, não haverá *osmose antropológica* que seja capaz de fazer a transmutação de Um no Outro. A *unicidade* de cada



existente humano é ontologicamente insuperável. Por mais que a comunhão entre os membros de uma comunidade seja funda e firme, o caráter de unicidade do existente permanecerá insuprimível. A *pertença a Si mesmo* é a parte que pode ser comunicada, mas não propriamente partilhada.

Essas quatro *pertenças* já nos fazem *iguais*<sup>97</sup>: somos iguais nessas *mesmas pertencas*. Mas há mais igualdade de *condição*: trata-se da igualdade de *relações*. Com efeito, nós adviemos à vida e a vida de cada Um se realiza com os Outros no mundo. Os Outros, em cujo seio de vida adviemos, já estão aí, adviemos de dentro de dois deles e, desde o aparecimento no ventre estamos em relação com eles. O que a mãe come já diz o que recebe o filho em gestação. Essa proximidade relacional é insuprimível no advento dos seres humanos; ela é primeira na ordem do acontecer, na ordem da garantia da continuidade da vida humana. Estamos referidos aos Outros para vir e para continuar a existir. Precisamos ontologicamente dos Outros e não apenas como algo que se acresce como complemento contingente. Um existente humano só vive *em relação aos Outros*.

Mas, ser referido aos Outros é também dizer que tanto Eles quanto cada Um põem os pés, as mãos e a totalidade vivida em comum e a totalidade de cada Um *no mundo*. Que seja entendido como o universo, a natureza, a casa dos homens, não faz aqui muita diferença. Basta dizer que nós adviemos a este mundo no qual moramos, no qual vivemos e do qual pegamos o que precisamos para continuar o acontecimento da vida em nós. Também não importa tanto se há outros mundos; importa que sem *este* mundo, até hoje, nós temos certeza de que não conseguiríamos viver, não teríamos onde fincar a duração da existência. A *relação com o mundo* é, pois, insuprimível e inultrapassável; ela é ontológica.

Veremos mais adiante o porquê, mas o *factum* é que, na unicidade de cada Um como *pertença a Si mesmo*, liga-se também uma relação de cada existente *consigo mesmo*. Com efeito, *um dia* saberei que eu sou Eu e os outros são os Outros. O andar da vida de cada Um põe em andamento um processo de diferenciação que começa das coisas tidas como mais elementares: se Outro está comendo e não passa a *minha* fome, deve haver aí uma distância insuprimível entre nós. De modo que uma noção de *Eu* e uma *relação de Eu a mim mesmo* se põem necessariamente; a isso, chamando a História, podemos chamar de totalidade de Si mesmo ou a dialética entre *interioridade* e *exterioridade*, suportada como *subjetividade*.

---

<sup>97</sup> Nós damos ênfase aqui às nossas *igualdades*; mais adiante Lévinas se encarregará da ênfase na *diferença* a partir da transcendência do rosto.

Para muitos filósofos, como Lima Vaz<sup>98</sup> e fundamentalmente Lévinas – como veremos na Segunda Parte desta escritura – põe-se decisivamente uma quarta relação constitutiva do homem à qual chamam de relação de *transcendência*. Com efeito, a transcendência seria a capacidade humana de elevar-se acima das situações dadas, tanto das *pertenças* quanto das outras *relações*, e por ela poder introduzir questões mais amplas acerca do Sentido de tudo, da Vida. Quando nossos antepassados desenvolveram as primeiras significações e diferenciações do que seria o *sagrado* e o *profano*, estariam exercitando essa capacidade que põe em exercício uma relação com um Absoluto – seja ele *trans*-mundano, *intra*-mundano ou de outra espécie. Essa relação diz que o homem não vive sem algum absoluto que sirva de referencial prático e de sentido último. Mesmo em nossos tempos proclamados profanos, os absolutos continuariam a agir: Dufour diria que a Mercadoria ocupa o lugar do Grande Outro e Bauman diria que o princípio de Prazer venceu o princípio de realidade. Já para Lévinas, o Rosto de outrem é onde se passa a Transcendência e ela se revela como o Infinito.

Quatro pertenças, quatro relações. Agora, centrando a atenção *em cada ser humano*, descortinamos pelo menos três *estruturas* ontológicas ou dimensões constitutivas. Chamemo-las com estes ou outros nomes, mas elas são apreensíveis com facilidade, tanto por rememoração da história quanto por empiria cotidiana. E as três são vividas *nas* relações e *nas* pertenças. Lembramos novamente que a separação que fazemos é apenas metodológica, pois que, em realidade, onde vai *um* ser humano elas vão *todas*.

A primeira dimensão constitutiva de cada existente humano é o *corpo*. Com efeito, o nosso aparecimento no mundo é primariamente dado como corpo. Nós encontramos os Outros primariamente como corpos. Nós entramos em relações múltiplas sempre como corpo. Somos contados entre os seres humanos como corpo, somos medidos como corpo, habitamos o espaço e contamos um tempo como corpo. Somos confinados e libertos como corpo, entramos e saímos das outras vidas humanas sempre junto com o corpo, ferimos e curamos feridas como corpo. Qualquer um dos cinco sentidos não vai sem corpo. Mesmo que o corpo não seja totalmente o Eu, tenho certeza de que, eu para ser Eu, *Eu sou meu corpo*.

Em seguida, a dimensão do *psiquismo*. De fato, a empiria do *sentimento* está aí, mesmo que ela não seja apreensível pela empiria dos cinco sentidos. Assim como a lei da gravitação não se vê, mas sabemos que ela está ali onde *tudo que sobe desce*, a presença invisível do sentimento pode simplesmente ser atestada por uma lágrima vertida. O reino dos sentimentos, da afetividade, dos impulsos, das paixões, dos desejos... de fato é de outra

---

<sup>98</sup>LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Loyola, 1992, vol. 2. Neste tempo de nossa escritura, Lima Vaz é nosso maior interlocutor.

ordem. Mas quem poderá dizer que eles não existem? A moderna história da psicologia é todo um esforço para penetrar nessa dimensão constitutiva, invisível – quase como o mundo platônico do *supra*-sensível – e deverasmente atuante da condição humana. E na história da filosofia, quando não deu mais pela Razão abriu-se a porta do sentimento: Pascal e Rousseau que o repitam. De fato, há uma *esfera de vida* chamada *psiquismo* que não nos cabe tirar nem pôr; ela é *dada* constitutivamente e, historicamente, a localizamos na vida interior do existente singular. Ela está na pele e não se esgota em suas camadas, está debaixo da pele e ali não cabe; ela cai pelos olhos e não se derrama toda, ela se embrenha nas escolhas e nas ações e não se esgota nelas. Mas, se matarmos o corpo, ela vai embora junto. O psiquismo é dado ontologicamente; seus conteúdos, porém, até onde sabemos, são históricos, decorrentes de uma vida.

Em terceiro lugar, a dimensão do *Espírito*. Mesmo que esta noção tenha sido cunhada e articulada tardiamente na História humana – provavelmente no período clássico – ela está presente desde longe – desde sempre, mesmo que mais em potência do que em ato – na História humana como presença constitutiva do *humano*. Com efeito, quem poderá dizer que o ser humano não é capaz de pensar e agir? Quem poderá afirmar que, de algum modo, não há uma liberdade humana, um pensamento? De fato, se há uma historicidade humana, se há o que chamamos cultura, se aprendemos a plantar bananas e os macacos ainda não, se podemos elevar o pensamento de um outro mundo possível que gostaríamos de habitar, se há a escolha e a decisão de seguir um roteiro de ações para alcançar determinados fins previamente postos... então precisamos admitir, em nós, como sendo nós, uma estrutura em exercício: o Espírito, como Razão e Liberdade (LIMA VAZ). E, de novo, basta matar o corpo que o Espírito não poderá deixar de ir embora junto.

E pelas Estruturas chegamos às *exigências constitutivas*. Se, com Boaventura Santos, devemos voltar a fazer perguntas simples ou formular necessidades radicais, eis uma boa ocasião. Podemos perguntar aqui, simplesmente, ‘o que um existente humano *precisa* para permanecer na vida?’ São essas precisões *com* suas satisfações ou *preenchimentos* satisfatórios inadiáveis que determinam ou qualificam primeiramente as condições reais dos existentes humanos. Precisoções radicais não satisfeitas resultam em morte certa. Fora dessa compreensão temos o vazio oco das palavras, das justificações, de todas as formas de ideologia. É importante frisar: essas exigências *são constitutivas*, são dadas de modo pré-determinado; não compete ao existente engendrará-las ou retirá-las de Si. Como poderia haver culpa por *ser* dado assim?

A primeira *exigência*, com seus múltiplos desdobramentos também constitutivos, refere-se ao corpo, no sentido de habitar o corpo todo. Trata-se da exigência de *saúde*, em sentido físico mesmo. Com efeito, a saúde do corpo é um bem-estar *necessário, essencial e suficiente* em todos os órgãos sincrônica e diacronicamente vividos por um *existente vivo*. A ausência total de saúde em um só órgão tido como vital é também a vinda da morte. E se morre um corpo, morre um existente todo.

A satisfação ou preenchimento satisfatório dessa exigência constitutiva começa com a precisão de *alimentos* (literalmente, comida e água), avança com a necessidade de proteção ao corpo (literalmente, alguma veste), continua com a precisão de um lugar, porque os corpos ocupam lugar (literalmente, proteção diante das forças do meio ambiente, da natureza, sob alguma forma de morada). Aqui, os desdobramentos dessa exigência constitutiva podem ir bem longe. Frisemos: o preenchimento satisfatório dessa exigência se faz como preenchimento em três densidades: preenchimento *essencial, necessário e suficiente*. Fora disso, é o reino do risco, de pôr o corpo em risco – não de vida, mas de morte.

A segunda *exigência* constitutiva refere-se ao psiquismo. Com efeito, *auto-estima*, amor-próprio, *auto-afirmação* são palavras para dizermos uma precisão intrínseca ao psiquismo humano, ao reino da afetividade e suas múltiplas maneiras de se fazer acontecer. As psicologias contemporâneas, praticamente em sua maioria, trabalham sobre essa *necessidade* psíquica e traduzem, cada uma ao seu modo, as *anomalias da vida psíquica* de acordo com a intensidade de realização ou não dessa exigência constitutiva. Mesmo na vida cotidiana, no conhecimento ordinário, é comum a aquiescência de que criança mal amada é adulto problemático. Com efeito, lacunas na convivência e na experienciação de Si por Si diante dos e com os Outros podem deixar à deriva o preenchimento satisfatório da exigência de ser capaz de uma *boa bem-querença de Si por Si mesmo*. Não é rara a recomendação de que é preciso gostar de Si mesmo. Inseguranças psíquicas historicamente vividas de modo continuado certamente inibirão um preenchimento essencial, necessário e suficiente dessa exigência constitutiva psíquica do bem-querer de Si. Narcisismos múltiplos e espelhismos acentuados indicam a incompletude dessa exigência. O remetimento aos Outros existentes é, aqui, indelével.

*Reconhecer e ser-reconhecido*, esta é a *exigência* constitutiva *espiritual* de um existente cuja razão está à procura de sentido e cuja liberdade está sempre às voltas com a trama de fazer acontecer *um sentido que envolva a totalidade de Si*. Não ser-reconhecido como um existente humano que, por ser humano, tenha um valor *ipso facto*, por Si mesmo, significa simplesmente – e literalmente – anulação humana. A História humana e, dentro dela,

a história da filosofia são a própria trama do drama dos existentes, quer tomados em Si mesmos, quer em grupos, por se fazerem valer, por serem reconhecidos como *válidos*. Reconhecer e ser-reconhecido requer um preenchimento satisfatório em densidade essencial, necessária e suficiente. E isso implica *ipso facto* os Outros.

Tomadas metodologicamente em separado – para fins de exposição –, essas três grandes exigências constitutivas ou precisões ontológicas do existente humano não dizem o *movimento diacrônico* do seu acontecer<sup>99</sup>. De fato, em realidade, essas precisões acontecem *sempre juntas* e o preenchimento ou não em uma delas atinge *inexoravelmente* as outras e põe em perigo a totalidade do existente. Com efeito, um *corpo não harmonizado* – porque *insuficientemente* satisfeito no que lhe é *essencial e necessário* – encaminha-se para a *doença*; um *psiquismo não harmonizado* – porque *insuficientemente* satisfeito no que lhe é *essencial e necessário* – tende para a *neurose* e para a *loucura*; um *espírito não harmonizado* – porque *insuficientemente* satisfeito no que lhe é *essencial e necessário* – tende a *ofuscar a razão* e a *embotar a liberdade*. Um *psiquismo doentio* leva o *corpo a trabalhar* (funcionar) *contra si mesmo e deixa o espírito cego e inoperante*; um *corpo doente* tende a *deprimir o psiquismo* e a *limitar o poder do espírito*; um *espírito que esquece as exigências do corpo e do psiquismo* tende para a *contradição de si mesmo, expressa numa vida seca e insensata*, no vazio do Reconhecimento. E tudo é vivido *nas* pertenças e nas relações constitutivas e, também, em movimento contrário: as pertenças e as relações constitutivas se realizam *nas* estruturas e *nas* exigências constitutivas, no espaço e no tempo.

Postas as pertenças, as relações, as estruturas e as exigências, *todas constitutivas*, parece-nos que, ao descer um pouco mais, vamos encontrar *a raiz mais funda*, antropológica, da violência. Com efeito, é nesse território mais fundo que se encontram de algum modo as concepções ocidentais do homem e suas proposições *humanistas*; e é dali também que podem ser vistas suas ideologias, seus reducionismos. É dali que alguns dizem que *o homem é um ser naturalmente violento ou mau* (Hobbes), que outros dizem que *o homem é naturalmente bom* (Rousseau), que outros dizem que *o homem é essencialmente miserável* (Pascal), ou que *o homem se define pelo desejo* (Freud), ou que *o homem se define pelo trabalho* (Marx), ou *como vontade de poder* (Nietzsche), ou *como animal racional* (Aristóteles), ou *como a sua liberdade*

---

<sup>99</sup> Na Segunda Parte veremos *com Lévinas a Abertura do Sujeito*. Ali mostraremos como, para ele, no movimento mesmo da moralidade, a própria afetividade pertence ao espiritual. Em Lévinas, o psiquismo é o espiritual. Aqui nós separamos as estruturas a fim de clarear as *precisões humanas universais* que são *também* de ordem afetiva. Lévinas mostra o nascimento da moralidade “na afecção em mim vinda heteronomamente de um Rosto”. Ele vai falar do homem *feito de carne, sangue e alma inteira*, de uma *interioridade e de uma exterioridade que acontecem sempre juntas* e que, portanto, não se trata de conciliar. Ele diz simplesmente: “em nossas viagens *levamo-nos conosco*”.

(Sartre)... Dali é possível ver que, paradoxalmente – por *visées* muitas vezes contraditórias – todos têm *alguma* razão e nenhum tem razão *a mais*. É dali que é compreensível inclusive a crítica de Lévinas ao Ocidente e sua lógica. E mais, é ali que é possível encontrar as duas maiores *lógicas* de estruturação da vida individual e comum que a história pode conhecer e experienciar.

Emerich Coreth chama esse lugar de *abertura*, ou *abertura radical*. Lévinas o repete e escuta ali a *ambiguidade* da criatura; Bauman o nomeia como ambivalência. Dizendo sob uma forma de paradoxo: o homem é *dado* como um ser *radicalmente aberto*, o ser humano é *pré-determinado* a ser *aberto*. A constitutividade humana – em suas pertenças, em suas relações, em suas estruturas com suas exigências – é *dada* como *abertura*. A abertura como *in-condição*. Isso significa que a indeterminação é o início ou o elan inicial da humanidade. Isso significa que a ambiguidade é posta na raiz mesma do *humano* e que o *humano* no tempo estará sempre aberto. Essa abertura não precisa de provas; basta dizer que a História humana é o que essa abertura veio a ser; mas por ser aberta, a História humana bem que poderia ser abertamente outra. Viver como *homem* é, pois, viver ao *modo* de abertura. Frisemos o paradoxo: isto é fechado, não há outro modo, a não ser o modo aberto; o fechamento ainda só seria possível para um ser aberto.

Essa abertura nos põe numa situação de *ambivalência radical formal* em nossas *pertenças*. Com efeito, ela habita nossa *pertença* primeira à vida e torna *possível* tanto continuar a vida quanto destruí-la; ela habita nossa *pertença* à vida dos Outros e torna *possível* tanto fazer viver quanto matar; ela habita nossa *pertença* a uma história e torna *possível* inscrever no tempo tanto o incremento das existências quanto a sua anulação; ela habita nossa *pertença* a nós mesmos e torna *possível* tanto o advento de uma subjetividade *humana* quanto um escravo de Si mesmo.

Esta abertura nos põe numa situação de *ambivalência radical formal* em nossas *Relações*. Com efeito, ela habita nossa relação com os Outros e torna *possível* tanto o cumprimento do reconhecimento do Outro quanto a exclusão; ela habita nossa relação com o mundo e torna *possível* tanto o respeito por suas potencialidades quanto a extenuação de suas forças; ela habita nossa relação de Si a Si mesmo e torna *possível* tanto o desenvolvimento das múltiplas faculdades da unicidade subjetiva quanto o fechamento, o solipsismo e o ostracismo. Ela habita a nossa relação com a transcendência e torna possível tanto a pergunta por um sentido último quanto a prisão na imediatidade.

Essa abertura nos põe numa situação de *ambivalência radical formal* em nossas *Estruturas* com suas exigências. Com efeito, ela habita o nosso corpo e torna *possível* tanto o

cumprimento da exigência de saúde quanto a provocação de múltiplos adoecimentos. Ela habita o nosso psiquismo e torna *possível* tanto o advento da ternura como a face *voltada* para si e para os Outros quanto o afogamento na autodepreciação ou no suicídio. Ela habita nosso espírito e torna *possível* o advento de uma vida consagrada ao reconhecimento de cada ser humano que aparece, cujo ápice é o que Lévinas chama de santidade, quanto à *sola da bota pisando o rosto de uma criança*.

Essa abertura nos põe numa situação de *ambivalência radical real*. Com efeito, o *modo de realização* da abertura radical em cada ser humano, em suas pertencas, relações, estruturas e exigências, permanece ambivalente. Hermeneuticamente, podemos apreender na História aberta dos seres humanos a ocorrência em forma de exigências de *duas grandes lógicas*, ligadas, por um lado, à abertura radical e, por outro, à constituição humana dada, em especial às exigências constitutivas. Essas lógicas referem-se ao *modus operandis*, ao *como* tornar real, *vivido*, o acontecimento humano aberto, no tempo. Em concreto, as duas lógicas são a da *apropriação* e a do *cuidado*. Elas são abertas quanto à sua forma de acontecer, mas são dadas enquanto exigências do advento humano. Sem elas não há humanidade e sua duração (lógicas como exigências *dadas*); mas, dependendo de sua articulação e configuração, podem destruir a humanidade (lógicas *abertas*).

Com efeito, a lógica da apropriação ou da *preocupação por Si* é aquela mesma já visualizada por Lévinas logo acima, a lógica do *conatus essendi*, do *esforço* para ser. Esforçar-se para ser é, como diz Chalier, a dureza de ser, posta como exigência irretirável; mas *como* se realiza esse esforço é aberto. Essa exigência de ter de se esforçar por ser liga-se diretamente às exigências constitutivas, a começar da exigência inerente ao corpo. E esse esforço para ser se mostra como apropriação porque, principalmente no que se refere à exigência do corpo – mas não menos nas outras, pois sua realização implica a presença de Outros que não Eu –, o que pode preencher essa exigência está *fora* do corpo, exige mediações. Por se tratar de uma questão mesma de sobrevivência, esta lógica tende a ser mais visualizada na história humana e pode, abertamente, se sobrepor à outra lógica, à do cuidado. Ela pode, abertamente, ser cooptada por alguns dos existentes em detrimento dos demais, ela pode, abertamente, centralizar-se *no* indivíduo em detrimento das vidas dos Outros, ela pode ser centrada em interesses e paixões só de alguns independentemente da justiça dos interesses-necessidades da maioria. A lógica da apropriação ao estilo ocidental resultou numa lógica violenta, ela – para usar a pronúncia de Boaventura Santos – *colonizou* a lógica do cuidado. Mas há que se dizer também que interesses, paixões, desejos e similares não podem simplesmente ser atrelados, ou – pior – caracterizados em si mesmos como naturalmente violentos; eles simplesmente fazem

parte do nosso esforço para ser dado como exigência e não como contingência, são suas *forças* ambivalentemente abertas que tanto podem se tornar forças violentas quanto não. Também podemos dizer por simples hermenêutica histórica: a lógica da apropriação deixada a si mesma fica cega e a violência se torna o prato dos dias.

Quanto à lógica do cuidado, ela é tão necessária quanto a *de ser* e será objeto da nossa Segunda Parte. Por enquanto, basta dizer que o advento humano no tempo, de cada ser humano no tempo e sua duração, só é de fato possível porque a lógica do cuidado vem *antes*. Parece uma contradição com o que dissemos, mas não é. Com efeito, não esqueçamos nossas pertencas e nossas relações constitutivas; não esqueçamos que o advento de cada existente humano passa inelutavelmente pelos Outros, que nós chegamos ao mundo pelos Outros. Aqui é perigoso fazer abstrações hipotéticas acerca do humano; aqui é preciso ser fiel ao que acontece de fato e se repete em cada nascimento de um existente humano. Essa fidelidade nos diz simplesmente que quem conseguiu sobreviver viu realizado em si pelo menos *quatro tempos* de *cuidado*: tempo do *acolhimento*, tempo do *velamento*, tempo da *responsabilidade* – alguém respondeu por nós por bom tempo – e o tempo do *acompanhamento*. Que a densidade do cuidado recebido tenha sido ou não segundo o que é essencial, necessário e suficiente, isso pertence à história aberta de cada Um. Mas é certo também que naquele que *está* vivo houve pelo menos um *minimum* de realização dessas densidades. Numa palavra: sem ser cuidado por Outros, a insuficiência humana *de nascimento* faria cada Um morrer. A precisão que temos dos Outros instaura e põe a realizar a *lógica do Cuidado*.

Além disso, e isto merece muita atenção e importância, a lógica do cuidado – pelo menos em parte – se realiza sob a forma da apropriação. Com efeito, aquele que nasce tem de imediato a precisão de comida e veste. Ora, para poder alimentar e proteger um recém-nascido implica, para quem cuida, ter-se apropriado no mundo daquilo que pode servir de alimento e veste ao pequenino. Entre as primeiras formas do cuidado está a da apropriação *para o Outro*. Dissemos *em parte*, porque o recém-nascido precisa imediatamente de um colo, de sentir-se seguro, acolhido. Ora, o poder conferir segurança e acolhimento já é da ordem da produção do cuidado na subjetividade doadora. Mas não esqueçamos: sem amor-próprio, nascido na subjetividade da qualidade de suas relações com os Outros, dificilmente nascerá segurança para *dar* ao recém-nascido e acolhimento para envolvê-lo. Amor-próprio e reconhecimento *começam* fora de nós: eles advêm à subjetividade por um *trabalho* da subjetividade *em relação*.<sup>100</sup> De uma forma ou de outra, sem a entrada da apropriação a lógica do cuidado tende a

---

<sup>100</sup> Este ponto decisivo atravessará tanto a Segunda quanto a Terceira Parte.



se tornar vazia: bons sentimentos e grandes esperanças não servem de comida para estômagos vazios. Mas aqui um alerta: a defesa da *apropriação* aqui não equivale a uma defesa da *propriedade privada* tal como se configurou historicamente. Estamos falando simplesmente de um outro lugar.

Parece-nos, pois, que *lógica do cuidado* e *lógica de ser* podem abertamente se entrecruzar dialeticamente, em mútuo remetimento. De um lado, o telos, o finalismo, o norte, o *em direção de*: é a lógica do cuidado. De outro lado, o jeito de realizar, os meios de prover, a concretização aberta: é a lógica de ser. De modo que podemos parafrasear Kant: *a lógica da apropriação sem a lógica do cuidado se torna cega; e a lógica do cuidado sem a lógica da apropriação se torna vazia*.

Será que já podemos parar depois de termos chegado até aqui, nessa abertura ambivalente que perpassa a totalidade humana, quer individual, quer geral? Será que está posta, mesmo que sinteticamente, a raiz antropológica da violência? Pensamos que sim! Pensamos que sim porque, segundo nos parece, formalmente, não conseguimos ir com a *palavra intencional*, com o *dito descritivo* hermenêutico (em *pertença* e *distanciamento*), mais *aquém* da abertura radical do ser humano. Dali para trás o *pensamento deverá pensar mais do que pensa* (LÉVINAS, 1971) como afectado pelo não-intencional. E será ainda a abertura que acompanhará este desdobramento. Também não significa afirmar que o divino, que a sacralidade originante não exista; ao contrário, queremos simplesmente dizer que se trata de um outro acesso, experienciado de um outro modo, de um outro modo *anterior* à demonstração. Podemos ir por um outro caminho, aquele que faremos com Lévinas, a partir da aproximação intersubjetiva, do traumatismo e da afecção moral na concretude da significância primeira do *face a face*. Tal caminho vai exigir uma nova descida *no* existente humano e a sua compreensão dentro da *responsabilidade* pelo Outro. Ali se revelará o modo de dar sentido real ao conatus real, a possibilidade aberta e real de estancar os movimentos da violência e de alavancar uma lógica de paz.

Por ora, navegando nas águas primeiras da abertura antropológica, não poderíamos dizer que *violência é o que fere ontologicamente*? Não é por isso que ela mata e faz sofrer? Não será por isso que ela compromete a continuidade da vida daquele que foi ferido? *Daqui de baixo, nesse fundo da humanidade*, dá para ver o peso da violência historicamente realizada. Daqui dá para ver o que é ferimento *do* homem contra *o* homem como ferimento antropológico; dá para ver como do varal do tempo dos homens pinga muito sangue!

Na verdade, de todo e qualquer existente humano que não é *feliz* – esse vocábulo quase sempre *incompleto de completude* – porque não consegue, em termos e em tempos reais, viver

um sentido de vida essencial, necessário e suficiente, pinga sangue. Inclusive dos ricos que, para manter e aumentar a riqueza, precisam reduzir suas cabeças, dimensões, pertenças, exigências da constitutividade humana. Ou será que todos os ricos são felizes e todos os pobres infelizes? Isso bem que mereceria uma outra aproximação hermenêutica em tom bem fenomenológico, de *voltar às coisas mesmas!*

Mas, considerando as águas antropológicas em que *todos* nos banhamos, isto é, considerando nossas *igualdades* de fundo, podemos aqui simplesmente afirmar que a riqueza é antropológicamente condenável em si mesma. Com efeito, se para alguns existentes humanos a lógica da apropriação vai muito além do essencial, necessário e suficiente *ao mesmo tempo* em que a muitos Outros ocorre a *falta* nestas três densidades, então a riqueza de alguns fere, é violência, e não há nada, absolutamente nada, que *enfim* possa efetivamente justificá-la, mesmo a sua legalização na história humana.

As águas antropológicas nos levam a pensar que é aqui no solo ontológico envolvido pelo metafísico – in-condição da constitutividade, do que é *dado* e do *como* é dado – que se enraíza o problema da Dignidade Humana. É a constituição ontológica *dada* do existente humano, essa igualdade, por um lado irretirável e, por outro, aberta em termos de realização, que torna *justa* toda *voz* que reclama o respeito à dignidade. É também aqui o território dos Direitos Humanos: eles são simplesmente a exigência constitutiva de fazer acontecer o preenchimento das precisões ontológicas que nos igualam; e por isso podem receber a qualificação de *universais*. Mas, lembremo-nos da *abertura*: a realização da *dignidade* e dos *direitos* permanecerá para sempre uma *tarefa* aberta. Quando o tempo histórico desmente essa realização, o próprio tempo pode sempre de novo presenciar e experienciar os levantes emancipatórios que tentam recuperar e atualizar os reclames ontológicos. A emancipação é a voz que diz o *ainda-não* do que é exigido ontologicamente de cada existente humano.

As águas antropológicas nos levam a pensar que, do ponto de vista *formal*, a violência é uma possibilidade ambivalente radical da condição humana. Ela se liga, *diretamente*, à in-condição de abertura radical de todo existente humano. Do ponto de vista *real*, os *ferimentos* dos existentes humanos contra os existentes humanos são sempre e serão sempre possíveis; se eles acontecem, eles são sempre crimes *da humanidade contra a humanidade*.

Parece-nos que agora é possível introduzir um *critério empírico*, capaz de nos ajudar a distinguir imediatamente o *que* é violência. Este critério pode ser o que Bauman levanta:

Provocar a fome ou causar a morte de uma única pessoa não é, não pode ser, “um preço que vale ser pago”, não importa quão “sensata” ou até nobre possa ser a causa pela qual se pague. Tampouco a humilhação ou a negação da dignidade humana pode ser esse preço. [...] *todos os outros valores só são*

*valores na medida em que sirvam à dignidade humana e promovam a sua causa. [...] E o sofrimento de uma única criança deprecia esse valor de forma tão radical e completa quanto o sofrimento de milhões (2004, p. 102-103).*

Tolstoi completa: “O homem que não pensa unicamente em seu bem, mas também no dos outros [...] só deve possuir o que lhe cabe para não obrigar outros homens a lhe pedirem uma parte do que possui” (TOLSTOI, apud MULLER, p. 149). Se não bastasse o sofrimento que cada um experimenta pelo simples fato de ter que ser – *a dureza de ser* –, ainda teremos que suportar *a dureza de ter que deixar de ser?*

## PRIMEIRAS CONCLUSÕES

Num mundo feito à imagem e semelhança do homem, num mundo no qual se encontra, se experimenta e se aumenta o *des-prezo* dos seres humanos pelos seres humanos – ao ponto de fazer morrer e deixar morrer existentes humanos aos milhões – precisamos *ainda*, como diz Lévinas, *do jeito grego*, isto é, de *argumentar*, para lembrar a nós mesmos as coisas simplesmente banais que nos dizem respeito. A *amnésia* de nós mesmos, acerca de nós mesmos, bem como os efeitos desse *esquecimento*, parece o que mais torna premente esse exercício argumentador de *anamnese*.

Nossos tempos são de *ferimento humano acentuado*. Se há um *progresso* deslumbrante em nossas formas hegemônicas de *conhecimento* e em nossa capacidade de forjar meios (tecnologia) de intervenção na totalidade – mundana, intersubjetiva, subjetiva, histórica... – parece-nos que, na mesma proporção, há um progresso de nossa capacidade de *destruição* da totalidade e, nela, de *auto-destruição mesma*, a cuja face real, sentida, experienciada, temida – e

mesmo assim exercida – temos dado o nome de violência. Queremos simplesmente dizer que, em concreto, *ordinariamente*, há gente sofrendo demais, o que é piorado porque *há gente demais sofrendo*. Há ferimento da vida, nas condições da vida, nas exigências da vida, nas possibilidades da vida, na abertura e pertença à vida. Concordamos com Paul Ricoeur: o que está presente em toda a violência é a morte, a intenção de matar; a violência *vislumbra a morte*, antecipa e realiza o que passa a *deixar de ser*; um *inter-esse de matar*.

Pensamos que não é correto opor violência à Razão, pelo menos se considerarmos o alto índice de racionalidade inscrito e exercitado nos processos de violência histórica. E a Razão da maioria dos filósofos também se mostrou curta e estreita para afrontar a racionalidade concretizada da violência. Perguntamos: achamos, por sorte ou acaso, que basta compreender *racionalmente* a vida humana para que ela se efetive segundo essas compreensões? O sonho Ocidental de uma Totalidade ordenada segundo a Mesmidade da Razão *Universal* Ocidental bem parece um círculo vicioso que *deu com os burros n'água da violência*, o que seria o seu antônimo *real*.

Uma proposta filosófica como a de Eric Weil<sup>101</sup>, por exemplo, por mais maravilhosa que seja do ponto de vista moral, do advento do homem moral, não consegue passar do conceito, do discurso, por mais sensato que seja. O maior problema dos filósofos é a carne, a vida vivida, o acontecimento fundo e prolongado da vida. Não é Weil que diz que *Enquanto natural, o homem é violento* ou que a violência é *a possibilidade efetivada em primeiro lugar?* (WEIL, 1969)<sup>102</sup> É certo que os interesses, desejos, paixões dos existentes *podem* se expandir *ad infinitum* e resultar em violência – o que a história mesma comprova –, mas atrelar *naturalmente* interesses com violência é desprezar a condição humana na qual se põe como exigência o esforço por ser. O que é que pode, em sua realização, lhe dar *sentido humano*?

Na carne do vivido, uma compreensão reduzida do *humano* resulta, na prática, em sangue na certa. Quanto de filosofia estreita há nos projetos históricos violentos realizados em nome da Razão? Será que a violência não estaria justificada num sistema dialético fechado do Espírito Absoluto, Razão no Tempo, como o de Hegel? Ou será que Heidegger esqueceu que *o homem é o pastor do Ser* e que seu apoio ao nazismo ajudou a pastorear o Holocausto? Ou será que um Sujeito humano é, *in concreto*, redutível ao solipsismo cartesiano, sem mundo, sem história, sem Outros? Ou mesmo Kant com a *autonomia*, ou mesmo o Primeiro Husserl, o da *Epoché* (redução)? Ou Sartre com seu *o inferno são os outros*? A maioria dos filósofos passa longe da Ontogênese e da Filogênese efetivas, vividas, do ser humano; eles tomam –

<sup>101</sup> WEIL, Eric. **Philosophie Morale**. Paris: Vrin, 1969.

<sup>102</sup> Ver também: WEIL, Eric. **Logique de la Philosophie**. Paris: Vrin, 1950. p. 69.

principalmente os modernos – os existentes como *já grandes*, individualizados, já capazes de *auto-determinação*, em nome da *auto-determinação*; eles *esquecem* certas condições antropológicas, certas pertenças, como aquelas que anotamos e que que logo reencontraremos em Lévinas.

Por mais que a violência seja grande, real e seja habitada e conduzida por racionalidades múltiplas que a *justificam*, o importante é que todos esses movimentos descendentes, ascendentes, laterais, circulares e mesmo arqueológicos de enraizamentos da violência não esgotam a nossa vida, eles nem dizem e nem são *a* nossa vida *significativa*; é certo que eles ferem e matam mesmo muitas vidas, no singular aos milhões; mas se ainda estamos vivos é porque outras forças, outras lógicas, outros élanos, outros discursos, outras práticas, outras formas de vida seguram a vida *humana* aqui, ali, acolá, onde ela der jeito de ser. Que a violência seja generalizada, que interesses de alguns se sobreponham às necessidades da maioria com lógicas legalizadas, que não há quem controle mundialmente esse devir violento, que a incerteza e a insegurança são as companheiras diárias dos existentes remetidos a Si mesmos, que há dissolução radical dos vínculos sociais e dos laços humanos com indiferença o suficientemente grande para permitir genocídios pós-modernos..., tudo isso é real, está na onda e na crista do tempo. E ainda assim não é o fim e ainda assim, em termos de possibilidades outras, não estamos simplesmente lançados – com Edgar Morin – no reino do improvável. Talvez seja necessário purificar o olhar para não ver somente o mais visível.

A *lógica do cuidado* ainda existe, mesmo que submersa, mesmo com muitos nomes; mesmo num império da violência, a violência jamais conseguirá a totalização a não ser por decreto de morte também de si mesma. A violência não é uma *fatalidade*, não provém de um *determinismo* de qualquer ordem, mesmo que se revista de *forças anônimas* como nos processos neoliberais atuais, não é *trans-histórica* nem *trans-humana*. Ela é da *nossa* realidade, no sentido de que adquire realidade por nós e, como tal, *ela é da medida dos existentes humanos, nem mais, nem menos*. E sendo nós mesmos dados sob a in-condição de abertura radical, a violência será sempre possível e também *reversível*.

Mesmo quando a violência parece cristalizar-se em *Instituições*, é preciso lembrar-se que, *stricto sensu*, as Instituições não existem. Certamente há prédios, leis, regulamentos onde *acreditamos* que as Instituições *moram*. Mas, quem as põe para existir, agir e provocar efeitos são seres humanos, existentes humanos com as lógicas que *os* habitam, *os* regem desde a interioridade e *os* fazem imprimir uma certa forma à realidade; sem existentes, as Instituições são cadáveres vazios e inomináveis. As Instituições desaparecem porque, obras humanas, são reversíveis. As Instituições operantes são perpassadas pela mesma ambivalência humana e,

como tal, as mesmas Instituições podem funcionar sob lógicas diametralmente opostas. A reversibilidade é filha da ambivalência e neta da abertura humana radical.

Do mesmo modo no que diz respeito à *Educação*. Ela mesma, a *posição* da *Educação* como uma necessidade humana, é sem sombra de dúvida a amostra mais contundente e nunca terminal da abertura constitutiva do ser humano. Nós nascemos nada prontos, nada fechados ou só *fechados* na abertura; temos de simplesmente *aprender* tudo e aprendemos, como, de imediato, a primeira mamada que até então nunca nos tinha ocorrido; e podemos aprender todo o essencial, necessário e suficiente de cuidado e podemos aprender a instrumentalizar o cuidado para aderências violentas. A história da *educação do homem* simplesmente se identifica com a história humana. *Déficit* educativo histórico equivale, abertamente, a *excesso*, com Rosto humano desfigurado, de violência acumulada. *Suficiência* provocativa de cuidado equivale, abertamente, a engendramento de *seres morais* que podem estancar em Si mesmos a hemorragia da violência sobre os Outros. Mas, nada é seguro; mesmo o existente *mais* moral – se é que pode haver *escala moral*; parece-nos melhor pronunciar *percurso de elevação* – permanecerá aberto à ambivalência e sempre *diante* da reversibilidade.

Há, concretamente, lógicas que fazem viver e há lógicas violentas, que matam. A *tarefa primeira* da *educação*, quer informal, quer formal – que sempre ocorre naquelas pertenças, naquelas relações, naquelas estruturas, naquelas exigências constitutivas que brevemente indicamos –, é *provocar* experiências, para escolher em forma de *sínteses existenciais* referenciais, ou *nós* latejantes de sentido do *humano*, do que *aumenta* a vida e *ajudar a discernir e a apreender*, para evitar o que *fere* e extingue a vida. Uma comunidade histórica que explicitamente *forma* seus membros para competirem Uns com os Outros, a levar vantagem sobre os Outros, a serem Uns *maiores* que os Outros, a que Uns tenham “justificadamente” mais que os Outros, que individualiza os esforços e os méritos passando *sob rasura* as relações e as pertenças... só poderia colher como resultado *encarnado* uma cultura de ferimento e, como tal, violenta. O problema todo – empírico e ao mesmo tempo matricial – está em duas palavras: entre Interesse e Moralidade.

Eis o *vetor educativo da lógica violenta Ocidental*: a *metáfora do Ocidente* são Os Jogos Olímpicos! Somos *educados* para sermos *selvagens* (“bárbaros”) de um outro modo. Nós nos acostumamos a achar a competição esteticamente bonita e moralmente adiaforética; nós nos acostumamos a achar normal que o Saber tenha precedência sobre a Bondade e até – pós-modernamente – podemos achar, consentir e contribuir para que – principalmente nos processos pedagógicos oficialmente estruturados e informalmente vividos – a bondade seja encarcerada como parente bem próximo da burrice. Mas, *Eles*, os jogos, são reversíveis por

conta da abertura antropológica mesma que um dia os fez nascer; só a vida, ela mesma quando cai de morte, não consegue ser reversível: a esperança de ressurreição é ainda e só para uma *outra* vida. Cuidar da vida, *hic e nunc*, é o que de *melhor* pode ser feito!

## **PARTE II**

### **À LÓGICA DO CUIDADO: HERMENÊUTICA E TRANSCENDÊNCIA**



## 5. A PROCURA

### 5.1 Caminhando por Dentro

[...] o homem possui em suas mãos o remédio para seus males e os remédios pré-existem aos males<sup>103</sup>

Há violência..., violência há! E muita! O “tumor na memória” está bem aí; às vezes mais inchado nos fins de semana ou nos feriados prolongados, às vezes aumentado em certos dias de trânsito nas cidades, às vezes mais fundo, mais alto e mais latejante nos aumentos de desemprego e da fome... Mas, ei-lo ali! E daí? E agora? Essas duas perguntas são, na verdade, duas respostas. Duas respostas diante do real, da vida. Na primeira, a indiferença pelos desdobramentos do mover-se da violência contra a vida, contra o mundo, num *que cada um morra por Si mesmo*: indiferença! Na segunda, uma afecção traumática, um despertar, um doer-se sob a inquietude, um não pode ser assim, um *mover-se afectado*: não-indiferença! Há violência! Nessa expressão há uma exclamação vinda de uma *pertença* a um mundo violento, uma afetação real por uma violência real. Nessa expressão há também uma constatação afectada vinda do pensamento que pensa mais do que pensa: a violência não pode ser a palavra última da vida em comum. “Mas quem ousa gritar?” (LÉVINAS, 1976a, p. 239-240)

Real é que as pessoas vivem e morrem. Quando elas estão bem, até discursam, poetizam, filosofam. Quando elas não dão conta, pedem ajuda; quando não há ninguém, cobram e até maldizem. Entre a vida e a morte, o sofrimento e a quietude: fazer sofrer, deixar morrer, fazer viver, antecipar-se aos sofrimentos dos outros; sentido ou sentidos abertos, realmente, peripécias do existente entre existentes. De fato,

A injustiça social e todas as formas de exploração não seriam mais que o eufemismo do assassinato. [...] Por toda parte se dissimulam guerra e assassinato, os assassinos se escondem em todas as pequenas esquinas, mata-se às escondidas. Não haveria diferença radical entre a paz e Auschwitz. [...] O mal ultrapassa a responsabilidade e não deixa nenhuma ponta intacta onde a razão pudesse se recolher (LÉVINAS, 1977, p. 174).<sup>104</sup>

<sup>103</sup> LÉVINAS, 1971, p. 56.

<sup>104</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Du Sacré au Saint**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

Nós somos habituados, sobretudo dentro da história da filosofia e no exercício da filosofia, a pensar a história como um processo harmonioso onde todos os problemas se resolvem, onde todos os conflitos, de algum modo, se apaziguam, onde, no universal, todas as contradições se conciliam: elas vão se conciliar! Nós abordamos a história já feita e não olhamos os gritos *soterrados* nem as lágrimas de dor; mesmo que nos cemitérios ou nas valas, a história os conciliou, a história os silenciou: santas resoluções da história! Mas a história, em vias de se fazer, *deste* aqui e *deste* agora, *desde* aqui e agora, é... a existência de problemas insolúveis – insolúveis em Si – e deixados à violência, não somente por causa de nossas paixões, de nossas impaciências e de nossa preguiça, mas por causa da antinomia que dormita neles. Mas a violência, ela mesma, não os resolve, ela os dissimula. Abafados pela violência eles retornam, depois do sangue e das lágrimas, sob a forma de outros problemas insolúveis.

Certamente, não há

Nenhuma dúvida sobre a violência contemporânea. Ela não é somente barbárie. Ela pretende desatar as sábias confusões de crises espirituais. Ela surge como raiz de equações interiores. Ela se propõe como via de salvação, como uma cura de almas. Os intelectuais têm vergonha de sua própria condição, como de uma impotência, como de uma decrepitude (1976a, p. 218).

Confusões de crises espirituais em cujo miolo estão pensamentos violentos engendrados pelos pensamentos raciocinantes em *equações interiores*; depois disso, como poderia haver ainda lugar para a piedade? De onde viriam a força e o *moto* para pôr a violência em fracasso? São muitas e tantas as maneiras de ser que comportam uma forma de esmagar Outrem!

Se uma verdadeira cultura não se pode resumir, pois ela reside no esforço que a cultiva, é bem verdade também que as pessoas, as comunidades, as culturas têm necessidade de Sentido, de verdades que fazem viver. Sem essas, o tom e o teor da vida mostram-se como dura realidade a forjar, quando não como o suceder-se esvaziado do golpe no vazio onde queimam os panos já escurecidos da esperança. É então quando “[...] enfadar-se de tudo e de todos é abdicar da existência” (LÉVINAS, 1998a, p. 25) – recusa de existir – ou, se ainda se puder falar de liberdade, não estaremos muito longe de “[...] uma liberdade de paralítico” (LÉVINAS, 1971, p. 269). Em nossa cultura ocidental,

[...] o verdadeiro problema não consiste tanto em rechaçar a violência quanto em perguntar-nos por uma luta contra a violência que, sem enfraquecer na não-resistência ao mal, possa evitar a instituição da violência a partir desta mesma luta. Acaso a guerra à guerra não perpetua o que está chamada a fazer desaparecer, para consagrar dentro da boa consciência a guerra e suas virtudes viris? (LÉVINAS, 1999, p. 257)<sup>105</sup>

É o problema da humanidade em nós.

<sup>105</sup> Ver também: LÉVINAS, 1976a, p. 239- 240.

Nós vivemos como se não morrêssemos, como se não viéssemos a padecer..., como se só tivéssemos que ser para nós mesmos (*conatus*); nós vivemos eminentemente, inquestionavelmente, *para nós* como se a violência, qual fantasma dos dias e das noites, apenas rondasse a existência, mas que não deveria atrapalhar o meu *conatus*. Nós vivemos numa guerra logicamente justificada de todos contra todos e não vemos que tudo se aninha no *conatus* em suas exigências internas, *conatus* elevado – abertamente, paradoxalmente e sem justificação funda e suficiente – a *sentido da vida*. Quem puder dormir e acordar feliz com seu *conatus* dorme e acorda. Quem está infeliz com seu *conatus* às vezes morre antes de dormir e às vezes acorda morto. Suspiramos por mundos melhores, desde que não seja preciso mudar este. Esperamos felicidades que provavelmente não podem caber em nós mesmos, por conta do tipo de espaço que somos. Miramos a existência pelo Mim, qual síndrome do umbigo do tudo para mim. Eu para mim do começo ao fim; e tudo o que vai pelo meio é para o meu fim: Eu caçador de mim!

O nosso mundo moderno, pós-moderno, liquidamente moderno ou tardiamente moderno – o que importa tanto no conceito ou o conceito do nosso tempo histórico existencialmente vivido? – o *nosso* mundo “[...] é, antes de tudo, uma ordem – ou uma desordem” (LÉVINAS, 1976a, p. 266). E essa desordem pode até ter conceito, mas ele normalmente esconde a hipocrisia do não compromisso das elites de todos os tipos – inclusive e sobretudo das elites intelectuais – com a primeira sinceridade da existência humana que é: comemos porque estamos com fome! Todos os tipos de discursos – científico, filosófico, estético, teológico... – serão sempre hipóstases e desvios ideologicamente especulativos enquanto não se baterem de frente, *primeiramente* e de vez com o problema da fome, fome no mundo, fome de existentes humanos, aos milhões, aos bilhões. Santo progresso! Cego progresso: progresso com desgraça humana! Imediata hipocrisia lógica, logicamente hipócrita! Em todo caso, não se precisa nada menos para o pouco de humanidade que adorna a terra!

A relação diante dos Outros existentes sempre ou é de não-indiferença ou é de violência; se for de violência, compromete seriamente o ser; se for de acolhimento, dá chance ao ser de ser. Se ainda vamos *sendo*<sup>106</sup> é porque um pouco de sopro de humanidade ainda segura os existentes que são e o mundo. Mas isso não é o prato dos dias e das noites; nossas hipocrisias e, mais, a boa consciência da hipocrisia é o que domina a terra. E, então, vende-se facilmente um pobre por um par de sandálias, como se as coisas e o mundo pudessem se

---

<sup>106</sup> Ver: PINEL, Hiran. **Educação Especial & Clínica-ká**. São Paulo: Clube de Autores, 2010.

equiparar a um ser sem traços humanos. “Vós estais também dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 134). E a violência que se move em múltiplos movimentos ela..., ela nos pega e nos prega nela mesma. Ainda assim, o mundo permanece confortável para os fortes. Um prego se retira; um machucado não, ele precisa de cuidados. Os fortes conseguem arrancar os pregos que os machucam? Eles arrancam o temor da violência que os penetra? Compreender o sofrimento, justificar o sofrimento – principalmente dos outros – não é ultrapassá-lo, não é resolvê-lo, não é aliviá-lo; é ainda estar *bem longe da vida em suas precisões*: é hipocrisia, é imoralidade. De fato, o que temos hegemonicamente, pelo menos, é

[...] uma civilização que protege a inocência subjetiva e perdoa a culpabilidade objetiva e todos os desmentidos que os atos infligem às intenções. [...] Civilização da lei, certamente, mas civilização política, hipócrita em sua justiça e onde ronda, com um direito inegável, o vingador do sangue (LÉVINAS, 1982c, p. 70).

Ser chamado como “Seu hipócrita!”: isso *pode* doer como um traumatismo!

O *convívio pacífico com a violência* que se abate sobre os Outros, com a violência que infligimos para os Outros suportar, a aceitação resignada da violência que também nos envolve, numa palavra, a indiferença hipócrita serenada a partir de fora e a partir de dentro é a pura expressão de uma *crise da interioridade*, ou de um esvaziamento da interioridade humana, interioridade que se faz capaz de *laissez-faire, laissez-passer* como *o mais normal do mundo*. Uma interioridade de um existente humano que parou de se questionar, que não se põe em questão por nada deste mundo, nem pelo mundo todo. De fato, pôr-se questões do tipo “Meu ‘no mundo’ ou meu ‘lugar ao sol’, meu em mim, não têm sido usurpação dos lugares que são para o outro homem já por mim oprimido ou esfomeado?” (PASCAL, apud LÉVINAS, 1998b, p. 62). Isso é um perigo.

Ora, isso é perigoso porque pode trazer um temor e um tremor – que de repente me podem vir – por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar de violência, cumplicidade nos sofrimentos dos Outros e assassinato. Pode ser perigoso, porque pode se revelar a mim que “Minha morte, sempre prematura, põe em fracasso o ser que enquanto ser persevera no ser” (LÉVINAS, 1998b, p. 262). Mas o pressentimento desses perigos tem sido logo desfeito por uma re-entrada na *alma isolada* e não chega a se tornar um escândalo que possa abalar a boa consciência de ser, nem a moral fundada sobre o meu direito inalienável do *conatus*. Olhos gigantes e ouvidos moucos: olhos dilacerados de tanto ver coisas, movimentos, fenômenos no espaço e no tempo, bem ao estilo kantiano. O mouco dos ouvidos vem da surdez da alma e não do excesso de cera!

Quando tudo vai bem, não é preciso filosofar, só viver e viver intensamente. O discurso filosófico é uma exigência segunda quando a vida cotidiana não realiza o sentido. Mas filosofar pode significar atitude re-flexiva e discurso de *distanciamento* frente à vida e frente ao mundo *do jeito que ele vai* sem que sejam postas e ex-postas as verdadeiras matrizes da violência ou da ausência de sentido suficiente; a ideologia, os *arrières-mondes*<sup>107</sup> não necessariamente são penetrados, desmontados e assumidos. Na filosofia do Ocidente, majoritariamente, há uma apologia do *conatus* calcado sobre uma liberdade individual inquestionável, como se toda realidade só pudesse vir se dizer ou ser dita nos moldes pré-figurados da *minha* luta pela vida. Já o dissemos, Filosofia e violência, justo a filosofia que nasceu para arranjar o mundo segundo a Razão!

A filosofia tem medo do escuro; ela quereria ser como Gyges: ver sem ser visto, conhecer sem se envolver. Ela tem tentado ser assim. Ela gostaria de ter a lanterna de Diógenes para *aumentar a luz do seu dia*; mas não consegue. Como não tem, então, *o real é só o que há na luz*, na luz do ver, na luz que temos.

A filosofia tem medo do “drama”; mas a vida, a intriga entre os existentes – que envolve sempre, de algum modo, a ética – é perpassada pelo drama das existências nos existentes. Não se trata aqui de “melodrama” – pelo menos não fundamentalmente. A filosofia tem medo do drama porque não dá para equacionar a dor, a exasperação, a esperança, a entrega, a não-identificação no conceito. A dor não é uma ideia e “ela não fica quieta” dentro da “caixa do conceito”. A dor é de *outra ordem*; o analgésico para a dor não é o conceito ou a compreensão da dor; ele vem do acolhimento, do *tratamento humano* da dor e não do pensamento da dor. A dor é na carne, nos ossos, no sangue da alma inteira. Seria possível sofrer pela metade? Seria possível pendurar o dente dolorido atrás da porta para o sono nos receber? Quanta falta de *encarnação* na hora de tecer o dito sobre a vida humana!

O suicídio e a doação radical de Si a Outrem só se encontram no desfecho, no desfecho de dois caminhos diametralmente opostos: um, da máxima extenuação de Si por Si e *para Si*; o outro, no máximo despojamento e deposição do em Si e do *para Si*. O apogeu: em um, “a máxima ausência de sentido” que culmina como auto-anulação de Si por Si mesmo; no outro, a máxima realização do sentido de que é capaz um ser *humano*, no *para-o-Outro*, a suprema autonomia moral de um sentido para além da minha morte. A filosofia tem medo do suicídio: ele é ocasião de morte. E o suicídio, ele mesmo e a morte que ele traz também não

---

<sup>107</sup> Os mundos de trás.

cabem na caixa do conceito. Para começar a “entender o suicídio” seria preciso voltar para bem antes da máxima liberal *prática*: “cada um que se dane por sua própria conta”!

Há dentro da filosofia diferença entre “meditação” e “pensamento”. A diferença elementar é que o segundo só pensa, debruça-se *sobre*, quer envolver o conteúdo e conhecer; já a primeira, ela envolve todas as faculdades humanas: do baixo do corpo ao alto do mesmo em sua diferença diária *para Si* e em Si mesmo, do baixo “oculto” do psiquismo ao píncaro do Ego. A meditação de um sujeito faz tremer, latejar e vibrar toda a subjetividade, mesmo o que nela ainda não pode ser assumido. A meditação é o *tempo do todo de cada Um*: cada “item” da existência do existente pode “dizer *onde vive*”. A meditação filosófica, se ela se quer deverasmente próxima do Sentido, se ela quer ser um “à procura do sentido”, se ela quer ser um tempo diacrônico, permanente, de aproximação do *humano*, ela não pode excluir de Si a morte, o sofrimento inútil, ou seja, toda forma de violência que a história por vezes dormita e por vezes põe a nu.

A meditação filosófica implica exasperação, é o segundo tempo do traumatismo diante do que fende e ofende o *humano*. Fora disso, filosofar é só pensamento, pensamento desencarnado, visão pura, visão distanciada da “Subjetividade do homem de carne e sangue [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 217). O Ocidente é discurso do *conatus*; mas, “só de *conatus* vive o homem”? Filosofia, meditação sob afecção da procura do *humano* nas precisões de *todos* os existentes, filosofia como à procura da justiça e como procura das condições essenciais, necessárias e suficientes da justiça; filosofia como percurso ao mesmo tempo discursivo e engajado da paz. Filosofia, mais *escuta* do que visão, porque os gritos de dor e de morte também fazem parte da realidade a *justi-ficar*. Fora disso, o sentido do sem-sentido da filosofia, porque “Não se resgata o sofrimento. Como a felicidade da humanidade não justifica a infelicidade do indivíduo, a retribuição no futuro não esgota as penas do presente. Não há justiça que possa repará-las” (LÉVINAS, 1998a, p. 109).

E o filósofo? O filósofo é um peregrino do sentido: o sentido aparece em quem o vive e sempre está além do “já”. Não se trata de “costurar” o sentido, mas de vivê-lo como se “Eu e o sentido vamos sendo um”. O filósofo, aquele que se ocupa com *a justiça como a verdade da paz*, aquele que *corre por dentro* do sentido verdadeiro porque justo, o filósofo pensa e medita, mas medita mais do que pensa que medita. Daí a questão:

Mas é urgente pensar? Questões vitais nos assaltam: nosso pão cotidiano e aquele de nossos semelhantes; a destruição que ameaça o mundo, nosso país, nossas famílias. Questões respeitáveis, mas às quais o instinto de conservação não conseguiria servir de justificativa. O que falta preservar para além de nossas existências privadas? Quais são as razões de ser? (LÉVINAS, 1976a, p. 73).

O *padecimento* de uma afecção sob a modalidade da inquietude: ele é o irmão mais novo do latejamento. A filosofia é uma vigília do *humano*.

Essas linhas iniciais que abrem esta Parte são elas mesmas escritas sob afecção do sentido, da procura do sentido, segundo um “nó existencial de sentido” real e simples: “[...] em nossas viagens levamo-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a, p. 106). Levantar-se de noite, na insônia, por conta do desassossego que a violência de perto e de longe traz; inquietar-se pelo que acontece de malefício com os Outros, olhar para sua cama confortável e não ter coragem de dormir nela; sentir-se incomodado com seu guarda-roupa e a quentura que ali sobra em tempos de frio; desaproveitar com calafrio *o resto de comida* que vai para o lixo; entrar em desacordo consigo mesmo diante de uma despensa recheada de provisões, de alimento; assistir a um noticiário e tremer de horror diante do pai que mata a filha mais nova; estudar a história da humanidade e não conseguir conter as lágrimas diante de tantos sacrifícios de existentes humanos como se ali nós também estivéramos, como se “essa história” também fosse nossa. Afecções e mais afecções, traumatismos incuráveis “sem sair de casa” e pedindo para *re-entrar no interior*, para *fazer ouvir uma voz*, com “a alma toda inteira” (LÉVINAS, 1996) onde se implica o conjunto de nossas forças como quando alguém morre – morre todo – e, então, não ter *vergonha de sobreviver*.

“Um mundo sem recurso é desesperado” (LÉVINAS, 1988, p. 191). Nós temos o direito de ser desesperados ou mesmo pessimistas? Nós procuramos aqui não uma alternativa à violência vista e escutada pela alma inteira na Primeira Parte. Porque, a levar a sério o que escrevemos, a capacidade de deixar morrer os Outros antes da sua hora, de marcar a hora para os outros morrerem, de simplesmente e banalmente matar, esta capacidade é simplesmente inextirpável. Com efeito, se a raiz mais funda da possibilidade da violência é o próprio homem em sua in-condição mais funda de *abertura*, quem poderá estancar a violência, impedir de vez que ela se realize? Será a Lei e suas punições? Será o Estado e seu monopólio da violência? Ou, como na epígrafe acima, “[...] o homem possui em suas mãos o remédio para seus males e os remédios pré-existem aos males” (LÉVINAS, 1971, p. 156)?

Como também dissemos na Primeira Parte, o homem não é “naturalmente violento”; não há um determinismo ontológico com a força do “necessariamente será”. Nós já indicamos que “o cuidado do Outro” é tão antigo, ou mais antigo, ou a condição para a realização do “esforço por ser” que, a seu tempo, pode negar o cuidado pela violência. Nós não buscamos uma alternativa à violência porque ela simplesmente não existe: até o mais santo dos santos no mundo sabe que pode decair! Nossa procura é por aquilo que em cada existente humano possa dar o sentido humano ao *conatus* em cada existente humano e, então, diminuir

significativamente, senão estancar o fluxo da violência. Numa palavra, *se a violência pode ser transcendida e evitada, é por aquilo que está, ou pode estar, para alguém dela e naquele em quem e por quem ela pode se realizar e deixar de se realizar.*

A nossa procura nesta Segunda Parte é pelo *fio do Sentido, o sentido do humano*, que abre o Sujeito ao *dever da moralidade* que funda o *dever da justiça*. E, de modo genérico, podemos já dizê-lo de novo, porque o *fio* está dentro do título “Lógica do Cuidado”: é só começar a arqueologia do cuidado em Si mesmo que já se passará a sua transcendência como inteligibilidade outra. Mas é possível uma arqueologia do cuidado sem a “experienciação de cuidar”? Nesta procura, esperamos encontrar o *nó górdio*, que nos ata à violência, e a possibilidade de desamarrá-lo. Mas será que pode um Eu desamarrar esse nó para todos ou somente dizer o caminho? Nossa procura não é segundo os moldes de uma “viagem a passeio”, mas como uma *peregrinação* onde as paisagens contam pouco; o que mais conta na peregrinação é que *o percurso é o caminho que acontece naquele que caminha enquanto leva a Si mesmo.*

Nós temos um grande companheiro de peregrinação, o grande – possivelmente o maior – peregrino da ética do século XX: Emmanuel Lévinas<sup>108</sup>. A nossa peregrinação é um caminhar por dentro da obra de Lévinas a partir da afecção do humano pelo fio do sentido, afecção que é a nossa procura; e, desde esta afecção, uma tradução com Lévinas, mantendo-nos na proximidade do seu *dito*. Mas não é uma tradução de segundo grau, e sim uma “tradução dentro do grau”. E a nossa escritura é, na verdade, uma *peregrinação segunda*, porque a primeira foi a leitura, a escuta e a meditação de nós mesmos na obra de Lévinas

---

<sup>108</sup> Eis uma breve *Biografia Intelectual* de Lévinas dita por ele mesmo, sob o título de ‘Signature’: “A Bíblia hebraica desde a mais jovem idade na Lituânia, Pouchkine e Tolstoi, a revolução russa de 1917 vivida com onze anos na Ucrânia. Desde 1923, na Universidade de Estrasburgo, onde ensinava então Charles Blondel, Halbwachs, Carteron e, mais tarde, Guérault. Amizade de Maurice Blanchot [...]. Estada em Friburgo em 1928-1929 e aprendizado da fenomenologia começada um ano mais cedo com Jean Hering. Na Sourbonne, Leon Brunschvicg. A vanguarda filosófica em Gabriel Marcel. O refinamento intelectual – e anti-intelectualismo – de Jean Wahl e sua generosa amizade reencontrada depois de um longo cativo na Alemanha; conferências regulares desde 1947 no Colégio Filosófico que Jean Wahl havia fundado e que ele animava. Direção da centenária Escola Normal Israelita Oriental, formando mestres de francês para as escolas da Aliança Israelita Universal do Baixo Mediterrâneo. Em comunhão cotidiana com o doutor Henri Nerson, frequência de M. Chouchani, mestre prestigioso – e impiedoso – de exegese e de Talmud. Conferências anuais, desde 1957, sobre os textos talmúdicos, nos colóquios dos Intelectuais Judeus da França. Tese de Doutorado em Letras em 1961. Professorado na Universidade de Poitiers, desde 1967, na Universidade de Paris-Nanterre e, desde 1973, na Paris-Sourbonne. Este inventário disparatado é uma biografia” (1976a, p. 405-406). Certamente se pode acrescentar a esta biografia outras influências decisivas e *positivas*. É o caso de Franz Rosenzweig, “[...] muito frequentemente presente neste livro para ser citado”, (Prefácio a *Totalité et Infini*, p. 14). E ainda há outras, nomeadas pelo mesmo Lévinas na primeira página do Prefácio da Edição Alemã da mesma obra: Martin Buber, Gabriel Marcel e Henri Bergson.



segundo o nó existencial de sentido: “O que se inscreve nas almas primeiro se escreve nos livros” (1991a, p. 119).

Na Primeira Parte já fizemos uma primeira aproximação hermenêutica à obra lévinasiana; lá, a escuta se realizou sob o viés de sua Crítica ao Ocidente, à insuficiência das bases do *humanismo* ocidental para *segurar o humano*. Aqui a descida é mais grave, a escuta é mais funda, porque aqui, sim, precisaremos *nos* levar juntos, com a alma inteira. Certamente que a filosofia de Lévinas, sua Metafísica como Ética, pode ser lida de fora, sem afecção, porque seu *dito* preenche o rigor que os filósofos ocidentais exigem; mas talvez ali, nessa leitura, fique de fora justamente “o *melhor* de Lévinas”: seu chamamento, sua *pro*-vocação e sua interpelação. Ler a obra de Lévinas não traz consigo, necessariamente, para quem lê, o deixar de preparar a morte de alguém para sobreviver. Mas há uma atitude preliminar que sempre precisa estar presente: para ler e levar a sério a obra, é preciso desarmar-se, proceder a uma *katarsis* como purificação dos ouvidos e como o segurar nas mãos os próprios preconceitos; isso não significa concordar com tudo o que Lévinas diz e propõe: a filosofia será sempre um dizer, um desdizer e um re-dizer.

A obra de Lévinas é inseparável, como veremos, de sua história, do movimento interno de sua vida, na qual se distende sua própria procura – existencial, de carne e sangue – do sentido, do *sentido do humano*. Noventa anos de existência percorrida e proferida, cerca de trinta obras assinadas em mais de sessenta anos de meditação filosófica: uma alma inteira, na distensão de um tempo diacronicamente vivido sob a inquietude, para *revelar*, depois de tanta filosofia enquanto “amor pela sabedoria” (da Verdade), a sabedoria do Bem como “sabedoria do amor a serviço do amor”.

Não vamos seguir aqui o modo de Ulpiano Vasquez Moro (1982)<sup>109</sup> com seu traçado dos problemas e dos períodos a partir de onde articula *O Discurso sobre Deus na Obra de E. Lévinas*; nem a periodização diferenciada de Jacques Roland<sup>110</sup> no prefácio à *Éthique comme Philosophie Première* (LÉVINAS, 1998c). Também não vamos seguir o dito de Chalier (1993) articulando os grandes temas de Lévinas: isso já está feito e bem dito. E ainda, não vamos dar ênfase à crítica ao pensamento lévinasiano, porque isto Vazquez Moro (1982) e

<sup>109</sup> VAZQUEZ MORO, Ulpiano. **El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas**. Madrid: UPCM, 1982.

<sup>110</sup> Jacques Roland indica quatro períodos no caminho de Lévinas. 1º. Do primeiro ensaio sobre a evasão (1935) aos escritos imediatos após a guerra (*Da existência ao existente e O Tempo e o Outro*, que significam o primeiro afastamento de Heidegger). 2º. Vai até Totalidade e Infinito (1961), onde já aparece a centralidade do *Outro* homem. 3º. Em 1974 com *De Outro Modo que Ser*, a partir das objeções de J. Derrida (*Violência e Metafísica e A Escritura e a Diferença*), pensamento que amadurece. 4º. Do final dos anos 70, pensamento maduro e retomado.

outros já elencaram nas linhas mestras<sup>111</sup>. Repetimos: nosso caso é o de seguir o fio do sentido, o *sentido do humano*, certamente aproveitando o que já foi dito por outros caminhos, por aqueles que falaram sobre Lévinas, por aqueles que margearam um tema, por aqueles que voltam a Lévinas para colher *ensinamento*. A aproximação hermenêutica aqui é mais que intencional: é *entrada*, é *visitação*, é *saída*, num movimento contínuo em que *pertença* e *distanciamento* são os dois pés da peregrinação que vai acompanhar Lévinas até “as fronteiras da filosofia”, na direção dos “horizontes insuspeitos” de onde Lévinas vem dizer e se dizer e voltar ao *dito* filosófico. Além do mais, como já insinuamos, a escritura de uma escuta com a alma inteira de uma obra de um homem como Lévinas, a escritura será sempre segunda por relação à afecção. Não é este o tempo do *dito* de Lévinas? De um modo mais simples: debaixo de nossas palavras estará o *Dizer* de nossa *Pertença*; no *Dito* das palavras, o nosso *distanciamento*. A afecção não se torna dito; ela *se diz* na maneira *como* vivemos a vida. Podemos dizer como vivemos a vida; mas a afecção que move a alma inteira, ela permanecerá debaixo das palavras. Levar-se junto: temeridade! Ex-posição!

Começar? Começar por providenciar chinelos para que os Outros não machuquem seus pés; no limite, dar os próprios chinelos e mesmo assim ser contente, não porque sente dor (masoquismo), mas porque o Outro não sofre!

## 5.2 Em Três Meditações Éticas

Para todo aquele que se põe à tarefa de ler a obra de Lévinas, logo de início esbarra numa dificuldade: a dificuldade de *localização* da obra. Com efeito, em qual vertente de

---

<sup>111</sup> Vazquez Moro destaca três grandes áreas de onde vieram as críticas à obra lévinasiana. Em primeiro lugar, as críticas filosóficas em geral, com destaque para J. Derrida, M. Blanchot e G. Bataille, em que o tom da crítica se liga principalmente à natureza do discurso de Lévinas, ou seja, até onde é discurso filosófico; o que aparece, no andar das críticas, é que não há consenso quanto às críticas, ou seja, muitas delas simplesmente se opõem. Em segundo lugar, as críticas que tendem a interpretar a obra lévinasiana como teologia ou contra a teologia, ou ainda insuficientemente teológica, como é o caso de J. Delhomme, J. de Greef, Y. Labbé, ou ainda a incorporação e “superação” da obra lévinasiana na Filosofia da Libertação de E. Dussel e J. C. Scannone; de novo muitas das críticas, tomadas umas diante das outras, permanecem abertas ou inconclusas. Em terceiro lugar, as críticas em torno da ética tal como Lévinas a concebe e a põe, como é o caso de J. Derrida, J. de Greef, E. Féron, M. Dufrenne, A. Dondeyne, E. Schillebeekx e Paul Ricoeur; ali também muitas das críticas postas se contradizem e permanecem pendentes. Vazquez Moro não deixa de assinalar as diferenças maiores, mas também os pontos decisivos da proximidade entre o pensamento Ricoeuriano e o pensamento de Lévinas. Ver também em *A l'Heure des Nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988, p. 211ss.

pensamento a obra “se encaixa”? E a dificuldade logo se bifurca: trata-se de Filosofia ou de Religião? Mais de uma ou mais de outra? Trata-se das duas? Essa dificuldade se põe pelo fato de que Lévinas (1982c) tanto escreve obras estritamente filosóficas quanto obras que interpretam os textos do Antigo Testamento e do Talmud<sup>112</sup>.

Do ponto de vista do conteúdo, das temáticas maiores e do método utilizado, as dificuldades só vão aumentando. Será uma filosofia da Subjetividade ou uma Filosofia da Alteridade? Será uma Filosofia da Justiça ou uma Filosofia Política? Será uma Filosofia da História ou uma Metafísica? Será uma Fenomenologia da Intersubjetividade? As alternativas podem ser simplesmente muitas! Para Lévinas, isso é um problema menor; para ele, sua obra é uma afirmação da *Ética como Filosofia Primeira*. Mas, e os escritos Talmúdicos? Efetivamente eles operam indiretamente na obra filosófica: é que eles operam na vida de Lévinas, fazem parte continuada da ligação de Lévinas às experiências pré-filosóficas de onde nasce toda filosofia.

Trata-se de “intimismo”? Sim, se por isso entendemos a intimidade última, o secreto do sujeito como subjetividade, o *para-o-Outro* da responsabilidade; não, se por isso entendemos “a conversa da alma com ela mesma”, para ela mesma num solipsismo onde *ninguém* pode entrar. Não se trata de psicologismo – em *Totalidade e Infinito* Lévinas ainda faz uso de uma linguagem ontológica para não parecer psicologismo. Nem de romantismo – porque se trata da “dura disciplina” da alma e da “renúncia à prioridade do *conatus*” em Si mesmo. Nem de Teologia – porque o aproximar-se de Deus só poderia se dar pela proximidade do próximo, numa *moral terrestre*, além do que a teologia tem sido permanentemente uma onto-teologia. Nem de utopismo – porque não se trata de uma projeção ilusória do *humano*, mas da afirmação e da dilatação de um *lugar* ainda não hegemônico, mas que desde muito e ainda *segura* a humanidade aqui e agora.

Trata-se de fenomenologia? Só em parte, pois, como veremos, a experiencição moral, sua intensidade, sua reivindicação do Eu, a experiencição do dar de Si, a gratuidade, o desinteressamento no Si não cabem no *noema* da *noese* da consciência intencional e se traduzem – mais do que com palavras – com o “eis-me aqui”, todo aqui. Isto se dá antes do conhecimento, isto é vida moral, afecção heterônoma permanente; pode-se dizer em termos

---

<sup>112</sup> Eis uma primeira definição lévinasiana do Talmud: “Talmud é a versão escrita das lições e dos discursos dos doutores rabinos que ensinavam na Palestina e na Babilônia nos séculos que precederam e seguiram ao começo de nossa era, doutores que continuavam provavelmente antigas tradições. Encontram-se aí os problemas da moral, do direito e da lei cerimonial do judaísmo tratados com uma atenção muito viva e adequados às situações particulares da ação, embora o cuidado dos princípios não esteja ausente desta aparente casuística e que os apólogos e as parábolas resgatem também as implicações filosóficas da visão judaica da Escritura” (1982c, p. 21).

éticos, mas só pode dizer *aquela* que “está no caminho” de viver a moral e, distanciando-se reflexivamente, pode partilhar o vivido, inclusive, e mesmo sobretudo, filosoficamente.

Eu sustento que meu método é em tudo uma “análise intencional” e que a linguagem ética me parece a mais próxima da linguagem adequada e que, para mim, a ética não é em tudo uma camada que vem recobrir a ontologia, mas isto que é, de alguma maneira, mais ontológico que a ontologia, uma ênfase da ontologia. [...] É um transcendentalismo que começa pela ética (a ética antes da ontologia e mais *sublime*) (LÉVINAS, 1998b, p. 143).

Discurso como partilha. O discurso de Lévinas é uma partilha, usando o que há de disponível na filosofia ocidental, do que ele e tantos viveram e vivem. Sem entrar na procura de viver a moral, não há como falar do seu movimento, pois ela muitas vezes – geralmente – não se vê. Não seria ela o secreto da Subjetividade?

As dificuldades começam a diminuir quando entendemos que Lévinas é como “um rio que se move pelo meio, captura pelas margens, mas as irriga e nutre”. Quando o rio se inclina à direita, captura e irriga mais naquela margem; quando se inclina e curva à esquerda, é dali que ele mais se alimenta e irriga. Isto significa: em Lévinas temos *duas pertenças, dois distanciamentos*. Notemos que aqui não há *conjunção* e, por isto, não se trata de quatro termos. Duas *pertenças*: *pertença* ao Horizonte Bíblico e *pertença* à Civilização Ocidental. Dois *distanciamentos*: *distanciamento* da Civilização Ocidental *pela pertença* ao Mundo Bíblico; *distanciamento* do Mundo Bíblico *pela pertença* à Civilização Ocidental. Mas as duas *pertenças* ou os dois *distanciamento* não se equiparam e nem se exercem simultaneamente. A *pertença* ao mundo bíblico tanto é primeira cronologicamente quanto em significância na vida e na obra de Lévinas. A fonte do “rio do Sentido” é bíblica, vem de “Israel”: o rio desce da “montanha sagrada” de onde procede o Decálogo com todas as suas interpelações para o homem, e suas águas de sentido escorrem e se derramam no mundo e no tempo e encontram “Atenas”. De Israel, um sentido do *humano* do qual Lévinas tentará mostrar a *universalidade* em toda a sua obra *mediado* por Atenas; de Atenas, o Ser, “a busca da verdade”, a prioridade do saber pelo qual Lévinas tentará traduzir *o sentido do humano* que desce de Israel. Como diz Lévinas (1976a, p. 374): “O filósofo e o fiel são chamados a se compreender” e “Eu sou por herança grego” (1995, p. 179). A herança grega não está no começo, mas tudo deve poder ser *traduzido* em grego.

Na Bíblia, Lévinas se encontra com o burilamento multimilenar de uma espiritualidade, do Sentido, do *Humano*, com as peripécias radicais de um povo às voltas com o problema do Sentido e em constante *re-acerto* das *premissas* da trama de uma vida *humana*. É neste sentido que, para Lévinas, “[...] todo pensamento filosófico repousa sobre experiências pré-filosóficas” (1988, p. 205).

Em termos concretos, bebendo e nutrindo-se da seiva do sentido *humano* que corre nas veias da alma inteira judaica, voltando às fontes dos chamamentos e dos comandamentos do Antigo Testamento e do Talmud, Lévinas ouve o murmúrio de um jorro de água limpa do sentido do *humano* para um mar de violência, como se um grande rio, provado em duração e profundidade por longo tempo, pudesse vir limpar a água do mar. Para dentro do judaísmo, crítica pela volta às fontes e provocação de uma renovação do *modus vivendi*: renovação sem assimilação ao Ocidente e a outras culturas. Para fora, no Ocidente, crítica e pro-vocação, um sentido de paz que vem de além das fronteiras. A verdade do Ocidente – compreensão do mundo – certamente faz parte das condições essenciais, necessárias e suficientes da permanência do homem no mundo; mas ela, nos moldes ocidentais, não é suficiente para segurar o *humano*. Excetuando-se Platão, o Bem andou a reboque no Ocidente. E o Bem tem a ver com o fato de que somos muitos, uma multiplicidade no mundo: sua face *real* é a justiça. Conhecimento já temos muito e ele é necessário; justiça é que temos de menos. E para Lévinas, a obra da justiça é o *sentido* do conhecimento, da verdade.

Neste sentido, aparece que Lévinas já experienciou onde fica “Jerusalém”, o Sentido. Trata-se, num primeiro movimento, de ir até lá com a Grécia. Para ir com a Grécia é preciso ter vivido entre os gregos e experienciado da seiva de sua vida. Como aproximar sem reduzir duas tradições, duas inteligibilidades, dois sentidos do *humano*? Mostrando o que é primeiro e o que é derivado. E há um segundo movimento:

Há idéias que possuem seu sentido original no pensamento bíblico e que é preciso recontar em grego de outro modo. Mas o grego é uma linguagem do pensamento não-prevenido, da universalidade do conhecer puro. Toda significação, toda inteligibilidade, todo espírito não é saber, mas tudo pode ser traduzido em grego. Com as perífrases pode-se fazer o relato de uma espiritualidade rebelde às formas do saber. Isto que eu chamo grego é a maneira de nossa língua universitária herdeira da Grécia. Na Universidade [...] fala-se o grego mesmo quando e se não se conhece a diferença entre alfa e beta (LÉVINAS, 1995, p. 180).

Isso deixa claro que Lévinas é um judeu filósofo e não um filósofo judeu<sup>113</sup>: não filosofou sobre temas bíblicos a partir da filosofia ocidental; trouxe o sentido bíblico para ser dito filosoficamente – prioridade do segundo movimento. Não cedeu aos encantos da assimilação (Husserl, Leon Brunschvicg, Spinoza); levou consigo o fiel para dizê-lo filosoficamente. Fez a filosofia inclinar-se e dizer-se a partir do que é primeiro no judaísmo. Trouxe à luz filosófica (universal) o universal do judaísmo (local): o *humano* que se fez no local não pode permanecer local. Spinoza priorizou o *conatus* e enquadrou o bíblico. Lévinas

<sup>113</sup> LÉVINAS, Emmanuel. Entrevistas. In: POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: ensaio e entrevistas. Tradução de J. Guinsburg, Marcio Honório de Godoy e Thiago Blumenthal. São Paulo: Perspectiva, 2007.

suspendeu o *conatus* como segundo, como derivado ou dependente, como fundado no bíblico. E com isso fez a sua filosofia virar um modo de viver e um discurso das precisões da vida e não um discurso *sobre* a vida. Lévinas é “[...] aquele para quem a específica experiência do judaísmo é princípio de seu pensamento” (1999, p. 24)<sup>114</sup>.

Nestas *pertenças*, nestes *distanciamentos*, nesta aproximação sem fusão entre Jerusalém e Atenas, Bíblia e Filosofia, nós escutamos Lévinas como um exercício de *Três Meditações Éticas*. Mas, diferentemente de Descartes e suas *Meditações Metafísicas*, as meditações de Lévinas não foram escritas num só tempo e não compõem apenas um livro. Em Lévinas, as três meditações foram escritas em todos os seus livros e durante a sua vida toda. Elas dizem do movimento de uma alma inteira às voltas com o *sentido*: de viver o sentido do *humano* e de passar o sentido no Dito.

A Primeira Meditação Ética - como já pudemos mostrar na Primeira Parte – é *Sobre o Ocidente*: talvez poucos pensadores conheceram tanto e tão a fundo a história da filosofia e os filósofos neles mesmos quanto Lévinas. Este encontro meditante com os filósofos foi exercitado, em primeiro lugar, como *escuta filosófica*; em segundo lugar, como *crítica filosófica*, a partir do horizonte, da espiritualidade bíblica. Aí, uma aproximação e a manutenção de uma tensão e de uma distância.

A Segunda Meditação Ética é *Sobre a Espiritualidade do Judaísmo*: talvez poucos judeus conheceram e escutaram tanto as Sagradas Escrituras e o Talmud quanto Lévinas. A ida meditante para dentro do judaísmo levando consigo os instrumentos gregos do saber, certamente significou um desafio para as tradições judaicas. Ali vai um posicionamento crítico ao judaísmo na forma de um alerta a respeito de três grandes perigos: o perigo da assimilação pura e simples ao Ocidente, o perigo do intimismo religioso, litúrgico, sacramental no esquecimento prático do *humano* que o judaísmo carrega, e o perigo do fechamento do judaísmo sobre si. Crítica ao excesso de abertura, com perda da identidade judaica; crítica ao excesso de reclusão, com a implicação do “abandono do mundo”; crítica ao excesso de “sagrado”, com esquecimento do “santo”. Essa meditação aparece sobretudo nos seus estudos e nos seus escritos sobre o Talmud. Essa meditação permitiu a Lévinas “continuar bebendo na velha fonte de água boa” e ao mesmo tempo “contribuir para limpar o poço de Jacó”, no sentido de burilar criticamente os “desvios da vocação à santidade”: os ritos não podem se sobrepor ao cuidado a ser dispensado aos Outros homens.

---

<sup>114</sup> Introdução à edição castelhana feita por Antonio Pintor-Ramos.

A Terceira Meditação Ética é o *Esforço de Tradução do humano bíblico no Dito grego* ou *O que Eu faço com Tudo Isto?* Trata-se de um exercício meditante da *tradução* em grego, exercício contínuo, dito, des-dito e re-dito (LÉVINAS, 1982b, 1999) da espiritualidade bíblica. Talvez seja esse um dos motivos pelos quais Lévinas separa os editores de seus estudos talmúdicos dos editores das obras propriamente filosóficas. Nesta *meditação* é que nós encontramos a grande reviravolta, ou reviramento, ou a *sub-versão* (*bouleversement*) da filosofia ocidental: “Que significa a inteligibilidade do inteligível, a significação do sentido, que significa a razão? Está aí, sem dúvida, a questão preliminar do humano [...] a questão preliminar da filosofia” (LÉVINAS, 1998b, p. 173). E daí: “A primeira questão metafísica não é mais a questão de Leibniz: ‘Por que há alguma coisa e não o nada?’, mas ‘por que há o mal e não o bem?’” (LÉVINAS, 1998b, p. 201). O famoso *to be or not to be* é destituído, é deposto de seu pedestal de questão e alternativa máxima; doravante entra em cena e em exercício “[...] um pensamento que pensaria mais do que ele pensa” (LÉVINAS, 1998b, p. 204).

Esta *sub-versão* se especifica de muitos modos: o Real (o Sentido) é “maior” (*melhor*) que o Ser; o Bem vem antes do Esforço por Ser; o Cuidar (moral) vem antes do Saber; a Responsabilidade dá o sentido para a Verdade; a Transcendência funda a Imanência; a Heteronomia do Bem é que investe a Autonomia da liberdade; a An-arquia do Apelo vem antes do Princípio da Resposta; a Passividade de uma Eleição orienta a Atividade de uma Subjetividade; a Inquietude pelo Outro (Diacronia do Tempo) desfaz o Repouso em Si (Sincronia do Tempo); o *Para-o-Outro* dá o sentido ao Ser-para-a-morte. Numa palavra: Descartes, com seu *O Discurso do Método* e as suas *Meditações* com a sua “dúvida hiperbólica” – duvidar sistematicamente de tudo para chegar ao fundamento da verdade segura e certa, clara e distinta – é subvertido por Lévinas em sua “responsabilidade hiperbólica” – responsabilizar-se de modo incessante por tudo e por todos para o advento da paz na justiça. No todo: uma subversão da filosofia do Mundo (Ser) por uma filosofia da Intersubjetividade (Bem); uma Metafísica em tom ético: à “questão esquecida do Ser” – recuperada por Heidegger nas primeiras páginas de *Ser e Tempo* – “a questão esquecida do Outro”. É na “[...] curvatura do espaço intersubjetivo” (LÉVINAS, 1971, p. 234) que é preciso procurar o Sentido.

As Meditações possuem seus “tempos internos”. Com efeito, o *fio condutor* das Meditações: as *condições essenciais, necessárias e suficientes* do humano – justiça – e da paz. A *chave de leitura* das Meditações: a *transcendência* do *sentido* (justiça) sobre o Ser. As *estrelas matutinas* do horizonte das Meditações: a *vida* e suas *precisões*, a morte, a dor e a

injustiça – a violência da injustiça que traz a dor que maltrata a vida, põe-na em perigo e a mata. O *espírito* das Meditações: “O cuidado de uma sociedade justa” (LÉVINAS, 1976a, p. 149). E eis a dificuldade de enquadrar filosoficamente Lévinas: é que a *sabedoria do amor* não cabe no *amor da sabedoria*; só se traduz. As Meditações implicam uma certeza: *a filosofia sem Bíblia é redutora e violenta; a Bíblia sem filosofia é particularismo étnico*.

Mas a curvatura da obra lévinasiana e de sua vida possui um *movente* interno, eminente e central que podemos chamar de o “duplo traumatismo”: um traumatismo produzido no Oriente e outro no Ocidente. Com efeito, o “[...] traumatismo que foi a escravidão dos judeus no Egito” (1982c, p. 172), narrado pelo Livro do Êxodo, marcou indelevelmente a construção de um povo e a constituição de uma identidade *humana*. Esse traumatismo é para o judaísmo bem mais que uma lembrança, bem mais que um símbolo de uma história, bem mais que o referente de um rito; trata-se de um *nó existencial do sentido*, uma *significância* que fala desde lá até agora como se houvesse acontecido hoje de manhã. Na escravidão, o homem não conta nada, não conta para nada em Si mesmo: desprezo, aniquilamento, o *inumano* radical.

E o outro traumatismo? Este já está bem mais perto de nós e também se refere ao povo judeu; trata-se dos acontecimentos de 1933-1945: “Todos os horrores dos campos, inimagináveis” (LÉVINAS, 2007, p. 77). E a *significância*?

Que, entre esses acontecimentos, o Holocausto do povo judeu, sob o reino de Hitler, nos pareça o paradigma do sofrimento humano gratuito em que o mal apareceu no seu horror diabólico, talvez não seja um sentimento subjetivo (LÉVINAS, 1991a, p. 107).

Foram esses acontecimentos, nos quais se inscreve a morte – o extermínio – de seis milhões de judeus só na Europa Oriental e um milhão de crianças que o Saber não soube nem prevenir, nem evitar: dor em sua malignidade sem mistura, sofrimento por nada! Lévinas se pergunta: “Minha vida ter-se-ia ela passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo se recusando a todo esquecimento?” (LÉVINAS, 2007, p. 73). Tais acontecimentos e tal significância fizeram Lévinas mudar seu rumo filosófico e levantar uma desconfiança irretirável acerca do Ocidente e também uma certeza: o da insuficiência das fundações do *humano ocidental*.

Lévinas ia muito bem dentro da fenomenologia. Sua tese doutoral foi em Husserl: *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Mas aí vieram tais acontecimentos. E se isso não bastasse, Lévinas ainda viu aquele que ele mesmo afirma ser o maior filósofo do século XX (LÉVINAS, 2007) – Heidegger – se alinhar com Hitler e com o nazismo na invenção de *uma* raça. Daí: “Por certo, jamais me esquecerei de Heidegger em suas relações



com Hitler. Mesmo que tenham durado pouco, elas ficaram para sempre [...]” (LÉVINAS, 2007, p. 64). É desde então que Lévinas decide de alma inteira “voltar para casa” e beber o sentido, *também* filosoficamente, da “velha fonte” e fazer viver suas próprias “Meditações”.

Isso não quer dizer abandono da filosofia ou uma *auto*-demissão da fenomenologia. A reviravolta traumática de Lévinas leva consigo “tudo o que a fenomenologia puder dar” e o “até onde ela puder ir”. Com efeito,

Nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana [...]. Permanece fiel à análise intencional na medida em que esta significa a restituição das noções ao horizonte de seu aparecer, horizonte desconhecido, esquecido ou deslocado na ostentação do objeto, em sua noção, em sua mirada absorvida exclusivamente pela noção. O Dito em que tudo se tematiza, em que tudo se mostra dentro do tema, convém que seja reduzido à sua significação de *Dizer*, mais além da simples correlação que se instaura entre o *Dizer* e o *Dito*; convém reduzir o *Dito* à significação do *Dizer*, entregando-o ao *Dito* filosófico, sempre necessitado também de redução. [...] Porém, o aparecer do ser não é a última legitimação da subjetividade; é nisto que o presente trabalho se aventura mais além da fenomenologia (LÉVINAS, 1999, p. 264).

Sem sombra de dúvida, como já começamos a indicar acima, Husserl está na origem dos escritos filosóficos de Lévinas. É dele que procede o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a ideia de *horizontes de sentido* que se esbatem quando o pensamento é absorvido no *pensado*, o qual sempre tem a significação do Ser:

*Horizontes de sentido* que a análise, dita intencional, reencontra, quando se inclina sobre o *pensamento* que “esqueceu”, na reflexão, e faz reviver esses horizontes do *ente* e do *ser*. Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar esses horizontes e como é preciso procurá-los. [...] O ser determina seus fenômenos (LÉVINAS, 1991a, p. 132).

Mas, se há a proximidade de Husserl, há também afastamento. Com efeito, na análise fenomenológica segundo Husserl, aparece, de acordo com Lévinas, o privilégio do teorético, da representação, do saber, e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. E isso, apesar de todas as sugestões opostas que se podem igualmente extrair de sua obra:

[...] intencionalidade não-teórica, teoria do *Lebenswelt*, o papel do corpo próprio [...]. Aí – e também pelos acontecimentos de 1933-1945 – está a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações (LÉVINAS, 1991a, p. 132).<sup>115</sup>

A penetração lévinasiana na curvatura da intersubjetividade levando consigo as águas bíblicas, como veremos, abrem para ele e para a filosofia perspectivas simplesmente inusitadas; na relação com Outrem, a intencionalidade só vai até certo ponto porque *experientia* a afecção heterônoma do *Infinito* que vem do Rosto de Outrem; então, já não se

<sup>115</sup> Ver também: LÉVINAS, 2007, p. 136-137.

trata de descrever estruturas de saber, segundo *noese e noema*, mas de estruturas éticas, anteriores à intencionalidade e já operantes desde aquém e para além dela<sup>116</sup>.

Em termos gerais, isso quer dizer: a partir do sentido do *humano* que procede da Bíblia, a *primeira* intencionalidade não é de Lévinas, mas da heteronomia do Infinito que fala no Livro dos Livros; a intencionalidade *segunda* ainda não seria a de Lévinas: o traumatismo da escuta que provoca, desde fora dele – no diante da face de Outrem –, a afecção da alma inteira que introduz nela a inquietude; a *terceira* intencionalidade seria a de Lévinas: ele decide fazer passar no Dito grego, filosófico, o Dizer que ouviu da Escritura em forma de apelo. Daí a tentativa de dizer o anterior ao Ser, o melhor que Ser que é a centralidade do Outro, que então *começa* com uma descrição de tipo fenomenológico. Mas antes há o tinir da *sua* Subjetividade, o não poder calar diante do chamamento e da exigência do anúncio, em linguagem filosófica, da *mensagem* nova, e tão antiga, e melhor da Bíblia, da validade de um Sentido para todos os homens.

Dito de Lévinas por ele mesmo:

Sempre me mantive muito fiel ao que eu chamo de maneira fenomenológica, mas talvez essa importância que eu confiro na análise da alteridade me parece emergir mais de minha maneira atual de retomar a análise das Escrituras. [...] Mas a Escritura nos fala, sobretudo [...] do outro homem, e nos separa desse vínculo do ser com ele mesmo. Em todo o caso, todas as passagens da Escritura em que encontramos o outro me parecem essenciais (LÉVINAS, 2007, p. 125).

Podemos dizer que a obra *filosófica* lévinasiana é um broto da fenomenologia porque ele começa seu Dito filosófico dentro da fenomenologia. Mas aos poucos vai se constituindo um *rizoma* fenomenológico porque, ao beber e se alimentar de outra fonte, de outra tradição e de outras experiências do *sentido*, acaba por ser em certa medida fenomenólogo e em certa medida um pensamento original, com vida própria: *um pensamento que pensa mais do que pensa*. De fato,

De fato, eu não começo com a redução transcendental. Mas a procura do estatuto concreto do *dado*, a partir do “Eu penso”, a procura da concretude em seu “fenômeno”, ou seja, na correlação noético-noemática se revelando à reflexão sobre o “Eu penso” [...] parece-me o ensinamento fundamental da fenomenologia [...] Desde então, minha própria fenomenologia consistiria em constatar que a identidade do *eu* e deste “Eu penso” não consegue abarcar o “outro homem”, pelo fato precisamente da alteridade e da irreduzível transcendência de outrem; [...] redução à impotência [...] fracasso da representação [...] conversão do para Si egológico em seu “para o outro” original [...]. O quadro da fenomenologia husserliana teria explodido no curso da análise transcendental, mas a “destruição” do eu dominante onde

<sup>116</sup> Para um bom resumo da Fenomenologia, tal como Lévinas a interpreta e ensina, ver as duas primeiras partes de *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (LÉVINAS, 1994a); e ainda as páginas 37 a 92 da obra *Les Imprévus de l'Histoire* (LÉVINAS, 1994b).

ela se ancorava não é uma etapa qualquer na direção da insignificância da pessoa, é sua eleição às responsabilidades, respondendo à palavra de Deus no rosto de outrem; [...] subversão no eu que não é sua extinção (LÉVINAS, 1988, p. 211-212).

Lévinas nele mesmo é o Peregrino do *Humano*, da ética, ou o “Narrador no relato” (LÉVINAS, 1991a, p. 98), ou “[...] a exasperação como método de filosofia” (LÉVINAS, 1998b, p. 142). Lévinas filosoficamente: “o falar da experienciação moral”. Seu método, *depois* da exasperação:

O método praticado aqui consiste em procurar a condição das situações empíricas, mas ele deixa aos desenvolvimentos ditos empíricos, onde a possibilidade condicionante se realiza, ele deixa à *concretização* – um papel ontológico que precisa o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nesta condição (LÉVINAS, 1971, p. 188-189).

A Ética: a peregrinação do *homem no humano*; o *percurso* sem fim do *humano* no homem; o homem como *locus* da santidade. Numa palavra: “O ensinamento é um método de procura” (LÉVINAS, 1982c, p. 68).

A filosofia de Lévinas é para os vivos, a partir dos mortos, dos matados e dos feridos. É pela incondição humana (mortal, passiva, vulnerável, anárquica, dolente, susceptível), como veremos, que se abrem as precisões da vida humana; é pelas precisões que se abre o sentido da justiça; é pela justiça que se mede a qualidade do sentido; e se a justiça realiza o sentido do *humano*, a tarefa é realizar as condições que a tornam possível. A condição primeira é estritamente subjetiva: o cuidado de alguém por alguém e por todos; a segunda, decorrente desta, é inter-subjetiva: o discernimento das precisões e o encontro das mediações. Dito de outro modo: o problema para Lévinas não é a morte, propriamente, mas o *deixar morrer*, a *cumplicidade na morte* e o *matar*. O seu encaminhamento moral é a evitação desses três *vetores* da morte e ao mesmo tempo a abertura de um *sentido* para a morte. Há níveis da indiferença e do des-valor ao Outro, mas o desfecho é o mesmo. Depois do Holocausto e da Gulag, talvez só tenha mudado o jeito de matar, de ser cúmplice e deixar morrer; as lições não foram tiradas<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> É por conta do Horror do Holocausto e da cumplicidade nele que, para Lévinas, o cristianismo deve, fundamentalmente, ser criticado. Ele se refere ao cristianismo em sua relação com o judaísmo como “[...] uma história dolorosa feita de injustiças e de mal-entendidos, de violências e rancores” (1976a, p. 224). Mais: “O anti-semitismo do século XX, culminando no extermínio de seis milhões de judeus europeus, significou para os judeus a crise de um mundo que o cristianismo tinha modelado durante vinte séculos” (1976a, p. 224). Mais um pouco: “Paradoxo da experiência, sempre me disse que os carrascos de Auschwitz, protestantes ou católicos, haviam todos provavelmente feito seu catecismo” (LÉVINAS, 2007, p. 75). Ainda: no cristianismo há “[...] o primado da salvação sobrenatural por relação à justiça terrestre” (1976a, p. 225). Mesmo assim, Lévinas propõe a aproximação com os cristãos: “[...] apesar da crise de uma civilização que não soube fazer penetrar com o humano o mundo visível das instituições. O pensamento judeu tradicional fornece o quadro para conceber uma sociedade humana universal que engloba os justos de todas as nações e de todas as crenças – com os quais é

Lévinas mostrou as rachaduras do *humano*; elas já estão ali sob a forma de um “[...] estalido possível das estruturas” (1999, p. 252): é só olhar a violência. Tirar os filósofos do solipsismo de seus escritórios e de suas cátedras, interromper o “diálogo de surdos” ou o “diálogo das suas almas com elas mesmas”, desfazer o “ócio e a quietude”... que temeridade! Tirar o chão debaixo do tapete bonito e quentinho sob os pés, revelar o oco debaixo dos pés... que catástrofe, que desastre filosófico! Ou *um pensamento votado a pensar mais que ele pensa?*

Heidegger, em *Ser e Tempo*, pôs o Ser para se mover, de substantivo a Verbo e compreendeu a anfibologia entre Ser e Ente a partir do Ser – e tudo isso foi admirável (LÉVINAS, 1993a). Lévinas mostra *o Ente em múltiplos movimentos* até chegar a uma Subjetividade propriamente *humana*. Atravessado pelo *Infinito*, rodeado pelo *Infinito* – anarquicamente (aquém), em altura (*hauteur*), em profundidade (*profondeur*) e em amplitude (*longueur*) – o homem move-se *no humano* e é quem dá sentido ao Ser: é a Maravilha do *humano*, o *de outro modo que Ser*. Ouvir *antes* do Ser, *atravessar* todo o Ser; ir *além* do Ser encontrando o anterior ao Ser, *voltar* ao Ser para lhe dar uma orientação para o *melhor* que Ser. *Isso se descreve e se diz*. E, de novo e sempre, “Em filosofia sempre há que correr os riscos que valem à pena” (LÉVINAS, 1999, p. 65).

### 5.3 Diante de outra Concretude

Se o concreto mais abundante é a violência de uns existentes sobre os Outros, essa concretude não diz tudo do que vai na vida dos existentes *humanos*. Então,

Seria urgente defender o homem [...]. O homem teria perdido aí (a partir da tecnologia do nosso século) sua identidade para entrar como uma roda numa imensa maquinaria onde giram coisas e seres. Doravante, *existir* equivale a explorar a natureza; mas no turbilhão deste empreendimento que devora a si mesmo não se mantém nenhum ponto fixo. [...] A técnica é perigosa. Ela não ameaça somente a identidade das pessoas. Ela arrisca de fazer explodir o planeta (LÉVINAS, 1976a, p. 323).

A história humana não entra de férias e nem pára. O conhecimento aumenta e a justiça diminui.

---

possível a intimidade última” (1976a, p. 228), mesmo que “[...] sobre o plano doutrinal e quanto à finalidade do humano subsistem diferenças maiores” (1976a, p. 388).

Onde firmar ou ancorar a alavanca da não-violência? Haveria uma outra concretude tão forte ou mais forte que aquela que põe o mundo e os homens na maquinaria da violência? Há uma outra concretude: “Houve Santos”! O *que* é a Santidade? E, segundo o método indicado acima, quais são as *condições* dessa concretude? Se há as condições que tornam possível a violência, como vimos na Primeira Parte, há também o *que* torna possível o acontecimento histórico da não-violência: a santidade.

Provocado por Philippe Nemo, em *Ética e Infinito*, sobre a possibilidade de “viver sem matar”, Lévinas responde:

Não se pode, na sociedade tal qual ela funciona, viver sem matar, ou pelo menos sem preparar a morte de alguém. Por conseqüência, a questão importante do sentido do ser não é: por que há alguma coisa e não o nada – questão leibniziana tão comentada por Heidegger – mas: em sendo eu não mato? [...] Eu tenho o direito de ser? Sendo no mundo, eu não tomo o lugar de alguém? Colocação em questão da perseverança, ingênua e natural, no ser! (1982b, p. 119-120)

Os animais usam tudo o que há neles para sobreviver, em sua luta pela vida, em seu esforço por ser. Isso é ser segundo a natureza, ser propriamente animal, viver no mundo, na imanência. Os homens usam tudo o que têm para sobreviver: é esforçar-se por ser segundo a natureza, segundo a animalidade. A razão – que tantas vezes foi usada para “definir o homem” e diferenciá-lo dos animais –, exercida a partir da estruturação da linguagem, pode ser simplesmente um meio a mais na luta de cada Um para realizar seu esforço por ser. Imanência! *Conatus*! Até aí, o propriamente *humano* não apareceu e não se fez.

Se o homem e o propriamente *humano* forem reduzidos à imanência do *conatus*, então é compreensível que, em escala planetária ficam de fora os velhos, as crianças, os doentes, os deficientes e todos os *impotentes*. Deixados a Si mesmos, à extensão das forças do seu *conatus*,... eles e elas vão morrer antes da última hora! Pelo *conatus*, tomado nele mesmo e em cada existente, “deve-se deixar morrer”. Mas, por que será que ainda não levamos esse decreto que escorre e corre pela empiria no nível da legalidade, como um princípio constitucional? Será o horror da morte? Será um resto de escrúpulo? Ou será o latejamento abafado de uma outra instância de racionalidade que “vem de algum lugar” e que re-clama: justifique a Si mesmo!?

No *con*-junto de todas as violências que assolam as vidas humanas na Terra, a violência da fome é sempre delírio de morte; e

[...] o problema do mundo faminto não pode se resolver a não ser que a alimentação dos possuidores e dos com provisões cesse de lhes aparecer como sua propriedade inalienável e se reconheça como um dom recebido pelo qual tem-se que dar graças e ao qual os outros têm direito. A penúria é

um problema moral e social e não somente um problema econômico (LÉVINAS, 1977, p. 77).

Preocupação que vem, de repente, “[...] para que os famintos possam comer” (LÉVINAS, 1977, p. 77) e, de repente, um *tenho* Eu o direito de ser? À custa de quem? Na “preparação da morte” de quantos?

Da afecção – por vezes intempestiva – de Lévinas, a constatação, algumas certezas e dores de alma inteira:

Poder comer e beber é uma possibilidade tão extraordinária, tão miraculosa, quanto a travessia do mar Vermelho. Nós desconhecemos o milagre que isso representa, porque nós vivemos nesta Europa, para o momento, provida em tudo, e não num país do terceiro mundo, e porque nossa memória é curta. Lá embaixo, compreende-se que poder comer em sua fome é a maravilha das maravilhas. Retornar, malgrado todos os progressos da civilização, ao estado de indigência na Europa é uma possibilidade para nós, o mais naturalmente possível, como os anos da guerra e dos campos de concentração o provam. Na verdade, o itinerário do pão, da terra onde ele é possuído à boca que o consome, é dos mais perigosos. É atravessar o mar Vermelho (LÉVINAS, 1977, p. 76).

Cuidar do pão dos Outros, eis a primeira grande bênção pela qual a vida de milhões pode continuar, bênção ou o ato de primeira importância. *Nutrir os homens* é uma atividade espiritual: fazer comer aqueles que têm fome supõe uma elevação espiritual, *transcendência!* Tenho Eu o direito de comer? Às custas de quem, de quantos? O velho versículo, o de número 10, do capítulo 8, do Livro do Deuteronômio, assume uma atualidade ímpar: “Tu comerás, tu serás saciado e tu bendirás” (BÍBLIA SAGRADA, 1991)<sup>118</sup>. Ora, *nós temos comido, temos nos saciado e até temos bendito nossa condição*; enquanto isto... o versículo *espera* realizar-se em todos! Mais que um palavreado piedoso e intimista, está ali, por um lado, o reconhecimento de um milagre cotidiano e da gratidão que ele deve produzir nas almas e, por outro lado, a *auto-exposição* ao questionamento acerca das condições do milagre para mim e a *con-vocação* ao esforço – transcendente – de nutrir os famintos da terra. Fora disso: a culpabilidade! Abusar da comida é abusar de todos os famintos sem recurso (LÉVINAS, 1993a). Quando despertará a consciência do horror que o egoísmo inspira a *este* Si-mesmo? Nada de remorso ou de escrúpulo?

As profundezas da fome, a surda linguagem da fome. Insistimos, porque a fome é, em Si mesma e por Si mesma, a necessidade ou a *privação* por excelência...! Privação que não há nada que console desta privação: nem a imagem de um mundo espiritualmente ordenado, nem a música, nem a pregação religiosa, nem o conhecimento de qualquer ordem. Se toda vida precisa de alimento e nada pode substituí-lo ou compensá-lo; se há alimento no mundo capaz

<sup>118</sup> BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1991.

de nutrir todas as vidas, se o trabalho no mundo traz para casa o alimento das vidas; as vidas que não têm alimento são, *hic e nunc*, a versão pré-intencional, a oração *pré-oracional*, pedido de ajuda como mendicidade, questão sem dado: *Lembrai-vos de nós!* “De todos os apetites nos quais se afirma nosso *conatus essendi* a fome é o mais interessado” (LÉVINAS, 1993a, p. 195); e esse apetite é negado no mundo como se homens pudessem ser anjos, sujeitos sem carne e sem sangue a nutrir.

Mas,

Eis que no *conatus essendi* a fome é espanto sensível pela fome do outro homem. A fome de outrem revela aos homens sua própria saciedade de alimentos e de sua suficiência. [...] A escuta do outro pelo um, a saída de si do um na direção do outro é a resposta à questão e à oração pré-oracional da fome. É assim que, na fome, em um nível muito humilde, se designa a transcendência (LÉVINAS, 1993a, p. 196-197).

Dor de fome, escuta do grito da fome, visão da morte prematura dos Outros na fome: provocação, abertura do *humano* no *conatus*; solução do que é solicitação do *conatus* e que nem sempre o *conatus* pode resolver em Si mesmo. “Uma pedida” de transcendência, o *humano* no mundo vindo de *aquém* do *conatus*; nutrição dos homens em fome: transcendência, o *humano* alimentando *além* do *conatus*. Fome, famintos, *indi-gente*, estrangeiro, velho, órfãos, miséria, impotência do *conatus*: lócus de traumatismo, de dolorosidade transcendente, sofrimento pelo sofrimento do Outro. Quem fará direito ao órfão e à viúva, quem testemunhará sua não-indiferença ao estrangeiro assegurando-lhe o pão e as vestes (LÉVINAS, 1988)<sup>119</sup>?

De fato, há “[...] pouco de humanidade que orna a terra” (LÉVINAS, 1993a, p. 211); o posicionamento anti-humanista – que atravessa o nosso tempo, volatiliza nossas mentes e põe em ostracismo nossa alma inteira – tem suas razões na medida em que o *humanismo* não é assaz *humano*. De fato e de novo: “[...] só é humano o humanismo do *outro homem*” (LÉVINAS, 1993a, p. 210), aquele que não justifica “a bela realização do *conatus* de alguns” em prejuízo de vida e em risco de morte para a maioria e desmancha “[...] o fiasco dos melhores que deixa o campo livre aos piores” (LÉVINAS, 1977, p. 162). A História humana não consegue escapar ao julgamento; aquele cuja vida se afecta em não-indiferença pelos Outros é juiz da história: e julga a história e na história aquilo que retirou de muitos as condições essenciais, necessárias e suficientes de realização do seu *conatus*. E julga ainda mais: *não só de conatus vivem os homens!*

Dizendo com Lévinas (1991a, p. 124-125):

O que é importante é que a relação a outrem seja o despertar e o desembragamento; que o despertar seja obrigação. [...] O que me importa

<sup>119</sup> Cf. página 134, na obra referenciada.

está na responsabilidade por outrem como um engajamento mais antigo que toda deliberação memorável constitutiva do humano. É evidente que há no homem a possibilidade de não despertar para o outro; há a possibilidade do mal. O mal é a ordem do ser simplesmente – e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um “outramente que ser”. [...] O ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário às leis do ser. Ações e reações recíprocas, compensação de forças desdobradas, restabelecimento do equilíbrio, sejam quais forem as guerras, sejam quais forem as “crueldades” que esta linguagem indiferente que se toma por justiça abriga, é a lei do ser. Não tenho nenhuma ilusão, a maior parte do tempo isso se passa assim e ameaça retornar. [...] Não tenho qualquer ilusão sobre isso e não tenho filosofia otimista sobre o fim da história. [...] Mas o humano consiste em agir, sem se deixar guiar por essas possibilidades ameaçadoras. É o despertar para o humano. E, na história, houve justos e santos!

Eis a *concretude da santidade*, a concretude outra, aquém e para além da *concretude da violência*. Obviamente, Lévinas não quer afirmar que todos os seres humanos sejam santos! Para ele, o que importa – mesmo que não baste – é que, por vezes, houve santos e, sobretudo, que a santidade seja sempre admirada e reconhecida, mesmo por aqueles que parecem mais distantes dela. Essa santidade que faz passar *Outrem antes de Si* torna-se possível na humanidade. E neste passar-se do Outro antes do Eu, há *aí do divino*, nesta aparição do *humano* capaz de pensar em Outrem antes de pensar nele mesmo. “Com a humanidade, a santidade vem transformar o ser da natureza constituindo sua abertura” (LÉVINAS, 1994b, p. 182).

Mas será que todos admiram e reconhecem a santidade como um valor, como “o diferencial” no mundo, no Ser? Para Lévinas (1995), sim! Segundo ele, a santidade se refere à nossa primeira experiência, aquela mesma que nos constitui, que é como o fundo de nossa existência. “Não somente nossa vida pessoal é fundada lá em cima (na santidade), mas também toda a civilização” (1994b, p. 183). A santidade é sempre um *plus de luz* que ofusca e afecta quem anda na trilha da violência. A santidade põe em questão todos os *modus vivendi* que não despertam para o Outro. A santidade, este e todos os cuidados recebidos por todos os que vivem *sem ter merecido*. Antes e além do *conatus*, o dom de alguém por Outrem e que, como dom, só pelo *conatus* ninguém teve o mérito de merecer.

Efetivamente, sem cuidado ninguém sobrevive, só no esforço natural de ser é a guerra total. Se é natural o esforço de ser e se o esforço de ser levar a usar, no limite, todos os meios para ser, se isso leva inelutavelmente à guerra, então não há perspectiva de *humanidade* e de paz pela via natural do esforço de ser. Mas, lá está o cuidado, o cuidado de Outrem que é mais antigo, aquém do natural, e *irrigação no conatus por gravidade, por altura*. Lévinas não fala de experiência (intriga ou experienciação) primeira? O *conatus* se refere a cada Um como



*necessidade real* e não apenas como *possibilidade*; já o *cuidado* do Outro é uma *necessidade moral* e não real ou determinista; ela é aberta em sua realização, uma *possibilidade real*. Mas ela acaba se impondo como necessidade que *deve ser realizada, pois sem ela a humanidade perecerá*: se alguém não torná-la para Si uma “necessidade real”, ainda mais forte que a do *conatus*, a humanidade perecerá! Despertar e Desembriagamento!

Então, se há ainda humanidade, é porque há quem cuide; se quem cuida é que segura a humanidade, então o esforço por ser deve ser coordenado na sua realização pelas exigências do cuidado. Ora, o cuidado exige justiça, pois sem justiça, no limite, a humanidade perece; então a “justiça justa” é aquela que se mantém sob o olhar do cuidado e cria as condições essenciais e necessárias – embora muitas vezes não ainda suficientes, porque isso depende do grau de cuidado de cada Um em Si mesmo, como auto-velamento do cuidado em Si mesmo – para que o cuidado aumente. Então, a paz só é possível na transcendência, na elevação acima do *conatus* que é natural. E a condição ou a incondição disso Lévinas a nomeia *abertura humana*. Se há vida pessoal, houve cuidado; se há civilização, há cuidado!

O problema do *conatus* é que, por ser natural, necessidade da realidade independente de Eu tirar ou pôr, a não ser que Eu me deixe morrer de fome ou..., ele não pode ser eliminado; já o cuidado não se impõe – para aquele que está realizando seu *conatus* – como a primeira necessidade de *sua* realidade pessoal – como o é o *conatus*, embora o cuidado recebido já esteja ali desde muito; o cuidado não se impõe ontologicamente, mas só moralmente, a “necessidade” aí é de ordem moral: fazer o Outro viver ou matar/deixá-lo morrer. A solução lévinasiana, como veremos, é bíblica: a transcendência do *conatus* pelo cuidado/responsabilidade, o Outro passando primeiro e todos os Outros (terceiros); e o Eu, *depois* de cuidar sem limites, incluído *com direito a ser* numa justiça que responde por todos e cada Um.

Há santidade, há santos! A esposa e a filha de Lévinas foram salvas das mãos nazistas por cristãos que arriscaram suas vidas na França para salvá-las. No campo de concentração nazista Lévinas viu e ouviu o dom de Si no meio do horror (LÉVINAS, 2007)<sup>120</sup>. Lévinas, depois da guerra, viu Sartre – um ateu – recusar o Prêmio Nobel por conta de uma incompatibilidade de sentido atribuído e gastar do seu dinheiro *pelos Outros* por conta de um sair de Si e por um outro mundo: “[...] da sua maneira de se doar. É a medida do Humano!” (LÉVINAS, 2007, p. 79).

---

<sup>120</sup> Feito prisioneiro em Rennes e transportado para a Alemanha, Lévinas experiencia a fraternidade cristã através de um homem a quem chamavam de abade Pierre. Lévinas sempre pensou nele como aquele que “[...] nos socorreu, nos reconfortou, como se o pesadelo se dissipasse [...]. Mais tarde [...], queríamos voltar ao campo para falar de novo com o abade Pierre” (LÉVINAS, 2007, p. 75).

A Santidade de que fala Lévinas é propriamente uma *moral terrestre*: “A ‘moral terrestre’ desconfia, com razão, de toda relação entre seres que não tenha sido, previamente, relação econômica” (LÉVINAS, 1991a, p. 39). Não se trata de uma santidade de intimismo, nem santidade “do milagre” esplêndido e fantástico. Não é uma santidade daquele que transforma dez pedras em dez bananas para alimentar macacos famintos por “tanto amor pelo meio ambiente”! Mas certamente é a santidade de quem protege as nascentes das águas para que homens e macacos possam viver também no futuro; e com as águas, planta bananas para homens e macacos. “Há santidade, decerto, em preocupar-se com algum outro antes de ocupar-se de si, de velar por algum outro, de responder a algum outro antes de responder a si. O humano é essa possibilidade de santidade” (LÉVINAS, 2007, p. 93).

Santidade como possibilidade, o *humano* como possibilidade! E é possível: houve e há santos. Essa maneira de ultrapassar o próprio esforço por ser, *esse fazer ao Outro sem interesse, esse des-inter-esse é o bem*. “Eu penso mesmo que o bem é mais antigo que o mal. Mas o eu não está necessariamente à altura dessa responsabilidade. A recusa dessa responsabilidade, o fato de deixar essa atenção prévia desviar do rosto do outro homem, é o mal. O mal é possível, mas a santidade também” (LÉVINAS, 2007, p. 94). A solicitude para com uma Outra pessoa, mesmo que seja na forma da pequena bondade (LÉVINAS, 1995), é o primeiro começo ou o primeiro laço da paz. A bondade é “[...] o dom da invenção de formas novas de humana coexistência” (LÉVINAS, 1991a, p. 242). Quando começamos a *correr riscos*, econômicos e até de vida, pelos Outros, está instalada a moralidade, a santidade já vai indo... em frente e dentro!

Começar?

Quando eu te digo “bom-dia”, eu te abençoei antes de te conhecer, eu me ocupei com teus dias, eu entrei em tua vida além do simples conhecimento. [...] De repente outrem deixa de lhe ser indiferente! De repente você não está só! Mesmo se você adotar uma atitude de indiferença, você já é *obrigado* a adotá-la. O outro é alguém que conta para você, você lhe responde assim como ele se dirige a você. Ele lhe concerne (LÉVINAS, 2007, p. 87).

A Santidade é a abertura do bíblico. Nós vamos entrar *ali* a seguir. “Oh, sobretudo não recusar nenhum possível! Não passar ao lado da vida! [...] É preciso viver apaixonadamente, perigosamente [...]” (LÉVINAS, 1968, p. 72).

## 6. DO FIO DO SENTIDO, O SENTIDO DO *HUMANO*

### 6.1. Que Vem de *Um* Lugar

A obra de Lévinas é o exercício de *duas Pertenças, dois distanciamentos* em Três Meditações Éticas. Como já afirmamos, sua obra começa dentro do judaísmo, a partir de onde se inscreve em Lévinas uma experienciada do *humano*. Aquilo que foi e é vivido enquanto *fiel* permanece em seu horizonte quando do *estudo*, da *afecção* e do *exercício* de Crítica ao Ocidente, às *humanidades* e ao *humanismo* do Ocidente em suas fundações – Primeira Meditação Ética. Ali as *diferenças* do *humano* se encontram, se aproximam e se chocam: Santidade e Saber, Totalidade e Infinito, Verdade e Bem, Ser e Sentido, o Mesmo e o Outro se esbatem e encontram dificuldade de achar um lugar no mesmo ninho. A Primeira Meditação pede o exercício de uma Segunda Meditação Ética, aquela que *volta* ao pré-filosófico de Lévinas levando consigo o aporte ocidental, a filosofia como saber, o saber como busca do universal. Uma *pertença* ao judaísmo com o *distanciamento* justificador da razão filosófica. É então que Lévinas escuta – mediado pela linguagem da universalidade ocidental – o tinir do *universal* dentro do *particular*, no tinir do *sentido* afirmado dentro de uma comunidade histórica.

As duas *pertenças* de Lévinas – ao mundo Bíblico e ao Ocidente – e os *distanciamentos* de um pelo outro garantem a Lévinas uma certeza: “[...] *o que humanamente teve lugar jamais pode permanecer encerrado em seu lugar*” (LÉVINAS, 1999, p. 266, grifo do autor). Nós vamos acompanhar Lévinas na explicitação *do que humanamente teve lugar* no judaísmo e, por ser *humano*, *não pode permanecer encerrado em seu lugar*. Numa questão: qual é o *universal* do judaísmo?

Obviamente que, em nossa procura, não se trata nem de resumir, nem de definir o judaísmo. Com efeito, e como já dissemos e repetimos, “Uma verdadeira cultura não se pode resumir, pois ela reside no esforço que a cultiva” (LÉVINAS, 1976a, p. 351); e se a cultura é viva e aberta, ela não cabe nos conceitos, ela resiste, ela fura os conceitos pelo aumento ou descenso do esforço e pela paradoxal *possibilidade permanente da imprevisibilidade da significância*. Nós vamos no encaço é dos *moventes* do Sentido, dos *nós do sentido* que

foram amarrados nas almas judaicas e conferiram ao judaísmo uma duração no tempo como *identidade* humana, com e para além da diáspora bi-milenar, da dispersão pelo mundo *sem ter para onde voltar*. É ancorado numa *pertença* e numa História de um povo – construído e constituído a duras provas e penas, acertos e deficiências, mas sempre ocupado em acercar-se de um Sentido que, em Si mesmo, pudesse durar porque capaz de “fazer viver” –, que categoricamente Lévinas afirma a universalidade judaica e sentencia:

Não é por sua originalidade que as civilizações são excelentes, mas pelo alto grau de sua universalidade, por sua coerência, isto é, pelo pouco de hipocrisia que comporta sua generosidade. Pode-se tolerar o pluralismo de grandes civilizações e mesmo compreender a impossibilidade de sua fusão. [...] Mas a multiplicidade reconhecida não dispensa o indivíduo de uma escolha fundamentada. A escolha não pode ser feita à mercê dos gostos subjetivos e dos caprichos da inspiração (LÉVINAS, 1976a, p. 81).

Para Lévinas, o judaísmo se lê, se ouve, se interpreta e é vivido de dentro do Antigo Testamento e do Talmud. Com efeito,

A Bíblia judaica que nós citamos não é a originalidade de um particularismo étnico, assim como o seria a racionalidade helênica do saber. A Bíblia *significa* para todo o pensamento autenticamente humano, para toda civilização, cuja autenticidade se reconhece na paz, no *chalom*, na responsabilidade de um homem por outro [...]. Acontecimento espiritual que transborda a antropologia: recolocação em questão, através do humano, de um certo *conatus essendi* do ser preocupado com ele mesmo e repousando em si (LÉVINAS, 1988, p. 202).

A Bíblia é uma abertura para além do ser e atravessando o ser por um sentido outro. A Bíblia é palavra de transcendência:

[...] a Bíblia é o Livro dos Livros onde se dizem as coisas primeiras, aquelas que *deviam* ser ditas para que a vida humana tenha um sentido, e de que elas se dizem sob uma forma que abre aos comentadores as dimensões mesmas da profundidade [...] É essa plenitude ética e essas misteriosas possibilidades da exegese que significam para mim originalmente a transcendência (LÉVINAS, 1982b, p. 13-14).

E o Talmud?

Os tratados talmúdicos representam a consagração por escrito – entre o IIº e VIº século de nossa era – lições orais dos doutores rabinos e discussões que eles tinham entre eles. Essas lições e essas discussões são, para a tradição religiosa judaica, ensinamentos que remontam ao Sinai, completando ou esclarecendo os ensinamentos da Thora escrita (a Bíblia e mais especialmente o Pentateuco que, Thora oral, significam teologicamente a Palavra e a Vontade de Deus com a mesma autoridade que a Thora escrita) (LÉVINAS, 1982c, p. 109)<sup>121</sup>.

E mais:

O ensinamento oral do Talmud permanece, certamente, inseparável do Antigo Testamento. Ele orienta a interpretação deste. [...] De modo que é o

<sup>121</sup> Ver também: LÉVINAS, 1982c, p.21 (nota 1); LÉVINAS, 1976a, p. 51.

Talmud que permite distinguir a leitura judia da Bíblia da leitura cristã [...]. O judaísmo é o Antigo Testamento, mas através do Talmud (LÉVINAS, 1982c, p. 166).

A Bíblia judaica é a Lei (Thora) e os Profetas; o Talmud é o espírito crítico da escuta; eles significam precisamente, segundo Lévinas, a ruptura com as mitologias.

Entremos nesta abertura onde se abre o universal judaico. O primeiro *movente* do sentido, aquele que é o cerne do judaísmo, aquele que lateja no meio da alma judaica e se irradia por todos os lados e por todos os poros, aquele que serve de *moto* permanente ao “levantar dos Profetas” para a denúncia e para o anúncio, é assim enunciado por Lévinas:

Sobre o que versa o pensamento judeu? Sobre todas as coisas, sem nenhuma dúvida. Mas sua mensagem fundamental consiste em reconduzir o sentido de toda experiência à relação ética entre os homens – a fazer apelo à responsabilidade pessoal do homem na qual ele se sente eleito e insubstituível, para realizar uma sociedade humana onde os homens se tratem como homens. Essa realização da sociedade justa é, *ipso facto*, elevação do homem à sociedade com Deus. Essa sociedade é a beatitude humana ela mesma e o sentido da vida. De modo que dizer que o sentido do real se compreende em função da ética é dizer que o universo é sagrado. Mas é num sentido ético que ele é sagrado. A ética é uma ótica do divino. Nenhuma relação com Deus é antes direta e antes imediata. O divino não pode se manifestar senão através do próximo (LÉVINAS, 1976a, p. 223).

É bastante comum a interpretação do judaísmo como uma religião entre as outras. Mas, para Lévinas, ouvido em seu latejamento, não é bem assim. Com efeito, o próprio do povo judeu, a exigência irredutível e urgente da justiça, é sua mensagem religiosa mesma ou, com outras palavras, “A ética não é o simples corolário do religioso, mas é, em si, o elemento onde a transcendência religiosa recebe seu sentido original” (LÉVINAS, 1982c, p. 133). Com efeito, para Lévinas (1994b, p. 181-182),

A Bíblia [...] consiste em afirmar um laço primordial de responsabilidade “para-o-outro”, de modo que, de uma maneira aparentemente paradoxal, o cuidado relativo a outrem pode preceder o cuidado de si, a santidade se mostrando possibilidade irredutível do humano e Deus ser chamado pelo homem. Acontecimento ético original que seria assim teologia primeira.

Numa palavra: Eu posso falar de Deus se primeiro cuido do Outro. Então, “[...] religião quer dizer transcendência enquanto proximidade do absolutamente outro [...]; a religião é a excelência própria da socialidade com o absoluto ou, no sentido positivo desta expressão, a Paz com o outro” (LÉVINAS, 1988, p. 201).

Responsabilidade pelo Outro, responder ao Outro e responder pelo Outro priorizando o cuidado do Outro ao cuidado de Si: eis o núcleo inquieto do judaísmo. E essa responsabilidade se dirige a *qualquer* homem; por isto, “Nós somos únicos no mundo a desejar uma religião sem cultura” (LÉVINAS, 1976a, p. 344); o *próximo* é todo e qualquer *homem* que vem de qualquer lugar. Com as palavras de Lévinas:

A *Bíblia* nos ensina que o homem é aquele que ama seu próximo, e que o fato de amar seu próximo é uma modalidade de 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. Porque o humano começa, ou se preferir, o sujeito começa a partir de sua relação, de sua obrigação para com o outro. [...] O traço fundamental da *Bíblia* é o fato de ela colocar o outro como que em relação comigo, ou, antes, a afirmação do meu ser como consagrado a outrem: “Tu não matarás” ou “Tu amarás o estrangeiro” ou “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. Eis em que sentido a *Bíblia* é tão importante [...] (LÉVINAS, 2007, p. 106).

Por que a Lei de Deus escrita na *Bíblia* é Revelação? Simplesmente porque ela se anuncia: “tu não matarás”. “Tu não matarás”, cujo sentido primeiro e positivo é: “tu farás tudo para que o outro viva”. Ora, o que pode o homem a mais e de melhor do que “fazer viver”? Tudo o mais na *Bíblia* é talvez uma tentativa de pensar, de explicitar isso, de tornar isso encarnável pelo homem (LÉVINAS, 1996).

Com isso, “[...] o conjunto da *Bíblia* torna-se o contexto do versículo” (LÉVINAS, 1998c, p. 144). Ora, no conjunto de cada livro da Escritura e no conjunto da Escritura ela mesma “[...] há sempre uma prioridade do outro por relação a mim. É isso o aporte bíblico em seu conjunto” (LÉVINAS, 1998c, p. 145). Então é isto: a *Bíblia* é a prioridade do Outro por relação a mim. É no Outro que Eu vejo sempre a viúva e o órfão. Sempre o Outro vem antes. Está aí a essência da espiritualidade judeu-cristã (LÉVINAS, 1990b)<sup>122</sup>. E Lévinas confessa: “Nenhuma linha do que tenho escrito não se mantém se não há isto” (LÉVINAS, 1990b, p. 12).

Esta velha *Bíblia*, estes velhos Livros da *Bíblia*! Livro dos Livros onde não apenas se narram histórias, mas onde se contam, por um lado, as tramas e os dramas das vidas e, por outro, onde se contam os aprendizados radicais das vidas, aquilo que fende, trinca e extingue a vida, aquilo que sustenta, possibilita e aumenta a vida em comum. Sempre as *situações concretas*, sempre o fundo do seu acontecer, sempre a provocação do que precisa ser feito: o dizer das coisas primeiras para que a vida seja e seja com sentido. *Apelo* a viver o sentido e *Resposta* viva ao sentido, eis a estrutura funda do Livro dos Livros. Velhas histórias que nunca perdem sua atualidade, atualidade de um *sentido* que sai das páginas do Livro e se deixa morar nas vidas que no *sentido* se afectam. Duração do apelo, abertura da resposta, o sagrado nos homens que virou Livro Sagrado, Livro sagrado que resgata, *in concreto*, a sacralidade *nos* homens.

<sup>122</sup> LÉVINAS, Emmanuel. La Ética. In: CASADO, Josefina; AGUDÍEZ, Pinar. **El Sujeto Europeo**. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990b.

Lévinas (1976a, p. 36-37) exemplifica:

Moisés e os profetas não se cuidam da imortalidade da alma, mas do pobre, da viúva, do órfão e do estrangeiro. A relação com o homem onde se realiza o contato com o divino não é uma espécie de *amizade espiritual*, mas aquela que se manifesta, se prova e se realiza numa economia justa e onde cada homem é plenamente responsável. [...] A responsabilidade pessoal do homem a respeito do homem é tal que Deus não a pode anular. [...] No diálogo entre Deus e Caim: “Sou o guardião de meu irmão?”, a questão não é uma simples insolência. Ela vem daquele que ainda não sentiu a solidariedade humana e que pensa (como muitos dos filósofos modernos) que cada um existe para si e que tudo é permitido. Mas Deus revela ao assassino que seu crime desarrumou a ordem natural. A Bíblia põe então na boca de Caim uma palavra de submissão: “Meu crime é muito grande para ser suportado”.

Velhas histórias, antigas procuras, ancestrais orientações. Como Caim poderá ser perdoado? Há crime maior do que matar? O extermínio de uma existência que é sempre única em seu gênero pode ser “expiado” com dez anos de reclusão no cárcere? É o tamanho do castigo que regenera um ser humano assassino? “Tu não matarás”, porque se matares...! Mesmo que o assassinato seja *re-significado* numa conduta santa de dedicação radical aos Outros, ele é irretirável porque aquela vida que se foi “já se foi antes da hora por minhas mãos”. Com efeito,

[...] a falta cometida a respeito de Deus depende do perdão divino, a falta que ofende o homem não depende de Deus. O texto enuncia tanto o valor e a plena autonomia do ofendido humano quanto ele afirma a responsabilidade que incorre aquele que toca no homem. O mal não é um princípio místico que se pode desfazer com um rito, ele é uma ofensa que o homem faz ao homem. Ninguém, nem mesmo Deus, não pode se substituir à vítima. O mundo onde o perdão se torna todo-poderoso torna-se inumano (LÉVINAS, 1976a, p. 37).

O mundo onde o *auto-perdão* é fácil torna-se *inumano* e o assassinato banal. Assassinato direto onde se pode encontrar o assassino e “fazê-lo responder diante da lei”, assassinatos deslizantes da indiferença diante do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro, onde ninguém responde pelas mortes “mais lentas”. Hipocrisia assassina da “boa consciência”! O assassinato é mais trágico que a morte, porque é para “[...] o homem salvar o homem” (LÉVINAS, 1994b, p. 160-161). Velhas histórias em tempo presente, abertura das covas para refigurar antigos Rostos, sal do passado nas feridas do presente!

No judaísmo, velhas histórias em tempo real: a primeira relação do homem é com o homem e não com o mundo, como a natureza. “O homem judeu descobre o homem antes de descobrir as paisagens e as vilas” (1976a, p. 40-41). Antes de estar em casa, ele está “no seio dos Outros”, e é de dentro do seio dos Outros que ele aprende a compreender a terra e a conferir-lhe um sentido. “Para o judaísmo, o mundo se torna inteligível diante de um rosto

humano e não, como para um grande filósofo contemporâneo (Heidegger) que resume um aspecto importante do Ocidente, pelas casas, os templos e os pontos” (LÉVINAS, 1976a, p. 41).

De fato, isto é, com a evidência de um truísmo, os homens não são árvores que pertencem a uma floresta. O homem que vive é a primeira justiça proveniente do cuidado; é o cuidado que tece os laços onde se põe o engajamento consciente, onde se faz a liberdade não arbitrária do dar. Laços que permitem entrever horizontes mais vastos que aqueles da vila natal e uma sociedade humana: “Estes laços conscientemente queridos, estes laços livremente consentidos [...] a justiça acima da cultura” (LÉVINAS, 1976a, p. 41). Laços que extrapolam o sangue, a cor e a raça, laços que constroem no homem, nos homens, *uma vontade imensa e irretirável de nunca matar e nem deixar morrer*. Com outras palavras na voz interpelante de Lévinas: “A verdadeira fraternidade é a fraternidade pelo fato de que o outro me concerne, é na medida em que ele é estrangeiro que ele é meu irmão. Você só compreende a fraternidade declarando-a não-biológica” (LÉVINAS, 2007, p. 101).

De outro modo? Sim! Velhas histórias da vida real, do aquém das vidas e do seu chamamento para além, histórias antigas traumatizando hoje:

[...] o traumatismo que foi minha escravidão no país do Egito constitui minha humanidade mesma – isto que me aproxima, de entrada, de todos os proletários, de todos os miseráveis, de todos os perseguidos da terra, na responsabilidade pelo outro homem reside minha unicidade mesma: eu não poderia me descarregar dela sobre ninguém, como eu não conseguiria me fazer substituir em minha morte; de onde a concepção de uma criatura que tem a chance de se salvar sem cair no egoísmo da salvação. [...] *O homem pode isto que ele deve*. [...] Humanismo extremo de um Deus que exige muito do homem! (LÉVINAS, 1976a, p. 46, grifo nosso)

Um grande e novo êxodo todos os dias pela não-indiferença a qualquer Um no *pressentimento de uma ligadura aos Outros* desde antes de qualquer homem nascer. Saída, saída da escravidão do egoísmo de Si mesmo e entrada, entrada na terra possível e necessária da responsabilidade por todos. Como Abraão, pai de uma nova fé, porque pai de todos aqueles que querem que seus filhos vivam e que têm uma certeza anterior ao conhecimento, à demonstração: Deus *não pode* concordar com a morte. E por causa disso, ter de partir, deixar tudo, sair do *seu lugar*.

Abraão é, neste sentido pelo menos, o antônimo antropológico de Ulysses. Com efeito, “Ao mito de Ulysses retornando a Ítaca nós queremos opor a história de Abraão deixando para sempre sua pátria por uma terra ainda desconhecida e interditando seu servo de reconduzir seu filho a este ponto de partida” (LÉVINAS, 1994a, p. 191). Quanto a Ulysses, suas peripécias não passam de uma aventura para voltar *ao seu Reino*, ao ponto de partida,



aventura onde pereceram todos os seus companheiros de viagem e cuja morte *serviu* apenas para confirmar a “superioridade do herói”.

Velhas histórias, antigas lições. A quem se endereça a densidade de sentido dos antigos Livros da Bíblia? Quem é que “recebe”? A Bíblia se dirige a todos e a cada Um. Acontece que o “todos” não existe, não consegue receber. Com efeito, junto com a indeclinável responsabilidade por todos os Outros, que diz o movente radical da Escritura, eis a magnitude da afirmação da *unicidade* de *cada* existente humano, *movente* nuclearmente imbricado na responsabilidade:

Na responsabilidade pelo outro homem reside minha unicidade mesma; eu não saberia descarregá-la sobre ninguém como eu não saberia me fazer substituir pela morte: a obediência ao Mais-Alto significa precisamente esta impossibilidade de me subtrair; por ela meu “si” é único (LÉVINAS, 1982c, p. 172).

Com outro dito: “O judeu é talvez aquele que – pela história inumana que viveu – compreende a exigência sobre-humana da moral, a necessidade de encontrar *em si* a fonte das certezas morais” (LÉVINAS, 1968, p. 174, grifo nosso). Sempre o Outro antes? Sim! Sempre o Outro *antes de Mim*? Sim, absolutamente, para todos os casos!

Unicidade de “cá” e de “lá”, *comandamento*, impossibilidade de ser substituído. Com efeito,

É nesta prioridade do outro homem sobre mim [...] que Deus me vem à idéia. [...] Para ver, para “conhecer o rosto” é preciso já divisar outrem. O rosto em sua nudez é a fraqueza de um ser único exposto à morte, mas ao mesmo tempo o enunciado de um imperativo que me obriga a não deixá-lo só. Esta obrigação é a primeira palavra de Deus. A teologia começa por mim no rosto do próximo. A divindade de Deus se joga no humano. Deus desce no rosto do outro. Reconhecer Deus é ouvir seu comandamento: “Tu não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante a respeito de outrem – ser único – como se eu fosse eleito para esta responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível e de dizer “eu”. Consciente de que em cada um de meus humanos percursos – nos quais outrem nunca está ausente – eu respondo por sua existência de ser único (LÉVINAS, 1994b, p. 179-180).

Quantas vezes vamos encontrar nas velhas linhas da Escritura o “tu não matarás”? Enquanto alguém ainda estiver matando – “mesmo que só Um” – a voz da Escritura ressoará até os rincões da alma inteira. Deus só gosta de sangue vicejando a vida nas veias; Deus não gosta, Deus não aguenta o sangue humano vertido, *kénose* de Deus, sofrimento de Deus no homem (LÉVINAS, 1988). Quando morre Um, morreu com ele todo o seu gênero: ele era único em seu gênero. Eu único assassinei um *Outro* único. Ele e Eu, insubstituíveis na hora de viver, insubstituíveis na hora de fazer viver, insubstituíveis na hora da morte, insubstituíveis

na hora de dizer inteiramente: “eis-me aqui”! Um Eu *único* jamais poderá conter um Outro *único*: ele é *único diferentemente*. São nossas unicidades diferentes que nos fazem iguais: todos somos iguais porque cada Um é diferente do Outro, isto é, a cada vez uma unicidade, unicidade sempre, diferença sempre. Transcendência!

O judaísmo profere isso e mais:

[...] o judaísmo nos ensina uma transcendência real, uma relação com Aquele que a alma não pode conter e sem O Qual ela não pode, de alguma maneira, se manter nela mesma (*referência e dependência da criação, a não recorrência da liberdade de instituir a si mesma*). Todo único, o eu se encontra num estado de rompimento e de desequilíbrio. Isto quer dizer: ele se encontra como aquele que já usurpou de outrem, como arbitrário e violento. A consciência de si não é uma inofensiva constatação que um eu faz do seu ser, ela é inseparável da consciência da justiça e da injustiça. A consciência de minha injustiça natural, do prejuízo causado a outrem por minha estrutura de Ego, é contemporânea da minha consciência de homem (LÉVINAS, 1976a, p. 32, grifo nosso).

Velhas histórias, antigas procuras, afirmação sempre presente de uma *interioridade*. A consciência de Si põe a descoberto os poderes de cada Eu e tal descoberta não se separa de outra descoberta: a descoberta de sua ilegitimidade. A entrada do Outro e a urgência da inevitável resposta ao Outro bem aqui diante de mim afeta, surpreende a consciência de Si que se descobre inevitavelmente no seio de uma consciência moral. Quem não sabe que fez mal ao Outro ao matar? A consciência moral é o modo elementar da consciência de Si. Se ocupo um lugar ao sol vivendo para mim e me defronto com Outro em situação “sem lugar”, meu ser para mim volta-se a mim como falta. Tenho Eu o direito de ser e o Outro não? Consigo justificar meu lugar ao sol por herança ou por “meus méritos”? E logo Eu que vim nu ao mundo, não possuía nada e não dava conta de mim! Mas, se Eu não me interrogar sobre o direito do Outro indica, paradoxalmente, que “[...] outrem não é uma *reedição do eu*; em sua qualidade de outrem, ele se situa numa dimensão de altura, do ideal, do divino e, por minha relação com outrem, eu estou em relação com Deus” (LÉVINAS, 1976a, p. 33). Eis como, para Lévinas, a consciência moral reúne, portanto, ao mesmo tempo, a consciência de Si e a consciência de Deus.

Unicidade, interioridade, radicalmente atingível pelo cuidado ou pela morte, o não-tematizável. Nada mais estranho a mim do que Outrem, mas também nada nem ninguém é tão íntimo a mim quanto Eu mesmo. Diferentemente do molde das moedas iguais, Deus usa um molde e cada um sai diferente. Daí, cada Um seria responsável por todo o universo (LÉVINAS, 1991a). A Pró-Vocação judaica é esta absolutidade de valor da responsabilidade pelo Outro, porque o Outro é absoluto. E o absoluto pede, de dentro de sua intimidade intangível, uma resposta de cuidado, uma adesão a Ele, um olhar por Ele da minha alma

inteira saindo em minhas mãos. A ponto de “*Eu posso ser responsável por isto que eu não cometi e assumir uma miséria que não é a minha*” (LÉVINAS, 1968, p. 181, grifo nosso).

Isso quer dizer que a interioridade não é um lugar secreto em alguma parte dentro de mim, mas é este *retorno* no qual o Outro, como o eminentemente exterior, como o impossível de ser contido em mim, como Infinito, me concerne, me afeta e me ordena através de minha própria voz. “Mandamento que se anuncia pela boca daquele a quem ordena. O infinitamente exterior se transforma em ‘voz interior’, porém voz que testemunha a cisão do secreto interior fazendo signo ao Outro, signo desta mesma doação de signo. Caminho tortuoso” (LÉVINAS, 1999, p. 223). Revelação: o horror do mal que me visa pelo horror do mal no Outro homem. Mas também abertura, abertura ao Bem, uma elevação acima da minha luta pela vida. Possibilidade de bem, acima do que é agradável, escuta e acolhida como as *primeiras obediências* a um pedido em forma de mandamento. Retorno em Si e saída de Si, serviço que não implica outra recompensa além desta elevação mesma da dignidade da alma; e a indiferença como negação ao serviço do Outro e desobediência ao mandamento não comporta nenhum castigo, exceto aquele da ruptura com o Bem. “Serviço indiferente à remuneração! Desta responsabilidade pelo mal do outro homem, nenhum fracasso saberia desligar. Ela é sensata apesar do fracasso” (LÉVINAS, 1998b, p. 206-207). Interioridade: uma vez fechadas as “portas”, nem mesmo Deus consegue ali entrar; Deus precisa da “permissão do homem” para morar no homem. E o Outro só mora num Eu se um Eu levá-Lo para *sua* casa.

Velhas convocações do Livro por Excelência, porque “O que é mais profundo que a consciência, que a interioridade, são os livros” (LÉVINAS, 2007, p. 124). Livro que convoca a cada Um para que Outrem, o primeiro que *me* aparece, seja reconhecido não na *graça* estética de seu Rosto, mas na nudez e na miséria de sua carne! Reconhecer o Outro como *o absoluto que precisa de meus cuidados* é pôr simplesmente a moralidade como realização do religioso; é já estar se desvencilhando do ser. *Aí se passa*

[...] um Deus invisível, não tematizável, que no rosto se exprime e que minha responsabilidade por outrem testemunha sem se referir a uma percepção preliminar. [...] Infinito ao qual estou votado por um pensamento não-intencional e do qual nenhuma proposição de nossa língua conseguiria traduzir a devoção (LÉVINAS, 1998b, p. 250).

Livro dos Livros que *desperta* o Profeta, não o adivinho do futuro, mas aquele que lê nas situações concretas da convivência humana onde o *inumano* se faz em sangue mesmo que vertido em silêncio e, então, como numa afecção incontida, *denuncia* com o risco de sua própria vida; aquele que *anuncia*, retornando às lições do Velho Livro, por onde passa o *humano* esquecido. Com efeito, de um modo ou de outro, num tempo e num outro, “[...] a

palavra do profeta encontra um eco no coração dos homens” (LÉVINAS, 1976a, p. 164). Ela atinge o homem inteiro, ela desperta os moventes da obediência, que não são simplesmente de *ordem racional*. “São moventes de ordem afetiva, tais como temor, esperança, fidelidade, respeito, veneração, amor” (LÉVINAS, 1976a, p. 164). Obediência à palavra profética, heteronomia da palavra profética, mas não servidão. A obediência a um comandamento não vem de uma imposição, mas de um *élan* interior, de um estremecimento na alma inteira, *élan* na direção do *desinteressamento*. Comandamento e amor que não se contradizem porque é o amor da humanidade mesma em Si mesmo que está em convocação. Comandamento que assegura uma integridade do amante e pede a *Ele* mesmo, todo Ele. Palavra profética como reviramento no anterior de minha autonomia humana:

Eu penso o profetismo como um momento da condição ela mesma. Assumir a responsabilidade por outrem é para todo homem uma maneira de testemunhar a glória do Infinito e de ser inspirado. Há profetismo, há inspiração em cada homem que responde para outrem, paradoxalmente, antes mesmo de saber isso que se exige concretamente dele. Esta responsabilidade do *antes* da Lei é revelação de Deus (LÉVINAS, 1982b, p. 111).

Cada leitor do Velho Livro é solicitado; é a Escritura *em* cada Um, inspiração e revelação *em cada Um*. De fato, cada Um que medita a Si mesmo no Livro dos Livros é o autor daquilo que lhe foi inspirado *sem sabê-lo*, é um ter recebido aquilo de que sou autor sem saber de onde. Na responsabilidade para com o Outro nos encontramos no meio, envoltos na inspiração. O chamamento à responsabilidade é a pegada do Infinito na ambiguidade do sujeito, na ambivalência em que o leitor é começo e intérprete ao mesmo tempo (LÉVINAS, 1999). Leitura, afecção inspirada e testemunho andam biblicamente juntos: “O testemunho, esta maneira de reter o mandamento na boca daquele mesmo que o obedece [...] modo mesmo no qual o Infinito em sua glória passa o finito” (LÉVINAS, 1999, p. 224), como significação e não como tema. O profetismo é o próprio psiquismo da alma, o Outro em mim, a *causa* do Outro em mim: a espiritualidade do homem. O Infinito não se anuncia como tema dentro do testemunho; o Infinito se passa no meu “eis-me aqui” presente de golpe em acusativo, Eu dou testemunho do Infinito: “‘Eis-me aqui, em nome de Deus’, sem referir-me diretamente à sua presença. ‘Eis-me aqui’, sem mais!... o ‘eis-me aqui’ me significa em nome de Deus ao serviço dos homens que me miram” (LÉVINAS, 1999, p. 226)<sup>123</sup>. Testemunho de uma pegada de “causa errante” inscrita em mim, que me faz ouvir e responder em meus próprios lábios e

---

<sup>123</sup> Referência ao livro 1Samuel, 17:45.

no que fazem minhas mãos: “Antes que me chamem, Eu responderei” (LÉVINAS, 1999, p. 228)<sup>124</sup>.

O serviço ao Outro, o cuidado da justiça ao Outro, ao próximo que vem, é que dá ao homem uma proximidade ímpar de Deus; é simplesmente por onde Deus passa. Sem o cuidado geral da justiça, oração e liturgia são simplesmente nada, auto-enganação, hipocrisia. “Deus nada pode receber das mãos que fizeram violência. O piedoso é o justo. *Justiça* é o termo que o judaísmo prefere a outros evocadores de sentimento” (LÉVINAS, 1976a, p. 34). E aí se inscreve o duplo movimento da alma humana: o movimento ascendente como “[...] o movimento mesmo que conduz a outrem conduz a Deus” (LÉVINAS, 1998b, p. 122) e o movimento descendente “[...] como se o ‘temor de Deus’ fosse este temor pelo outro” (LÉVINAS, 1998b, p. 227). Mas seguir o movimento para o Mais Alto e descer da Altura implica a certeza de que nada é superior à aproximação do próximo, ao cuidado pela sorte da viúva e do órfão, do estrangeiro e do pobre e que nenhuma aproximação de mãos vazias é aproximação. É sobre a *terra entre os homens* que se desenrola a aventura do Espírito (LÉVINAS, 1982c).

O cuidado do Outro, a moralidade, exige a alma inteira e, nela, a liberdade toda. Mas, na liberdade já está e sempre estará a possibilidade de um mundo imoral, isto é, o *fim* da moralidade: nas condições da moralidade, as condições da possibilidade do mundo imoral (LÉVINAS, 1976a). Por mais justo que seja, que *já* seja, o homem nunca termina a tarefa moral de Si, o homem, os homens “caem”. E então aparece o lugar do sofrimento no devir moral:

O sofrimento teria, portanto, na economia do ser, um lugar todo especial: ele não é ainda a iniciativa moral, mas é através do sofrimento que *se pode suscitar uma liberdade*. O homem recebe o sofrimento, mas, neste sofrimento, ele surge como liberdade moral. A idéia de intervenção exterior na salvação se concilia no sofrimento com a idéia de que a fonte da salvação deve ser necessariamente interior ao homem (LÉVINAS, 1976a, p. 105).

O homem cai, o justo pode decair, a violência pode voltar e pode voltar com força, com a força que sempre nela há. Mas “Deus é paciente, [...] espera o retorno do homem, sua separação ou sua regeneração” (LÉVINAS, 1976a, p. 37-38). O velho Livro dos Livros afirma a regeneração humana, o judaísmo crê nessa regeneração do homem. E para tanto, não é necessária a intervenção de outros fatores, sobretudo de fatores extra-humanos, além da consciência do Bem e da Lei. “As possibilidades do esforço humano são ilimitadas. [...] Entre homens, cada um responde pelas faltas de outrem. E mesmo do justo que corre o risco de se

---

<sup>124</sup> Referência ao livro Isaiás, 65:24.

corromper, nós respondemos. Não se pode ir mais longe com a idéia de solidariedade” (LÉVINAS, 1976a, p. 38). Mas também somente um Eu vulnerável pode amar seu próximo (LÉVINAS, 1998b).

Se o caminho que conduz a Deus conduz necessariamente na direção do Outro homem, no judaísmo o percurso que conduz na direção do homem conduz à disciplina ritual, à educação de Si. A regularidade cotidiana, o esforço meditante da Lei, a abertura cotidiana à fidelidade, fidelidade à escuta da Palavra sempre antiga e sempre nova, voz que vem do passado, voz que convoca e ordena sempre no presente: receber, entrar na Palavra, inspirar o sopro, deixar-se arejar, vigilância e coragem, mover-se; caminho ou percurso do *justo* em mim, severa disciplina, educação. “A cotidiana fidelidade ao gesto ritual exige uma coragem mais calma, mais nobre e maior que aquela do guerreiro. [...] O acordo de um tanto de bondade e de um tanto de legalismo constitui a nota original do judaísmo” (LÉVINAS, 1976a, p. 35-36). Ancorados no valor sem preço ou absoluto de cada Eu, de cada receptividade, nesta revelação da responsabilidade que incumbe a cada Um de novo e em cada época, homem e mulher, iguais em dignidade, e antes mesmo de serem distinguidos sexualmente (LÉVINAS, 1976a), são convocados para introduzir no mundo e na interpretação o aporte de cada Um, a sua proximidade do *humano* como toque no divino. Rito e generosidade de coração mediando o fazer-se em mim de um modo de vida. “Leitura da Escritura assim sempre recomeçada; revelação sempre continuada” (LÉVINAS, 1982c, p. 7).

Dentre tantos moventes notáveis do judaísmo, está a acolhida do estrangeiro. Com efeito, Deus ama o estrangeiro<sup>125</sup>. Amar o estrangeiro não é um acréscimo das obrigações judaicas inscritas no Velho Livro, mas um conteúdo mesmo de sua moral. “A lei judaica é tolerante porque de entrada ela suporta todo o peso dos outros homens” (LÉVINAS, 1976a, p. 243, grifo nosso). Antes da religião, eis o homem, eis os homens que vêm de todas as direções, eis o noachide: “O noachide é o ser moral, independentemente de suas crenças religiosas” (LÉVINAS, 1994b, p. 164-165). É a conduta do estrangeiro que interessa e não a sua raça ou a sua procedência: o racismo é estranho ao judaísmo. A moral bíblica comanda, ordena que o noachide entre de pleno direito na comunidade e a integre em estrita justiça. Lembramos: “A humanidade do homem começa com a moral” (LÉVINAS, 1994b, p. 164). E lembrar mais: “[...] o estrangeiro que todo homem é para todo homem” (LÉVINAS, 2007, p. 104).

---

<sup>125</sup> Presente no livro Deuteronômio 10:18-19 (BÍBLIA SAGRADA, 1991).

A profundidade (*profondeur*) de ser estrangeiro não se aplica somente àquele que vem de fora para habitar nossa terra e nossas vidas. Com efeito, a unicidade com que cada homem é dado no mundo diante de todo Outro único faz de cada homem *o estrangeiro que todo homem é para todo homem*. Estranho, outro, incontível, a diferença de cada Um é bem mais e bem antes que as desigualdades e as singularidades culturais. E ainda mais: segundo o Salmo 119 – citado por Lévinas (1993b, p. 123)<sup>126</sup> – “Eu sou estrangeiro sobre a terra”. Eu não vim de mim mesmo, Eu não vim do mundo: sou criatura que um dia apareceu e que daqui a pouco irá embora. “Os homens procuram-se na sua incondição de estrangeiros. Ninguém está em sua casa” (LÉVINAS, 2007, p. 124). A terra toda, o universo todo pertence a Deus, cada Um de nós está domiciliado em algum lugar da terra, somos inquilinos de Deus sem precisar pagar aluguel: o único que se nos pede é que cuidemos da terra e de todos os que nela vierem a morar.

Sou criatura, vivo na “condição de criatura”. Com efeito,

Tu és um eu. Certo. Começo, liberdade, certo. Mas, livre, tu não és o começo absoluto. Tu vens depois das coisas e também das pessoas. Tu não és somente livre, tu és solidário para além de tua liberdade. Tu és responsável por todos. Tua liberdade é também fraternidade (LÉVINAS, 1968, p. 182).

No velho Livro dos Livros, a origem do homem é divina, tudo o que há no homem e que lhe possibilita viver e percorrer o tempo como história procede do aquém do homem. Na Bíblia “[...] o homem não é um animal racional, ele se assemelha a Deus” (LÉVINAS, 1996, p. 40), é um ser separado e único, mas não é Deus. Por isso, “Dizer que a pessoa começa na liberdade, que a liberdade é a causalidade primeira e que a primeira causa é pessoa, é fechar o olhar a respeito do secreto do eu” (LÉVINAS, 1968, p. 107), é não assumir que *o homem é posto*, como *sine fundamento in re*. A Bíblia afirma do homem e afirma o homem mais que o “animal dotado de palavra”; ele é um existente capaz de inspiração, um existente profético: existente criado, com as raízes fora de Si (LÉVINAS, 1982c).

No velho Livro dos Livros não se lê e não se comanda somente o cuidado do Outro na relação direta e curta de Rosto a Rosto. O judaísmo, em sua experienciação historicamente *provada*, entende que, numa comunidade de homens, nem todos os homens – dada sua condição de ambivalência aberta – põem-se no curso da moralidade, da exigência radical de Si pelos Outros. Por isso, “A Bíblia não começa no vazio a construção de uma cidade ideal” (LÉVINAS, 1976a, p. 146) – ela se coloca no interior destas situações que é preciso assumir para as ultrapassar; que é preciso transformar; são necessárias instituições justas que velem pela justiça sobre a terra. Como aprofundaremos mais adiante, o homem moral é

<sup>126</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993b.

indispensável à justiça, a justiça sempre deverá ser julgada pela moralidade, a justiça deverá sempre ser humanizada de modo que a justiça deve ao mesmo tempo ultrapassar a paixão e descer mais fundo numa justiça sem guilhotina.

O homem profundamente engajado no cuidado dos Outros deve ocupar-se com todos os Outros, de modo que o *plus* de cuidado a Um não venha a significar concretamente esquecimento e abandono dos Outros. Para o Judaísmo, todas as situações que a aventura humana atravessa podem e devem ser julgadas, num “trabalhar para a humanidade”, o que implica o prolongamento da moral mesma, ou seja, “Fazer leis, criar instituições racionais” (LÉVINAS, 1976a, p. 212) capazes de engendrar “[...] tudo isso que serve ao agora do povo e à sua vida” (LÉVINAS, 1976a, p. 276). A esperança que habita o judaísmo de uma humanidade nova e libertada vai até a afirmação da construção de uma civilização comum como terreno objetivo de coexistência e colaboração. Então, seria possível reduzir as ofensas mortais a litígios civis, e a punição implicaria também reconduzir ao reparo do que é reparável e à reeducação do malvado (LÉVINAS, 1976a).

O velho Livro dos Livros *chama* o movimento que nos leva *a* e nos faz participar *no* devir de um mundo sem violência. Com efeito, “Toda a Thora é em vista dos ‘caminhos da paz’” (LÉVINAS, 1994b, p. 165). Mas nós vivemos num mundo do “olho por olho”:

Sim, olho por olho. E toda a eternidade e todo o dinheiro do mundo não podem curar o ultraje que se faz ao homem. Ferida que sangra por todos os tempos como se fosse necessário o mesmo sofrimento para estancar esta eterna hemorragia (LÉVINAS, 1976a, p. 210).

Então, eis o poder, o lugar do poder e quem executa o poder. O velho Livro comanda “Que o poder político seja pensado a partir da fome dos homens [...] O pão em questão” (LÉVINAS, 1982c, p. 34). Todas as instituições que coordenam a vida em comum – e é onde se põe a questão do poder – têm de se ver com o problema do ponto de vista das “necessidades da hora”, que abarcam todas as formas da vida. Por isso, o *lugar* do poder político é ao lado do poder da moral absoluta, sem que o primeiro limite o segundo. Numa comunidade, numa sociedade, numa civilização..., onde houver fome, a justiça nem começou! A Paz é bem mais que um “problema político”! Ao redor de uma obra comum, irmãos na sinceridade da fome e da saciedade, primeira maravilha maior, a fraternidade de homens sem precisar que os irmãos se conheçam!

A instituição de uma sociedade onde a justiça, em vez de permanecer uma aspiração da piedade individual, seja assaz forte para se estender a todos e se realizar, trabalhar no presente para além da duração das nossas vidas, prometer-se a Si mesmo de carregar toda a responsabilidade do Mundo: eis o Messianismo. Para Lévinas, “O Messianismo [...] é meu



poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante em que eu reconheço esse poder e minha responsabilidade universal” (LÉVINAS, 1976a, p. 129-130). Todas as pessoas são Messias! “O Messias se define antes de tudo pela instauração da paz e da justiça” (LÉVINAS, 1994b, p. 160). Mesmo se “O povo judeu de nosso tempo não confessa, em sua imensa maioria, o integrismo que descrevemos” (LÉVINAS, 1982c, p. 22), segundo Lévinas, o velho Livro assim revelou e mandou propagar!

Eis declarados os maiores moventes do sentido, eis por onde passa o fio do sentido, o sentido do *humano* do Livro dos Livros onde se inscreve o judaísmo. Talvez possamos esticar *o fio do sentido* em cinco grandes moventes. Em primeiro lugar, “[...] uma responsabilidade universal – de uma responsabilidade para o Outro – mais antiga que todo pecado e que diz: ‘Jamais pela violência, jamais com mistura’” (LÉVINAS, 1976a, p. 336). É nesse movente que o judaísmo busca e espera o entendimento com todos os homens: os homens que se ligam à moral. Moral que diz: primeiro as *pessoas*, depois Eu e as coisas. Em segundo lugar, Eu, único, absoluto, eleito e insubstituível diante do Rosto de Outrem, igualmente único e absoluto, mas de quem não posso cobrar amor por mim; respondo à transcendência do Outro com a transcendência do antes e do para além da ocupação com minha vida. A paz com o Outro é um problema fundamentalmente meu: mais responsabilidades para mim do que para os Outros. Em terceiro lugar, a busca de uma humanidade fraterna unida num mesmo destino, mas cujo laço é já anterior às determinações da liberdade. Em quarto lugar, o divino e o humano se passam: cuidar dos Outros é *passar-se* de divino, é a descida do divino e a elevação do homem. Em quinto lugar, a construção da justiça para todos no âmbito maior das instituições e do poder sempre sob o julgamento da moralidade como responsabilidade por todos. O fio do sentido vai da moralidade do único à justiça para todos e se recurva sobre si mesmo exigindo a moralidade *hic e nunc*.

Esses moventes são o que há de *universal* no *local* do judaísmo e espera o seu *Dito*:

[...] singularidade que a longa história de onde nós saímos deixou ao estado de sentimento e à fé. Ela exige sua explicitação ao pensamento. Ela não pode fornecer desde já regras de educação. Ela ainda tem necessidade de ser traduzida neste grego que, graças à assimilação, nós temos aprendido no Ocidente. Nós temos a grande tarefa de enunciar em grego os princípios que a Grécia ignorava. *A singularidade judia espera sua filosofia*. A imitação servil dos modelos europeus não basta mais. A busca das referências à universalidade em nossas Escrituras e nos textos da lei oral depende ainda do processo de assimilação. Esses textos, através de seus comentários bimilenares, têm ainda outra coisa a dizer (LÉVINAS, 1982c, p. 232-233, grifo nosso).

Talvez a *consciência* do universal não comece, no judaísmo, pelo acordo de *todos* acerca de uma *verdade*, mas comece no judaísmo pela *responsabilidade* por todos. Será que “A

filosofia pode ouvir estas razões *atrás* das formas ontológicas que a reflexão lhe revela” (LÉVINAS, 1998b, p. 270)?

Para Lévinas, que pertence por nascimento a Jerusalém e por herança a Atenas, parece-lhe que é necessária à “hierarquia ensinada por Atenas” algum pouco de “anarquia ensinada por Jerusalém” para suprimir a violência. “Cada um desses princípios, deixados a eles mesmos, acelera o contrário disto que eles querem garantir. [...] O antagonismo da violência não é uma outra violência: uma violência oposta não é o oposto da violência” (LÉVINAS, 1994c, p. 99-100)<sup>127</sup>. Daí,

O papel jogado pela ética na relação religiosa permite compreender o sentido do universalismo judeu. Uma verdade é universal quando ela vale para todo ser racional. Uma religião é universal quando é aberta a todos. E neste sentido o judaísmo, religando o divino ao moral, sempre se quis universal. Mas a revelação da moralidade, que descobre uma sociedade humana, descobre também o lugar de eleição. [...] Eleição que não é feita de privilégios, mas de responsabilidades (LÉVINAS, 1976a, p. 38-39).

Perguntado por Philippe Nemo se entre os homens poderia haver uma Bíblia comum, Lévinas (1982b, p. 115-116) responde:

Sim. A verdade ética é comum. A leitura da Bíblia, mesmo se ela é diversa, exprime em sua diversidade isto que cada pessoa traz à Bíblia. A condição subjetiva da leitura é necessária à leitura do profético. Mas é preciso aí acrescentar certamente a necessidade da confrontação e do diálogo e, desde então, surge todo o problema do apelo à tradição o qual não é uma obediência, mas uma hermenêutica. [...] Isto que se diz escrito nas almas é de início escrito nos livros [...] Eu penso que através de toda literatura fala – ou balbucia, ou se dá um conteúdo, ou luta com sua caricatura – o rosto humano.

Esta significância ética original do Rosto, este reenvio ao próximo, obrigando os homens, uns em direção aos Outros, cada Um respondendo pela vida de todos os Outros, esta devoção mesma como o devotamento ao Outro homem; *onde* há esta paz inquieta ou amor do próximo há uma vigilância despertada, há um pensamento despertado e inspirado: o que o Velho Livro dos Livros revela também foi revelado *Lá!* Lá está o que é o *humano* Essencial, Necessário e Suficiente: é preciso traduzir, universalizar e encontrar as mediações de sua realização.

## 6.2. Como Sabedoria do Amor

<sup>127</sup> Eis uma referência explícita a Gandhi.

A bota que pisa o rosto de uma criança ao chão; o pé vivo na bota que pisa o rosto; o Rosto ainda vivo sob a bota de um ser vivo... Tudo ali é racional! O Rosto pisado ao chão está ali racionalmente: há razões para tal; o pé que está bem ali de bota pisando: certamente está ali por razões. No chão, a impotência de ser; de cima para baixo a pesadez do poder de *poder ser*. Tudo compreensível, porque lógico! Sangramento lógico! Lógica do sangramento! Tudo ali! Morte lógica, logicamente auto-indefensável, morte segura – segurada debaixo da bota – e certa – só um pequeno tempo e um pouquinho mais de força no peso da bota sobre o rosto da criança ao chão. Matemática da morte! Mediações lógicas da morte! Antropologia racional da morte de um absoluto: quando esta criança – um existente humano – morrer debaixo da bota de um pé de um homem – um existente humano, desaparecerá para sempre este absoluto porque ela, a criança sob a bota – e cada um – é a única em *seu* gênero. Fazer morrer e deixar morrer: a diferença está no tempo e nas mediações; o efeito é o mesmo e a culpabilidade também.

O que se faz com o *conhecimento*, no processo do conhecimento, para onde vai a verdade apreendida nos conceitos como conhecimento... são vetores soltos nas asas do imprevisível, ou ainda, do invisível. A orientação, o oriente, certamente está ali orientando, mas não se diz de fato nem deveras, logicamente temerário dizer, porque há uma – milhões – criança com o Rosto no chão sob a bota de um homem. Se pelo menos o chão fosse tão macio para deixar o Rosto afundar e não ser trucidado...! Mas a dureza do chão foi logicamente discernida para ser um contraponto eficiente para a força que vem de cima e que iguala o Rosto à superfície; Rosto achatado, sob rasura?

Eis o antônimo do *humano*, isto é, o *inumano*! Lévinas pergunta e responde:

O que significa este sofrimento dos inocentes? [...] É a hora em que o indivíduo justo não encontra nenhum recurso exterior, em que nenhuma instituição protege, em que a consolação da presença divina no sentimento religioso infantil se recusa ela também, onde o indivíduo não pode triunfar senão em sua consciência, isto é, necessariamente no sofrimento. [...] A posição das vítimas num mundo em desordem, isto é, num mundo onde o bem não chega a triunfar, é sofrimento (LÉVINAS, 1976a, p. 202-203).

Sufrimento *por nada*, sem ganhos. Mas ali um apelo, uma ira, uma intempestividade atravessando um Eu e dominando-o: “O Outro apelando ao Mesmo no mais profundo dele mesmo!” (LÉVINAS, 1998b, p. 48). Heteronomia da liberdade: não foram os Gregos que nos ensinaram isto, a transcendência na imanência.

Como *fazer passar* o Dizer do judaísmo, como o Dito da linguagem poderá *traduzir* em discurso filosófico o universal, o Sentido do *Humano*, *que vem de um lugar*, no meio, simplesmente no meio de e às voltas com tanta “violência racional”? Para Lévinas, é preciso

dizer ao Ocidente e ao mundo, com o jeito discursivo do Ocidente, o universal do *humano* que já mora nele e em todas as culturas – senão elas se exterminariam por si mesmas –, mas que o Ocidente não deixa ganhar universalidade, universalidade incidente sobre as vidas, encaminhamento das vidas, acontecimento do *sentido* que pode dar sentido ao Ser. É preciso morar neste universal e ao mesmo tempo ser atravessado por ele para encontrar o Dito certo para dizê-lo. *Traduzir*, a Terceira Meditação Ética de Lévinas em exercício, mediada pela Primeira e ancorada na Segunda. É de *lá*, do universal, que o Velho Livro carrega, que se faz ouvir “a voz de um fino silêncio que fala”, que vem se dizer. O trabalho de Lévinas, de tradução sob afecção e a indicação de onde, quando e como entra o saber ocidental, é a sua tentativa de realizar “a filosofia que o judaísmo espera”. Não se trata de *inventar o humano*, mas de traduzi-lo – para que nos afete – e de *vivê-lo*.

E como se traduz o inteligível do Velho Livro? Em primeiro lugar, é preciso considerar que “Os versículos bíblicos não têm a função de dar provas, mas dão testemunho de uma tradição e de uma experiência” (LÉVINAS, 1993b, p. 123), da tradição vivida de um *sentido*, da experiencição do sentido naquele que, a cada vez, se interpreta no chamamento do versículo. Em segundo lugar, pode-se ler um versículo fazendo apelo à tradição, como premissa para as conclusões, sem atenção aos pressupostos da tradição e aos particularismos; aí o risco da dogmática e da doutrina é eminente. Em terceiro lugar – e aí vem se inscrever a primeira abordagem –, não contestar tudo de vez do ponto de vista filosófico, mas, ao traduzir,

[...] aceitar as sugestões de um pensamento que, traduzido, possa *justificar-se por aquilo que manifesta*. [...] Por certo, eu me esforço em entrar, em primeiro lugar, na linguagem da tradição não-filosófica vinculada à compreensão religiosa das escrituras judaicas; eu a adoto, mas esta adoção não é o momento filosófico de meu esforço, eu sou nisso simplesmente um fiel. O fiel pode buscar atrás da inteligibilidade adotada uma inteligibilidade objetivamente comunicável. Uma verdade filosófica não pode se basear na autoridade do versículo. É preciso que o versículo seja fenomenologicamente justificado (LÉVINAS, 2007, p. 102-103, grifo nosso).

Justificar o conteúdo do versículo implica dizer o contexto desse sentido, quais são seus pressupostos, os atos de compreensão envolvidos, a atmosfera espiritual. O versículo é sempre aberto e ele permite a busca de uma razão. Com outras palavras,

Há situações em que, no versículo – que desempenha sempre inicialmente o papel de ilustração ou de sugestão –, surge uma idéia que assume uma certa força devido ao fato de que esse contexto religioso leva um acento filosófico. Ela [a idéia] é bem-vinda para o texto filosófico e recebe toda a expressão

que merece e guarda a fórmula que possui no versículo (LÉVINAS, 2007, p. 103)<sup>128</sup>.

Mas aí já mora uma grande questão e um grande perigo: a partir de qual filosofia o sentido do *humano* bíblico se abre à tradução? Se na filosofia do Ocidente, pelo menos de Aristóteles a Heidegger, “Todo pensamento que não levasse a instalar o idêntico – o ser – no repouso absoluto da terra sob a abóbada do céu seria subjetivo, infelicidade da consciência infeliz” (LÉVINAS, 1991a, p. 82), então a tradução do bíblico seria “[...] o saber como amor do saber”? (ARISTÓTELES, 1969, 983a)<sup>129</sup>. Não está o saber ocidental simplesmente atrelado à co-extensividade do ser, não é uma ontologia? Não é o bíblico justamente um sentido do *humano* que transcende o esforço por ser? E não é a afirmação, a radicalização e a hegemonia do *conatus*, tomado nele mesmo e por ele mesmo, que faz do saber um instrumento, uma bota para pisar a face “da criança”, a instauração formal da guerra de todos contra todos?

Com efeito, “Jamais a filosofia que parte da presença do ser – igualdade da alma a si mesma, reunião do diverso no Mesmo – dirá suas revoluções ou seu despertar em outros termos que os do saber” (LÉVINAS, 1991a, p. 97). E Lévinas reforça com radicalidade que a ontologia não dá conta da inteligibilidade, do universal que vem do Velho Livro:

Todo o meu esforço consiste em me separar, se se pode falar, da ontologia onde a significação do inteligível está ligada ao acontecimento de ser, porque ele seria *em si* como *presença*, culminando em seu repouso e em sua perseverança em si, bastando-se – perfeição que, para Spinoza, é sua divindade. É o eu humano, mestre e possuidor do mundo, todo potência e todo poder no conhecimento que assim é divinizado. Entender, de uma maneira radical e original o para-o-outro como filosofia primeira é se perguntar se a inteligibilidade do inteligível não está *antes* da posse de si por si, antes do “eu detestável” e, sem ter feito o seu balanço, ter o cuidado de outrem cujo ser e cuja morte importam mais que os meus; é se perguntar se essa responsabilidade por outrem, de algum modo insensata, não é a *vocação* humana dentro do ser, que seria assim posto em questão [...] (LÉVINAS, 1988, p. 209).

Será então o caminho da ética? Traduzir o Dizer bíblico pelo Dito da Ética? Sim e não? Não, porque na história do Ocidente e da filosofia ocidental, “[...] a ética sempre foi concebida como uma camada recobrando a camada ontológica afirmada primordial. Ela era assim, de entrada, referida ao Mesmo, a isto que é idêntico a si” (LÉVINAS, 1993a, p. 155). Sua significância: sempre referência ao mundo, ao ser, ao conhecimento, ao Mesmo e ao conhecimento do Mesmo, uma *visée* preenchida por uma visão em que todo Outro, toda *transcendência* deve “voltar para a casa do conceito” no sistema: ética da imanência! Ora, a

<sup>128</sup> Por exemplo, o “tu não matarás”.

<sup>129</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

conjuntura primordial de que fala o Velho Livro é da relação ao Outro vivida como responsabilidade pelo Outro, de uma *bondade* significando fora da finalidade e das razões do sistema, fora, aquém e para além do *conatus*. Então, uma “ética derivada”, calcada na ontologia, não é o caminho da tradução do universal bíblico.

Sim, pode ser a ética! Repitamos parte da citação acima: “[...] ter o cuidado de outrem cujo ser e cuja morte importam mais que os meus; é se perguntar se essa responsabilidade por outrem, de algum modo insensata, não é a *vocação* humana dentro do ser, que seria assim posto em questão [...]”. Responsabilidade que se vive desde antes de conhecer, cuidado do Outro que já estava lá, cuidado que é “de outro modo que ser”. É um testemunho ético, uma inspiração, a vida do psiquismo *humano*:

O testemunho ético é uma revelação que não é um conhecimento. [...] Eu quero dizer que esta maneira pela qual o Outro ou o Infinito se manifesta na subjetividade é o fenômeno mesmo da “inspiração” e, por conseqüência, define o elemento psíquico, pneumático mesmo do psiquismo (LÉVINAS, 1982b, 103)<sup>130</sup>.

Abordar esta conjuntura da responsabilidade no cuidado do Outro: eis a verdadeira ética, a filosofia primeira, primeira porque traduz o que é primeiro, anterior ao lugar e à cultura, uma *sabedoria* mais urgente. Reconhece-se a ética: nesse contato anterior ao saber.

A força de ruptura da ética como responsabilidade por Outrem não significa um simples relaxamento da razão, mas uma colocação em questão de toda ética e do *filosofar*. Não é sempre verdadeiro que não-filosofar é ainda filosofar, porque em nossa civilização, hegemonicamente de saber e de *conatus*, “normalmente” a ética que se levanta do que é *antes* do saber e do *conatus* é a primeira vítima na luta que ela encampa contra a ideologia. Mas se ela fica soterrada sob os pés da astúcia dos discursos e das práticas que a vitimam, ela volta, ela é primeira, ela sempre voltará enquanto houver um existente humano “vivendo para além do seu *conatus*”. E se levantará outro discurso, e velhos questionamentos de novo!

O Velho Livro dos Livros comanda dizer que o conteúdo da sabedoria do Ocidente não é o mesmo que o seu. E que as morais podem muito bem ser imorais, que o *ethos* de cada comunidade histórica pode muito bem estar contaminado pela violência que se disfarça em discursos com aparência e eloquência de universal. Com outras palavras: um conjunto de regras de conduta fundadas sobre a universalidade das máximas ou sobre um sistema hierarquizado de valores pode muito bem ser devedor de uma história, está sob a influência das variações e variantes das estruturas sociais, econômicas e políticas que podem comprometer a possível razão que se faz crer subjacente. De fato:

<sup>130</sup> Ver também: LÉVINAS, 1999, p. 187.

[...] a sarabanda das culturas inumeráveis e equivalentes, cada qual se justificando no seu próprio contexto, cria um mundo, certamente, desocidentalizado, mas também um mundo desorientado. Distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do Outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem conotação cultural alguma, na nudez do seu rosto [...] é também a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética (LÉVINAS, 1993b, p. 69).

Para Lévinas, nessa precedência, lá está o Velho Livro, com “aquilo” que está no nascedouro da cultura e das morais e ele precisa de instrumentos, mais, de mediações apropriadas que venham universalizar sua antecedência, a altura que ordena o ser e introduz o sentido do *humano* no ser.

Os moventes do *humano* que a Bíblia carrega – narrados há pouco – não se deixam incluir no sistema, mas precisam de uma linguagem que os diga com racionalidade, que expresse sua universalidade sem perder sua primitividade. A partir do sentido, pensar e dizer de outro modo o racional:

Eu tenho ensaiado de passar da proximidade espacial à idéia da responsabilidade por outrem, que é uma “intriga” muito mais complexa que o simples fato de dizer “tu” ou de pronunciar um nome. Eu tenho ensaiado, olhando atrás ou *dentro* da responsabilidade, de formular a noção – muito estranha em filosofia – aquela da *substituição*, como sentido último da responsabilidade. Não é o *aparecer* que seria o último acontecimento, embora, em filosofia fenomenológica, o último acontecimento deva aparecer. Aqui, sob a modalidade *ética*, é pensada uma “categoria” diferente do saber. A tarefa principal que está atrás de todos esses esforços consiste em pensar o Outro-dentro-do-Mesmo sem pensar o Outro como um outro Mesmo (LÉVINAS, 1998b, p. 130, grifo nosso).

Para traduzir o *humano*, o universal bíblico, faz-se mister vencer o grande mito ocidental: “O mito de uma consciência legisladora das coisas onde se reconciliam diferença e identidade é o grande mito da filosofia” (LÉVINAS, 1994c, p. 70). Esse mito também pode ser dito como a grande Odisséia em que o saber filosófico, com todas as suas aventuras, é sempre um retorno a si. O saber filosófico, tal como o temos visto em exercício, é o totalitarismo e o império do Mesmo. Mas eis um saber que não tem norte de sentido e ele mesmo, em sua pretensão totalitária, é a recusa mesma do norte; contraditoriedade de um saber sempre pelo meio; ora, o caminho não é o norte! Mas o norte “nor-teia o caminho”!

O encontro com o Outro, o face a face, o acontecimento e a duração do que acontece no face a face, o que há no face a face – como abriremos mais adiante – não se deixam enquadrar no saber ocidental: eles são pressupostos, anteriores, condição do saber. Mas pode-se então falar sobre eles, pode-se descrevê-los? Já respondemos que sim e já indicamos há pouco: a abordagem é ética, abordagem ética da ética, abordagem ética da ética nas estruturas

éticas, abordagem ética da ética nas estruturas éticas por alguém que está na procura ética consigo mesmo. Ética como Filosofia Primeira, Metafísica! De fora, só a visualização de certos comportamentos!

Com efeito, para Lévinas (1999, p. 192), “As figuras da linguagem ética aparecem como adequadas para certas estruturas da descrição, no sentido em que o acercamento plana sobre o saber, no sentido do rosto que plana sobre o fenômeno”. A linguagem, os vocábulos da ética começam a falar a partir da *proximidade*, no face a face, que é a *situação ética* a partir de onde se distende toda a curvatura do intersubjetivo que vai do fazer viver ao matar e deixar morrer. A proximidade, Eu e Outro *em face*, é por ela mesma significação, inevitavelmente uma situação ética porque *não responder ao Outro é ainda responder*, foi a *minha* resposta. Dizer “bom-dia” não é um saber, é estar ali antes de saber “quem está ali”, é saudar e estar ali na *invocação*. Essa imediatidade do sensível como “acontecimento da proximidade”, essa situação ética “Ela se descreve e se diz” (LÉVINAS, 1998b, p. 157). Mas como no face a face *não há quem anote o acontecimento do encontro*, o que ali se passa, a descrição passa inexoravelmente por *aquele* que esteve “ali”.

Em cada situação ética há um encontro de únicos, únicos que o Velho Livro diz terem saído do “molde de Deus”. A ética faz uso do vocábulo Infinito para dizer essa unicidade de cada Um, do Eu e do Outro, unicidade do Outro que não cabe no Um, transcendência ou altura do Outro por relação ao Um. Há, de face, simplesmente uma *alteridade*,

Alteridade que nossa procura tenta precisamente descrever a *aproximação* além da representação, sublinhando no ser e na presença que a representação lhe confere, para além de sua contingência ontológica, sua *colocação em questão moral*, seu apelo à justificação, isto é, sua *pertença* à intriga da alteridade, logo de entrada ética (LÉVINAS, 1998b, p. 241, grifo nosso).

Há ali se passando uma transcendência; e essa transcendência ética que surge na relação interpessoal indica que a relação igualitária e recíproca não é a estrutura última do *humano*. Descreve-se a aproximação, descreve-se a afecção produzida pela alteridade, mas não se descreve a alteridade mesma: Eu jamais conhecerei o Outro nele mesmo! O Outro jamais será à medida do Eu!

Há no face a face um excesso de inteligibilidade e ele pode ser dito eticamente – como veremos – como o *Um-para-o-Outro ético*, estrutura da inteligibilidade da transcendência, passamento do *Infinito*, de onde nasce a *ideia* do Infinito no finito, em nós. Excesso de inteligibilidade imediatamente feito obrigação na direção de Outrem, provocação da suspensão de Si em seu *conatus*, interrupção de Si como e pela escuta ao Outro, afecção



heterônoma, intransitividade, exigências de cuidados, desinteressamento por mim, estar ali de outro modo que ser, estar ali sem poder conhecer. Eis

A ética: comportamento em que outrem, que lhe é estranho e indiferente, que não pertence nem à ordem de seus interesses nem àquela de suas afeições, no entanto lhe diz respeito. Sua alteridade lhe concerne. Relação de uma outra ordem que não o conhecimento [...]. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua “estranheiridade”, que o liga a você eticamente. É uma banalidade – mas é preciso espantar-se com ela. A idéia de transcendência talvez se eleve aqui (LÉVINAS, 2007, p. 84).

Há no face a face, em cada encontro do Outro, um deslocamento imediato, uma inversão *humana* do *em-Si* e do *para-Si*, do *cada Um por Si*, pois eis que não dá tempo de olhar só para mim. Ali, um Eu ético responde, em prioridade do *para-Outro*, a *chance humana de uma reviravolta radical*, do *acontecimento ético* como caridade e misericórdia, como generosidade e obediência a uma presença infinita, como estar e como uma condução do Eu além do ser, como elevação acima do ser. Mas,

Não se trata de alargar a noção de ser além das coisas, mas de propor um questionamento radical. O humano não é *de outro modo que ser*? O ser é o que mais interessa ao homem? O ser é o sentido do significativo [*sensé*]? Essas questões são postas [...] a toda a filosofia que nos é transmitida. Elas são postas a partir da idéia de que é no um-para-o-outro que é preciso procurar a significação. Na proximidade onde se faz, não a comunicação de um Dito, mas a significação como Dizer. A inteligibilidade da racionalidade não estaria originalmente na linguagem do Dito, na comunicação dos conteúdos, mas no próprio Dizer, na palavra dada ao próximo, que é intriga de responsabilidade (LÉVINAS, 1993a, p. 178, grifo do autor).

Eis porque a ética não é um momento do ser e da compreensão do ser, mas de outro modo e *melhor* que ser. O invisível do Dizer da Bíblia é esta idéia do Bem além do ser (LÉVINAS, 1993b).

A afecção, a *afecção* do finito pelo Infinito..., afecção que é preciso descrever de outro modo que um aparecer, de outro modo que a num conteúdo, de outro modo que uma compreensão, é um *sofrer afecção*, uma passividade que não se retoma para recuperar numa tematização. Abertura, na ideia do Infinito que vem do Infinito ali se passando e afetando, *para um pensamento que pensa mais do que pensa ou que faz melhor do que pensar*. Trata-se de uma “Afectividade des-inter-essada em que a pluralidade à guisa de *proximidade* não tem que se reunir em unidade do Uno. [...] Excelência do amor, da socialidade e do ‘temor pelos outros’” (LÉVINAS, 1991a, p. 229). A ética acolhe e descreve o sofrimento da afecção, o ter padecido uma afecção, o existente *enquanto* afetado. Ela não é o simples moralismo das regras que servem de referência para *aquilo* que é o virtuoso. Ela é antes da moral dos amigos de Jó, cuja “[...] idéia de justiça procederia de uma moral da recompensa e do castigo” (LÉVINAS, 1998b, p. 199). Ela é antes da moral do mérito e da culpa, antes da moral da

amizade aristocrática do entre iguais, antes dos amigos e inimigos, antes da moral da reciprocidade. Ela é a proximidade de uma aproximação que dura mesmo quando o diálogo se torna impossível. A ética

É o despertar original de um “eu” responsável por outrem, o acesso de minha pessoa à unicidade do “eu” chamado e eleito para a responsabilidade por outrem. O “eu” humano não é uma unidade fechada sobre si, como a unicidade do átomo, mas uma *abertura*, aquela da responsabilidade, que é o verdadeiro começo do humano e da espiritualidade. No apelo que me endereça o rosto do outro homem, eu apreendo de maneira imediata as graças do amor: a espiritualidade, o vivido da humanidade autêntica (LÉVINAS, 1994b, p. 181-182, grifo nosso).

Partir da proximidade, realizar uma análise irreduzível à *consciência-de* e que se mostra como *inversão* de sua intencionalidade, escutar para trás e não só ver para frente – como veremos mais adiante. Com efeito,

A fenomenologia pode seguir a mudança da tematização em an-árquia dentro da descrição do acercamento; a linguagem ética alcança expressar o paradoxo no qual se encontra atirada bruscamente a fenomenologia porque a ética, mais além da política, está ao nível desta mudança. Partindo do acercamento, a descrição encontra o próximo levando a pegada de uma contração que o ordena como rosto. Significância da pegada para o comportamento, significância da qual seria prejudicial esquecer a insinuação an-árquica, teológica e edificante, deduzindo-se excessivamente depressa as verdades da fé e onde a obsessão está subordinada a um princípio que se enuncia em um tema. O acercamento não é a tematização de uma relação qualquer, mas esta mesma relação que resiste à tematização enquanto que an-árquica. Tematizar tal relação significa já perdê-la, sair da passividade absoluta de si. A passividade que está mais aquém da alternativa passividade-atividade, mais passiva que qualquer inércia, se descreve mediante termos éticos como acusação, perseguição, responsabilidade para com os outros (LÉVINAS, 1999, p. 192).

Na filosofia ocidental, não é a aproximação do Outro que faz questão, é a comunicação do que é comunicado. “A significação é um modo de representação do ser na ausência do ser” (LÉVINAS, 1993a, p. 178). Lévinas ouve e descreve uma significação anterior e independente de todo conteúdo e de toda comunicação de conteúdo. Essa significância pode ser expressa pelo vocábulo *Dizer* enquanto o Dizer do Outro enquanto Outro, o Dizer a Outrem enquanto o *Um-para-o-Outro*. O *para* – é deste mesmo *para* que é preciso se acercar e descrever – tem uma significação diferente do plano tematizável da ontologia. Ele aí carrega um novo estatuto de racionalidade e significa a subversão da racionalidade do fundamento.

Se a anterioridade da proximidade do “em face” é *a anterioridade a mais racional*, o excesso de inteligibilidade que nenhum pensamento pode conter ou englobar, então

Todo pensamento é subordinado à relação ética, ao infinitamente outro em outrem e ao infinitamente outro do qual tenho nostalgia. Pensar outrem

depende da irredutível inquietude pelo outro. O amor não é consciência. É porque há uma vigilância antes do despertar que o *cogito* é possível, de modo que a ética é antes da ontologia. Atrás da vinda do humano, há já aí a vigilância a outrem. O eu transcendental em sua nudez provém do despertar por e para outrem. Todo encontro começa por uma bênção contida na palavra bom-dia. Esse bom-dia que todo *cogito*, que toda reflexão sobre si já pressupõe e que seria a primeira transcendência. Essa saudação endereçada ao outro homem é uma invocação. Eu insisto sobre a primazia da relação benevolente a respeito de outrem. Mesmo quando houvesse malevolência da parte do outro, a atenção, a acolhida do outro como seu reconhecimento marca esta anterioridade do bem sobre o mal (LÉVINAS, 1995, p. 108-109).

De modo que é da relação preliminar de face a face que brotam os princípios, o conhecimento, a universalidade. Se se puder falar assim, *nela* está o *fundamento*; e todo conhecimento e toda objetividade são *superestrutura* (LÉVINAS, 1994a, p. 174).

Mas, até mesmo a crítica é superestrutura? A crítica de Si? O ceticismo? O Desdizer? Sim, eles todos! Trata-se de uma marcha sempre em frente – pois os encontros, os em face não param – em que “Toda crítica de Si na reflexão se coloca *depois* da responsabilidade” (LÉVINAS, 1994c, p. 89-90, grifo nosso). Ali a intencionalidade e a pura reflexão não são a primeira palavra. E mesmo quando querem chegar ali, ainda o será pela não-intencionalidade, pela afecção vinda dos encontros, sem o que, *de per se*, ela nem “imaginaria” o que se passa ali. É preciso que *do de fora da consciência*, do anterior da intencionalidade *ad-venha* a questão que a põe em questão.

No face a face, a inteligibilidade, a significância ética do *Um-para-o-Outro*, racionalidade extremada,

[...] a proximidade significa uma razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante, anterior ao agrupamento dos termos em um presente, uma *razão pré-original* que não procede de nenhuma iniciativa do sujeito, uma *razão an-árquica*. Uma razão anterior ao começo, anterior a todo presente, porque minha responsabilidade para com o outro me ordena antes de qualquer decisão, antes de toda deliberação. Proximidade, comunicação e harmonia, entendimento ou paz que me incumbe na proximidade e da qual o próximo não pode descarregar-me; por conseguinte, paz *sob minha responsabilidade*, paz da qual sou refém, paz a qual sou o único a construir correndo um belo risco perigosamente. [...] Exigir que a comunicação tenha a certeza de ser entendida é confundir *comunicação e saber*, apagar a diferença, *desconhecer a significância do um-para-o-outro* em mim, em um mim (*Moi*) arrancado ao conceito de eu que não se mede pelo ser e pela morte, isto é, que escapa da totalidade e da estrutura [...] Razão como o um-para-o-outro! (LÉVINAS, 1999, p. 247, grifo nosso)

Inteligibilidade do inteligível! De todo inteligível.

A razão mais racional é a vigília mais vigilante, o despertar no seio do estado de vigília ou no seio da vigília como estado, como modo de estar ali. Na aproximação do Outro já está lá a ética como *o acontecimento em duração*, em que se dá a revolução permanente do

desembriagamento, vigília e desembriagamento como *vida concreta*. Despertar primeiro e movimento permanente de despertar, desembriagamento (caro a Heidegger) sempre a desembriagar, vigilância na vigília, a vigília da vigilância: razão sem começo e sem fim, curvatura sem extremidades do sentido: *transcendência*. De outro modo,

Pensamento pensando mais que ele pensa ou pensamento que, pensando, faz *melhor* que pensar, visto que ele já se encontra responsável por outrem cuja mortalidade – e por consequência a vida – me olha, [...] se desnucleia na intriga ética, a intriga do ser e da ontologia (LÉVINAS, 1995, p. 56).

Esta é a filosofia que lévinasianamente o judaísmo espera: Metafísica do despertar e da vigília ética como um pensamento que pensa mais do que pensa. Transcendência ou despertar que é a própria vida do *humano*, já inquieta do *Infinito*. Daí, a *filosofia* é a *linguagem da transcendência* e não o relato de uma experiência; “[...] linguagem em que o *narrador pertence ao relato*, [...] linguagem, para além dos seus ditos, a interpretar” (LÉVINAS, 1991a, p. 98, grifo nosso). Um apelo à vigilância do cuidado do Outro, de cada Outro, cuidado esticado *desde* cada face a face: “[...] essa responsabilidade seria a própria racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz” (LÉVINAS, 1999, p. 23). Ou ainda, “[...] pensamento do absoluto sem que este absoluto seja atingido como um fim” (LÉVINAS, 1998b, p. 110); *de outro modo que ser*: filosofia como

[...] colocação em questão e despertar que se invertem em ética da responsabilidade por outrem; colocação em questão incessante da quietude ou da identidade do Mesmo. [...] Pensamento mais pensante que o pensamento do ser, desembriagamento que a filosofia tenta dizer, isto é, comunicar, o que só seria possível numa linguagem que se desdiz sem cessar, que insinua (LÉVINAS, 1998b, p. 188).

*Traduzir o sentido do humano*, o *humano* universal, eis a *primeira* entrada em cena e em longa duração do *Dito* da filosofia ocidental – a primeira mão da filosofia. Com efeito, “Esta colocação em questão da prioridade ontológica é uma questão que, filosoficamente, põe-se contra a filosofia. Ela nos obriga, ao mesmo tempo em que procuramos uma outra fonte do sentido, a não repudiar a filosofia. Aqui há, “[...] ao mesmo tempo, divórcio e não-divórcio” (LÉVINAS, 1993a, p. 147-148). Esta situação é que caracteriza, segundo Lévinas, o movimento da filosofia contemporânea: ao ir contra a filosofia, é ainda filosofia.

Ora, a filosofia já está *neste dito*, este *dito* é filosófico, com divórcio quanto à ordem primeira do sentido, sem divórcio quando se trata do *dito* que traduz o Sentido. Mas há uma *segunda* entrada em longa duração da filosofia com sua atitude teórica:

[...] a ordem do sentido, que me parece primeira, é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e que, por consequência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade. [...] A filosofia é um discurso teórico; pensei que a teórica supõe mais (LÉVINAS, 1991a, p. 113-114).

Supõe mais! Como veremos adiante, é quando tenho que responder diante de uma *multiplicidade* de Rostos que a filosofia é simplesmente imprescindível. Para Lévinas, é a preocupação com a justiça que funda o teórico, é diante da necessidade da justiça para com *todos* os Outros que a filosofia nos moldes ocidentais é a mestra por excelência. Com efeito, ali simplesmente é preciso comparar os incomparáveis, é preciso encontrar critérios, é preciso passar do Rosto ao Cidadão, é preciso ser capaz de *universalidade*.

A filosofia, tal qual o Ocidente a desenvolve, está atravessada por um sentido que a envolve, a penetra e a ultrapassa. Mas o seu *modo* de proceder é *precioso* para o *sentido*, para o encaminhamento do *humano*, para a *realização do sentido*.

É ali que reside para mim a beleza da Grécia [...] – linguagem do deciframento. Ela desmistifica. Ela demitiza. Ela também despoetiza. O grego é a prosa, é a prosa do comentário, da exegese, da hermenêutica. [...] É esta escola do falar paciente que é tão precioso de nossa herança grega (LÉVINAS, 1988, p. 65).

O discurso grego – o falar e o escrever – é versado em espécies e gêneros. É a hora do Ocidente! Quando se fala de Ocidente, fala-se em consciência; quando se fala de consciência, fala-se de saber: ter consciência é saber; e, para fazer a justiça, é preciso saber: objetivar, comparar, julgar, formar conceitos, generalizar, etc. Diante da multiplicidade humana, tais operações se impõem e a responsabilidade por Outrem – que é caridade e amor – extravia-se e, conseqüentemente, busca uma verdade. O Bem chama a consciência. Hora da justiça que a responsabilidade primeira exige: “Eu o tenho dito: 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” (LÉVINAS, 1994a, p. 215).

Com efeito, são necessários os cálculos que uma multiplicidade de existentes *múltipla* impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. Cálculos porque a justiça é sempre incompleta, justiça que ainda não é tão justa quanto é boa a bondade que a *pro-voca*. O discurso grego é o lugar onde o *sentido* se comunica, se esclarece e procura as mediações – sempre a retomar – de sua concreção. Por isto, para Lévinas, “Eu tenho falado do *dizer* filosófico como de um dizer que sempre está na necessidade de se desdizer. Eu tenho feito deste desdizer um modo próprio do filosofar” (LÉVINAS, 1982b, p. 103-104)<sup>131</sup>.

Além do *dito* da tradução interminável do *humano* e de sua universalização, dentre tantas qualidades do Ocidente, dentre tantas excelências, dentre tantos serviços que o Ocidente pode prestar ao *sentido*, ao *humano*, para Lévinas, é neste campo imenso da concreção da justiça na multiplicidade que os gregos são excelentes, inultrapassáveis e

<sup>131</sup> Ver também: LÉVINAS, 1999, p. 187.

imprescindíveis: ao centrar sua reflexão sobre a questão da harmonia e da ordem do ser, da medida e do discernimento, é um pensamento que corta a dimensão do Estado, da justiça e do político. Espaço da multiplicidade humana, espaço das Instituições que medeiam a justiça. A justiça procede da moralidade do face a face, mas é distinta do *pelo-Outro fundante*, porque ela faz intervir uma forma de *igualdade* e de medida, um conjunto de regras sociais que é preciso constituir para coordenar o devir da vida em comum. Espaço da reciprocidade, espaço da igualdade dos únicos, espaço de decisão entre os iguais: o discernimento da justiça norteia tal acontecimento. A condução desse espaço só pode ser grega. Mas é uma condução da justiça sempre vigiada pelas exigências do *humano* que se “levantam à noite” para julgar a justiça real.

Amor da sabedoria (Verdade) a serviço da justiça que nasce do amor (Bem): “A filosofia seria a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor” (LÉVINAS, 1991a, p. 114), sabedoria sob exasperação do amor, procedente das exigências do cuidado da vida do Outro e a serviço de sua realização. Eis Lévinas:

Isto que eu chamo sabedoria [...] implica precisamente toda a cultura do conhecimento das coisas e dos homens. É um pensamento guiado pelo cuidado de objetividade e de verdade, mas onde, neste cuidado, não se perde a lembrança da justiça que os tinha suscitado, a qual reenvia ao direito original Infinito do próximo, à responsabilidade por outrem. Verdade e objetividade que limitam certamente este direito do outro homem. [...] Mas se trata sempre, nesta sabedoria, de preservar o rosto do outro homem e seu comando nos rigores da justiça repousando sobre o conhecimento completo e sincero e por detrás das formas do saber que, no pensamento ocidental, passam por ontologicamente últimos. De preservar ou de reivindicar numa ordem sempre a refazer. Ordem humana sempre a refazer para responder ao extraordinário do para-o-outro. [...] Eis, atrás da razão, da lógica universal, a sabedoria que sempre a escuta (escuta a razão), mas também a inquieta e às vezes a renova. Atrás da razão, da lógica universal, a sabedoria que não tem nem método, nem categoria terminal. [...] Sabedoria como liberdade da razão, senão liberada de razão. Ela incumbe precisamente à *unicidade* daquele que pensa [...] (LÉVINAS, 1988, p. 207)<sup>132</sup>.

A filosofia ocidental é segunda, é derivada, mas isso não constitui uma indignidade; ao contrário, essa é sua grandiosidade mesma: perpassada pelo *humano*, ela é a ocasião da realização do *humano* mesmo. Desde os Profetas aos filósofos: não ambos ao mesmo tempo, nem conciliação, nem justaposição, nem concordância, nem o Ocidente primeiro; anterioridade e derivação: primeiro o universal, o *humano*; depois, o saber a serviço do *humano*. Traduzir incansavelmente o *humano* bíblico no *dito* grego – universalizar –, *mediar pelo saber* a realização do *humano*, eis as duas mãos da filosofia sob a exasperação da

<sup>132</sup> Ver também: LÉVINAS, 1991a, p. 114.

responsabilidade infinita segundo Lévinas. Na anterioridade do *sentido*, a presença em movimento dos três maiores vetores do *humano*: o Essencial, o Necessário e o Suficiente que a filosofia incansavelmente traduz no seu *dito* para que o *norte* da peregrinação no *humano* se clareie e se esclareça. Na secundariedade do saber: a presença em movimento dos três maiores vetores da *realização* do sentido, do *humano*: diante do *humano* e para os existentes humanos, discernir e realizar em cada “cuidado da hora”, o que é “Bem *mais* Universal desde agora”, o que “desde agora é *mais* Urgente” e o que “desde agora é Possível”.

Eis a grande ocupação, o grande trabalho que constitui a mão filosófica *maior de Lévinas*:

Minha ocupação em tudo é justamente de *traduzir* este não-helenismo da bíblia em termos helênicos e não de repetir as fórmulas bíblicas em seu sentido óbvio, isolado do contexto, o qual, à altura de um tal texto, é *toda a Bíblia*. Não há nada a fazer: a filosofia se fala em grego. [...] A língua grega – a língua segundo a sintaxe (LÉVINAS, 1998b, p. 137).

A estrela que deve brilhar primeiro, na testa de um ser *humano*, não é a da “inteligência”, mas a da “bondade”. A bondade, ela mesma vai trazer a inteligência, porque *é preciso ser inteligente para ser bom*, isto é, para *não ser cego* ou injusto. Mas é preciso *bondade* para a inteligência *não ser vazia* e violenta.

Mas..., eis que *um desconhecido* bateu agora em nossa porta: Ele interrompeu nosso trabalho? Atrapalhou nosso repouso? Um desarranjo! Alguém tocou... e a surpresa deste Rosto atrás da porta? Haverá esta surpresa? E se for um pedinte? Daremos uma tigela descartável com comida para que coma, mas que coma “noutro lugar”? Arranjaremos imediatamente justificativas *racionais* para as misérias, para os sacrifícios, para as solidões e para os desesperos? Alguém *tocou*? Expulsemos do espírito o ilusório apelo! Ou, eis-nos *em questão*! *Ali nós vamos nos Dizer*: “Depende de *mim* reter ou recusar” (LÉVINAS, 1994a, p. 208).

## 7. ABRINDO O SUJEITO

### 7.1. Em Aproximação Arqueológica

Traduzir o *fio do sentido*, o sentido do *humano*, o *humano* como o universal que o Velho Livro carrega, passar no *dito* filosófico, no vocabulário da sintaxe, da comparação, da medida, da generalização..., da universalidade o *humano* que nasceu num *local* e que, por ser o sentido do *humano*, não pode ficar no local; fazer ultrapassar pelo mesmo *dito* filosófico – maravilha do Ocidente de origem grega – o *sentido* que os *humanismos* ocidentais firmaram e propagaram pela mesma filosofia, mas que, na empiria do devir da história dos homens, se mostrou *insuficiente*; resgatar filosoficamente o que faz parte da condição humana e da *incondição* humana e que ficou soterrado ou foi expulso do horizonte da significação: tarefas difíceis, mas..., exigências do *humano*, tarefas difíceis..., mas invocação e con-vocação do homem. Inverter os termos para passar o *dito*: não prioritariamente vencer a proximidade do homem pela distância; ao contrário, *aproximar-se do homem, salvaguardar a distância pela proximidade*. Buscar e dizer com o Velho Livro o lócus do acontecimento *humano*, re-encontrar e dizer o homem, re-encontrar, abrir e dizer o homem onde o *humano* nasce e se faz. Defender o homem, cuidar do homem, não deixar morrer o homem: palavra! Significância! *Humanidade!*

A *Procura do Fio do Sentido Abrindo o Sujeito*: nossa peregrinação no *humano* com Lévinas está andando *aqui*. *Sujeito*, eis uma das palavras centrais – conceito – do *dito* do Ocidente para dizer o *homem*. Quem é o homem? A maneira como respondemos a essa pergunta decide a radicalidade e a amplitude de tudo o que vamos conceber como o *humano*, como aquilo que realiza o *humano* no homem. Dizer que o homem é o *sujeito* é já fazer uma escolha acerca da significância do *humano*: o sentido é uma emanção do sujeito, toda a significância é uma determinação do homem como sujeito. Vamos entrar com Lévinas num movimento de *descida*, numa *arqueologia*, em “[...] um movimento de descida na direção de um ‘abismo sempre mais profundo’” (LÉVINAS, 1971, p. 94), às condições e às *incondições* do homem re-encontrando *ali*, para dizê-lo à guisa de tradução, o *humano* que a Bíblia carrega.



### 7.1.1. Do Sujeito Ocidental

No Ocidente, o que é o *sujeito*? Já na Primeira Parte indicamos – ao explicitarmos criticamente o conteúdo do *humanismo* ocidental – os elementos decisivos da compreensão do *sujeito ocidental*. Agora, em novo círculo da espiral hermenêutica, essa compreensão será retomada – em seus termos fundamentais – em *confronto com a posição do homem* no Velho Livro dos Livros sob a ótica, ou melhor, sob a escuta de Lévinas. Obviamente, trata-se da tentativa de *ultrapassagem* do sujeito ocidental pelo homem bíblico; as diferenças na explicitação do homem trazem consigo as diferenças no *humano*. Com outras palavras, os moventes do sentido bíblico é que dizem a posição do homem, ou, a universalidade do *humano* bíblico diz *quem é* o homem que realiza em Si o sentido do *humano* cuja validade é universal.

Eis, segundo Lévinas, o homem e o *caminho* do homem ocidental narrados pela filosofia:

A forma verbal da palavra ser, certamente, não evoca substantivos, exprime o advir ou o próprio fato do acontecimento do ser; ela diz que, no ser, importa ser, conservar-se, que há nele obstinação e esforço em ser. [...] Daí vem então, no ser como vida, uma contração sobre si, um para si, um “instinto de conservação”, já em luta pela vida e, no ser pensante, uma vontade de ser, inter-essamento, egoísmo (LÉVINAS, 1991a, p. 220).

Os entes se afirmam sem consideração Uns para com os Outros na preocupação em ser. Os entes se esforçam para ser, a essência se exercita como uma inadiável e invencível persistência em ser. *Esse é interesse*. A essência é interesse e, positivamente, se confirma como *conatus* dos entes. O interesse de ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos e em conjunto, numa alergia recíproca qual uma guerra. De fato, a guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência. Ninguém pode esperar um outro tempo, pois o tempo de ser é *agora* e é cada Um que quer ser *agora*. Tudo entra em conflito, tudo é disputado como na guerra: “Desta maneira, a essência é o sincronismo extremo da guerra” (LÉVINAS, 1999, p. 47).

Por acaso não vemos cotidianamente em exercício – em Nós e nos Outros – este ente sempre *inter-essado a priori*, sempre inquieto, sempre preocupado em ser, aspirando ser, sempre abocanhando o ser e sempre na insuficiência de ser? Não somos, por acaso ou por

educação, acudados à vida, acudados a lutar *sós* e no mais das vezes *sozinhos* pela vida, *a ser?*<sup>133</sup>

Com efeito,

A positividade do indivíduo particular é perseverança no ser que é vida; o indivíduo humano vive na vontade de viver, quer dizer, na liberdade, na *sua* liberdade que se afirma como egoísmo do eu; a identidade, exteriormente indiscernível, do Indivíduo humano, que se identifica precisamente, como a partir do interior, em se *provando*. Mas o Indivíduo é também negatividade na sua liberdade, excluindo as liberdades dos outros que limitam a sua. Alteridade de novo recíproca, dos eus: eventual guerra de todos contra todos (LÉVINAS, 1991a, p. 195, grifo do autor).

Daí, o indivíduo cuja essência é ser, ser em sua aspiração a ser, em seu *conatus essendi*, em sua obstinação a ser contra os Outros, precisa – para poder dar continuidade ao *seu* movimento de ser – conseguir construir ou restaurar a paz através do *saber*. Isto implica que a paz encontre um fundamento na *verdade*, um fundamento do *humano* na verdade. A vivência desta paz implica, sem dúvida, um certo individualismo, a possibilidade de um isolamento, de um *para Si*, de um repouso. E uma vez que se dá uma certa concórdia com os Outros, vem também a “boa consciência” de poder esquecer esses Outros pela gozosa contemplação em Si e *para Si*: na certeza de não ser molestado pelo Outro. Alegria de ter bom assento, de estar bem instalado no ser, alegria *autossuficiente* dos entes, dos homens que existem cada um *para Si*. Eis “[...] o lugar da solidão na economia geral do ser” (LÉVINAS, 1979, p. 18).

Se a violência que decorre da luta de todos e de cada Um deve ser resolvida pelo *saber* cuja Razão assegura a verdade e, por esta, a paz, então os indivíduos humanos seriam *humanos* pela consciência, humanidade como conciliação na verdade racional, sem coerção, sem renunciar à liberdade. “O ‘eu penso’, o pensamento na primeira pessoa, a alma conversando com ela mesma promovem assim a liberdade” (LÉVINAS, 1994a, p. 167-168). E a liberdade se apresenta, de entrada, sob o aspecto de uma “[...] vontade subtraída a toda influência” (LÉVINAS, 1991a, p. 38). Liberdade tal em que apenas os obstáculos naturais e a morte têm o direito de limitar; liberdade sempre medida pelos *seus* próprios poderes: “Maravilha do homem ocidental na sua modernidade que lhe é provavelmente essencial: ideal do homem satisfeito a quem é permitido tudo o que é possível” (LÉVINAS, 1991a, p. 150). Liberdade como *autonomia*, autonomia na identidade de cada ser e na *sua* luta por ser, luta da qual a liberdade está segura de seu direito, direito justificado sem recurso a nada de *outro* que não ela mesma, liberdade autônoma que “[...] se compraz como Narciso nela mesma” (LÉVINAS, 1994a, p. 167).

<sup>133</sup> Ver: LÉVINAS, Emmanuel. *Le Temp et l’Autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979. p. 55-56.

No Ocidente, “A liberdade não se põe em questão” (LÉVINAS, 1971, p. 81). *Eu penso* torna-se *Eu posso* – uma *apropriação*, isto é, o direito em exercício de exploração da realidade. A coragem não é uma atitude em face do Outro, mas a respeito de Si. A outra liberdade com a qual *Eu luto* Eu não a abordo de face, *Eu me atiro* cegamente. A guerra não é o choque de duas substâncias, ela não é o choque de duas intenções, mas a tentativa feita por uma de dominar a outra por surpresa, por emboscada. A guerra é emboscada. É se apropriar da substância do Outro, do que ele tem de forte e de absoluto a partir disto que nele é fraco. “A guerra é a procura do tendão de Aquiles” (LÉVINAS, 1994c, p. 44-45). É o Eu humano, mestre e possuidor do mundo, todo potência e todo poder no conhecimento que assim é divinizado, é a promoção dos direitos de “[...] uma subjetividade livre como o vento” (LÉVINAS, 1971, p. 7).

Há conflitos entre os entes que, cada Um a seu modo, lutam para ser. Põe-se inexoravelmente a necessidade de “pôr um freio à violência e de introduzir ordem nas relações humanas”. A maneira ocidental de frear o arbitrário é através do saber, da teoria, da busca de universalização do *inter-esse*. Com Lévinas:

[...] os indivíduos conseguiriam superar a violência exclusiva do *conatus essendi* e de sua oposição aos outros em uma paz que se estabelece – e nisto se enraíza o grande descobrimento grego – através do saber na razão que sustenta a verdade. Os indivíduos humanos seriam humanos através da consciência cuja essência é, precisamente, a ciência; é o saber e o espírito. Os diversos egos concordam na verdade racional sem coação, sem renunciar a sua liberdade. [...] As pessoas “outras”, ou estranhas umas às outras, se assimilam. [...] A verdade da razão se opõe à liberdade do ego. A razão [...] é quem rege a repartição das coisas por igual. De onde se desprendem a consciência, o saber, a verdade e a sabedoria, cujo conhecimento constitui por si a possibilidade e o amor; e, portanto, a filosofia, em sentido grego da palavra, mãe de toda ciência e de toda política, seria a espiritualidade mesma do indivíduo humano. A humanidade do homem, a pessoa no indivíduo, é a origem dos direitos humanos e dos princípios de toda justificação, uma espiritualidade que significa a igualdade entre pessoas em paz (LÉVINAS, 1990b, p. 3-4).

O sujeito, o ente em sua luta, se absorve no dito do saber; a liberdade mantém-se como começo mas é convocada a renunciar livremente ao arbitrário; a violência é amortecida no saber. É assim que “Sobretudo as teorias políticas modernas depois de Hobbes deduzem a ordem social da legitimidade, do direito incontestável da liberdade” (LÉVINAS, 1994a, p. 175).

Ora, isso não se faz sem mediações. Com efeito, “A vontade particular do indivíduo eleva-se à auto-*nomia* da pessoa em que *nomos*, a lei universal, força o ego, consciente e racional, sem o constranger. A vontade é razão prática” (LÉVINAS, 1991a, p. 196). E, daí, a

reunião livre das pessoas em torno da Lei – verdades ideais –; abertura para a paz a partir do Estado, das instituições, da política. Com outras palavras,

[...] o Estado reúne os homens em torno de sua verdade fundamental [...]. O indivíduo humano consistiria em ter que pensar o indivíduo, no marco formal do Estado, enquanto pertencente a um gênero, um gênero humano, forma parte de um todo que se subdivide em espécies e que desemboca na unidade indivisa, na identidade logicamente última do indivíduo situado entre os dados empíricos (LÉVINAS, 1990b, p. 2-3).

Os indivíduos – os indivisíveis – armam-se de paciência, renunciam à intolerância alérgica de sua persistência no ser e *chegam* à paz. Porém, esta paz *razoável*, paciência e alargamento do tempo, para além do tempo individual da luta por Si mesmo, são cálculo, mediação e política. A luta de todos contra todos se transforma em intercâmbio e comércio. O choque no qual todos contra todos estão todos com todos se converte em limitação recíproca e determinação de uma matéria ou um *tema*. Porém, a persistência no ser, o interesse se mantém ali mediante a *compensação* que, *no futuro*, deve equilibrar as concessões consentidas paciente e politicamente no *agora*. Adiamento do que *me* caberia infinitamente; nada há de gratuito, o interesse permanece, a paz torna-se sempre instável porque é sempre iminente a *re*-abertura da guerra, os indivíduos reduzidos ao *Mesmo*. E, então, “A verdade que deveria reconciliar as pessoas existe aqui anonimamente. A universalidade se apresenta como impessoal” (LÉVINAS, 1971, p. 37). Impessoal porque “O sujeito humano – o Eu consciente, cognoscente e operante [...], enquanto que *ente*, está submetido ao conceito, que por todas as partes envolve sua singularidade e a absorve dentro do universal” (LÉVINAS, 1999, p. 256).

Com outras palavras, a consciência, o saber, a verdade e a sabedoria – da qual a consciência é a possibilidade – seriam a própria espiritualidade do Indivíduo *humano*, a *humanidade* do homem, a *pessoa* no Indivíduo, fonte do direito do homem e princípio de toda justificação. Espiritualidade que implica a *igualdade formal* entre as pessoas como condição da paz. Paz do Indivíduo *humano* enquanto existência *para Si*, mas paz advinda, enquanto segurança ancorada na igualdade formal, ao homem satisfeito no bem-estar e na liberdade. Segurança para a tranquilidade de um repouso do Eu em sua substância de Eu. É essa igualdade formal que o Estado aspira ao longo da história, é essa igualdade que o Estado *promete*, através da Razão, para os Indivíduos humanos, para além e à revelia de suas qualidades e da dotação generosa da Natureza; igualdade formal dos Indivíduos num gênero, indivíduos como parte de um Todo e, de novo, indivíduos reduzidos ao Mesmo (LÉVINAS, 1991a). Daí: *objetividade* dos indivíduos e do Estado para o julgamento das situações concretas e para o restabelecimento da paz.

Quanto às *diferenças* entre os indivíduos, é claro que “Um indivíduo é outro para o outro. Alteridade formal: um não é o outro, seja qual for o seu conteúdo. Cada um é outro para cada um. Cada um exclui todos os outros, e existe à parte, e existe por sua parte” (LÉVINAS, 1991a, p. 195). Mas é claro também que se trata de uma negatividade puramente *lógica* e recíproca na comunidade do gênero. Não é assim o pensamento de Hegel? Em Hegel, “[...] as oposições e a alteridade são eliminadas pela universalidade do conceito” (LÉVINAS, 1971, p. 25). O *Eu* é um conceito de homens sem qualidades: o ente tem uma silhueta, mas perdeu sua face (LÉVINAS, 1998b). Não será isto uma *distância*? *Distanciamento* do homem enquanto homem frente aos homens e da *condição* de homem!

O Estado e a Lei são a expressão do Mesmo, os defensores do Eu universal. E como é que o Estado *normalmente* opera, *normalmente* mediado pela Lei como expressão racional do universal? Lévinas responde com a empiria do Ocidente:

Na associação da filosofia e do Estado, da filosofia e da medicina é onde se supera a ruptura do discurso. O interlocutor que não se submete à lógica é ameaçado de prisão e de asilo ou sofre o prestígio do maestro e a medicação do médico; a violência, a razão do Estado ou o acercamento asseguram ao racionalismo da lógica uma universalidade e à lei sua matéria submissa. Portanto, o discurso recupera seu sentido mediante a repressão ou a medicação, mediante as justas violências no limite da injustiça possível, no qual se mantém a justiça repressiva. Porém o Estado não desconta nem a loucura sem retorno, nem tampouco os intervalos da loucura. Não desata os nós, e sim os corta (LÉVINAS, 1999, p. 251).

Não será a razão que reduz o Outro uma apropriação e um poder? Não tem sido a filosofia ocidental uma proclamação do direito de primogenitura da autonomia que engloba todo Outro no Mesmo? Não tem sido sempre o Mesmo que determina o *Outro*? “Reduzir uma realidade a seu conteúdo pensado é reduzi-la ao Mesmo”? (LÉVINAS, 1971, p. 133). Não será isso um *estar distante*? Com efeito, retomemos um elemento decisivo da crítica lévinasiana ao Ocidente já posta na Primeira Parte:

Para a tradição filosófica do Ocidente, toda a relação entre o Mesmo e o Outro, quando ela não é mais a afirmação da supremacia do Mesmo, se reconduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A filosofia ela mesma se identifica com a substituição de idéias às pessoas, do tema ao interlocutor, da interioridade da relação lógica à exterioridade da interpelação (LÉVINAS, 1971, p. 87).

Não será isso um *distanciamento antropológico*, *distanciamento* da condição *humana*? Eis que nos perguntamos, porque “[...] o existir não existe. É o existente que existe” (LÉVINAS, 1979, p. 25). Ora, o Ocidente abstrai o *existente* e, assim,

O conhecer sempre pode converter-se em criação e aniquilamento, o objeto que se transforma em conceito pode converter-se em resultado. Mediante a supressão do singular, mediante a generalização, o conhecer é idealismo (LÉVINAS, 1999, p. 148-149).

Lévinas se pergunta “[...] se o liberalismo basta para a dignidade autêntica do sujeito humano” (LÉVINAS, 1997, p. 26)<sup>134</sup>, se a liberdade tornada abstratamente absoluta, em sua solidão de mônada, é *realmente* absoluta e *auto-justificável*. Pergunta-se se o conhecimento não é sempre uma adequação entre o pensamento e o que o pensamento pensa e se isto não é já a impossibilidade, em fim de contas, de sair de Si. Pergunta-se se mesmo o conhecimento, o mais audacioso e longínquo, ainda e sempre não é uma solidão, conhecimento incapaz de pôr cada existente humano em comunhão com o *Outro* existente verdadeiramente *Outro* (LÉVINAS, 1982b, p. 51-52). Certamente, no estágio atual do conhecimento de que o *cogito* já foi capaz, ele pode se dar o céu e o sol, de acordo com Descartes –, mas ele, em sua solidão monádica, solipsista, *não pode se dar a alteridade de Outrem*.

Será que não há nada de *mais* e de *melhor* a afirmar, firmar e propagar além de “[...] que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem ter razão contra toda resistência humana e contra toda liberdade?” (LÉVINAS, 1971, p. 23). A *história* da humanidade começa pela compreensão do ser? A solidão da luta por ser, e do conhecimento que isso implica, não pode ser ultrapassada? É ali que reside e lateja o momento original da *humanização* do Indivíduo, do homem de carne e sangue, do *subjectum*? A história, os extermínios, as totalizações, os sangues derramados *por nada...* atestam que *esse Sub-Jectum* não freia nada e não segura é nada, não carrega e não garante o *humano*. Pastorear o ser para mim – de acordo com Heidegger em *Carta sobre o Humanismo* – parece, em suas antípodas, *pastorear o nada para os Outros*, o não-ser como violência para a multiplicidade humana. Um mundo atemorizado, um mundo *à imagem e realidade*, semelhança e realidade do *no que dá* a luta para ser enquanto ser.

Discursos impessoais – *sem* as pessoas, discursos da razão em diálogo com ela mesma –, sujeitos impessoais – *sem* as *suas* pessoas – elevados à universalidade abstrata, ao conceito – sujeitos como exercício do *conatus sob* a maestria da Razão e *sob* a força da liberdade –, e o *humano* que não vem porque não se faz. *Distância demais do homem, distante demais do existente*. Então,

É preciso se perguntar se inclusive o discurso interior – que permanece egológico à medida da representação [...] – se este discurso já não repousa numa prévia socialidade com outrem, onde os interlocutores são distintos. É preciso se perguntar se esta socialidade efetiva, esquecida, não é pressuposta pela ruptura, mesmo que provisória, entre si e si, para que o diálogo interior mereça ainda a denominação de diálogo; socialidade irreduzível à imanência

---

<sup>134</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

da representação, socialidade outra que aquela que se reduziria ao saber que se pode adquirir de outrem, como se fosse objeto conhecido já portador da imanência de um eu fazendo a experiência do mundo. O diálogo interior não pressupõe, para além da *representação* de outrem, uma relação ao outro homem enquanto outro, e não uma relação direta ao *outro* já percebido como o *mesmo* pela razão de imediato universal? (LÉVINAS, 1991a, p. 169-170)

Isso implica que *já* não se pode abordar a paz conforme o ideal de *unidade* do Uno que enquadra ou circula o escândalo, os assassinatos, os sofrimentos infligidos; Uno que abafa os gritos da dor realizada e desfigura *qualquer* Rosto de homem na justificação da violência “necessária”, na justificação do arbitrário; Uno, também, no qual a alteridade de cada existente não cabe e desarranja. Há que se pôr em questão, há que *pôr-se* em questão. Deve-se pôr em questão

[...] a concepção segundo a qual na multiplicidade humana o eu se reduziria à fração de um Todo, que se reconstitui em sua solidariedade à imagem de um organismo – ou de um conceito –, cuja unidade é coerência de membros ou estrutura de uma compreensão. É preciso se perguntar – e este seria o outro termo da alternativa – a propósito da identidade do Eu, se a alteridade de outrem não tem – *de entrada* – um caractere de absoluto, no sentido etimológico do termo [...] É preciso se perguntar se a paz, em vez de tender à absorção ou ao desaparecimento da alteridade, não seria, ao contrário, a maneira *fraterna* de uma proximidade de outrem, a qual não seria simplesmente a falha de uma coincidência com o outro, mas significaria precisamente o *acréscimo* da socialidade sobre toda solidão – acréscimo da socialidade e do amor (LÉVINAS, 1995, p. 143-144).

Há que se resgatar, deve-se resgatar a *interioridade* dos homens; deve-se sair, deve-se sair do Sistema, sair e sair do Sistema mesmo que seja aos recuões. *Aproximar-se*, aproximar-se *do* Homem, proximidade *de Si*, proximidade *do Outro*, *proximidade* sem anular a distância da *diferença*.

### 7.1.2. No Resgate da Interioridade

Diz Lévinas – e ainda haveremos de repetir outras e outras vezes esta citação – que “[...] em nossas viagens levamo-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a, p. 106). Com efeito, quando sou Eu que viajo e Tu não viajas, então sou *Eu* quem viaja. Isso é um truísmo, dessas verdades tão banais! Mas na verdade isso não é tão banal para a compreensão do e para a reação ao mundo como ele vai. No *reino da objetividade*, nos tempos das globalidades – econômica, cognoscitiva, técnica –, somos postos todos no trem sem bagagem e sem

identidade, engolidos no movimento universal por ser, *en train d'être*<sup>135</sup>, indiferenciados, somos todos *mesmos*, como se fôssemos *os mesmos*. Em linguagem coloquial, somos farinha do mesmo moinho! Mas, nós temos certeza, mesmo *sem saber*, na vida cotidiana mesma, que Eu sou Eu e os Outros são os Outros, que ao pentear os meus cabelos diante do espelho vejo é o meu Rosto, que ao olhar para um Outro vejo em sua face o espelho de um Outro que continuará Outro, que a minha raiva é minha e ao meu modo, que a leveza do Outro para comigo é ele e não Eu. Acontecimentos da mais fina e densa diferença que vão embora no trem do *mesmo*!

Lévinas reage:

O Eu que eu defendo contra a hierarquia é aquele que é necessário para fazer direito ao Outro. [...] Há crueldades que são terríveis porque elas provêm precisamente da necessidade da Ordem racional. Há, se vós quereis, lágrimas que um funcionário não pode ver: as lágrimas de Outrem. Para que as coisas andem, para que elas façam equilíbrio, é preciso absolutamente a responsabilidade infinita de cada um, para cada um, diante de cada um. É preciso, em tal situação, *consciências individuais*, as únicas capazes de ver essas violências que decorrem do bom funcionamento da Razão ela mesma. É preciso defender a subjetividade, remediar uma certa desordem que decorre da Ordem da Razão universal. Em meu modo de ver, o protesto da subjetividade não é acolhido favoravelmente sob o pretexto de que seu egoísmo seria sagrado, mas porque somente o Eu pode perceber as “lágrimas secretas” do Outro que faz correr o funcionamento, mesmo racional, da hierarquia. A subjetividade é, em consequência, indispensável para assegurar esta não-violência mesma que o Estado – ultrapassando ao mesmo tempo a particularidade do Eu e do *Outro* – procura igualmente. Eu sou *para* o Eu como existência na primeira pessoa (1994c, p. 97-98, grifo nosso).

É porque somos mais *interiores* a nós mesmos do que imaginamos, é porque somos *interioridade* – como interioridade *única* – que nós podemos furar o conceito de *sujeito*, de *cidadão*, de *escravo*, de *alienado*, de ser..., *qualquer* um. É como interioridade que resistimos às totalizações, é pela interioridade que nos afastamos delas, é como interioridade que ousamos gritar, é pela interioridade que introduzimos uma descontinuidade no tempo histórico, por ela nos recusamos a entrar no trem, por ela, como Januz Korcsak, decidimos entrar no trem da morte com nossas duzentas crianças<sup>136</sup>. É pela interioridade que enxergamos de perto o que é injustiça, é pela interioridade que a injustiça de longe nos dói *em algum lugar*, é pela interioridade que aproveitamos a chance de “afundar” alguém, é pela interioridade que partimos em seu socorro. Na primazia dada historicamente ao *histórico*, resgatar a interioridade ali soterrada e sacrificada provoca arrepios, tremores e temores.

<sup>135</sup> A caminho de ser.

<sup>136</sup> Ver filme: **AS 200 crianças do Dr Korczak**. Direção: Andrzej Wajda. Produção: Daniel Toscan du Plantier; Janusz Morgenstern. Polônia: 1990. DVD. 115 min.



Com toda força,

A interioridade é a possibilidade mesma de um nascimento e de uma morte que não tiram sua significação dentro da história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico onde se constitui a totalidade, uma ordem onde tudo é *pendente*, onde permanece sempre possível isto que, historicamente, não é mais possível (LÉVINAS, 1971, p. 48, grifo nosso).

É por um *quanto a mim* como *vida interior* que posso sempre me separar do que foi juntado a mim ou posto nas minhas costas; posso desenraizar-me, posso não mais participar, posso não mais convir, posso resistir até a morte, posso dizer sim ou não! Ninguém nunca me possuirá se um tal de *Eu* não consentir. Eu sou minha vida interior, meu psiquismo, na qual Eu me levo inteiro, Eu sou a minha alma inteira de carne e de sangue! Com certeza, é como interioridade que Eu sou permanente possibilidade ambivalente de erro e de verdade, de bem e de mal, de violência e de cuidado do Outro e mesmo de cuidado da *totalidade*. Sou a ambivalência do tão próximo e do tão separado, o distante e a diferença que nada nem ninguém iguala.

Com efeito,

O real não deve ser somente determinado em sua objetividade histórica, mas também a partir do *secreto* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo da sociedade só é possível a partir desse secreto. Ele atesta esse secreto (LÉVINAS, 1971, p. 51).

Se há uma tirania do universal e do impessoal – ordem que tem sido pródiga em manifestar-se como *inumana*, mas que não necessariamente precisa ser brutal –, contra ela se afirma o homem como singularidade irreduzível, exterior à totalidade, exterior às instituições alienadas e estrangeiras. Com efeito, viver no mundo, na realidade de um mundo organizado, onde se põe e pôr-se-á sempre o problema da justiça e da paz, implica que a justiça mesma não *me* circule no equilíbrio de sua universalidade. A justiça – sempre por fazer e fazer melhor – *me* intima a ir além da linha da justiça que *pretende ser reta*, e nada pode marcar desde então o fim desta marcha; por detrás da linha reta da lei, mantém-se uma *terra* infinita cujo cultivador só pode ser *Eu* e que *sou* Eu. Terra do irreduzível, terra da possível bondade, terra do olhar único,... terra de todos os recursos de uma presença singular.

Para todos os efeitos – isto é, *sempre* –, *Eu* sou necessário à justiça como responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva. Ser *Eu*, como “Unicidade do *único em seu gênero* – ou unicidade tendo rompido todo gênero” (LÉVINAS, 1995, p. 130) – certamente é um privilégio, mas é também uma *eleição*: eleito como *possibilidade* no ser de atravessar a linha reta da lei em sua universalidade desde o aquém da lei até o para além da lei. Isto quer dizer: “A moralidade dita interior e subjetiva exerce uma função que a lei universal e objetiva não saberia exercer, mas que ela apela” (LÉVINAS, 1971, p. 274). Só um

Eu como interioridade e singularidade irreduzíveis pode dizer se a justiça já está boa, isto é, se a justiça é justa. Simplesmente seria impossível a justiça sem a singularidade, sem o secreto do Eu.

Se a História é mestra em tornar invisível o mal feito aos particulares, aos indivíduos humanos *sem Rosto* dentro da totalidade, é preciso ser muito *Eu* para ser capaz – para além da razão que pode ser um vetor instrumentalizado de obliteração do Rosto – de *ver a ofensa do ofendido*. Para além da justiça e da justeza das leis universais, das intenções e dos interesses subjacentes, dos efeitos maléficis – por vezes generalizados – da aplicabilidade das leis, levanta-se um Eu de noite, ou logo na aurora, para dizer – muitas vezes para além do *próprio* malefício sofrido – que, deste jeito, hoje o sol não vai nascer e também não haverá chuva sobre *esta* terra. Eu, terra da possível bondade que diz o malefício e que julga o malefício. Com Lévinas (1971, p. 276): “O aprofundamento da vida interior não se deixa mais guiar pelas evidências da história. Ele é deixado ao risco e à criação moral do Eu – aos horizontes mais vastos que a história e onde a história ela mesma se julga”.

Se viver no mundo, se inclusive para *Eu* viver no mundo implica necessariamente pelo menos *um tanto bom de justiça* – participar da história que vem antes de cada Um e possivelmente continuará depois de cada Um, depois de *hoje*, história que implica a multiplicidade humana –, então “A pessoa é indispensável à justiça antes de ser indispensável a ela mesma” (LÉVINAS, 1976a, p. 297). Como poder de recuo *infinito*, como poder de achar-me sempre atrás do que me acontece, como poder de arrancar-me ao mundo como ele vai, sou de algum modo consciência; e ter consciência é ter tempo de pôr-se aquém do tempo. *Distanciamento*, ruptura, recusa de princípios neutros e impessoais, poder de falar, liberdade de palavra, afronta aos feitiços da linguagem: *enfrentamento* de *qualquer* veredicto impessoal. Continuo filho do pai, posso ter muitos irmãos, mas Eu, Eu sempre serei filho único! Eu sou dentro e fora, *tendo* para as coisas, para a multiplicidade humana a partir de mim e me retiro, volto para casa (LÉVINAS, 1998a)!

Repitamos e ratifiquemos:

Todos os homens são *parecidos*, mas eles *não* são os *mesmos*. [...] Mas o Eu enquanto Eu é absolutamente único e, desde que ele é abordado fora da sociologia, ele não tem nada de comum com o Outro. [...] trata-se de uma diferença inicial que só se refere a si. Isto é o Eu (LÉVINAS, 1994c, p. 113, grifo nosso).

Por isso, Uma *pessoa...*, uma *pessoa* é ela mesma porque, antes de toda comparação, ela é ela mesma. Simplesmente, há “[...] o foro interior do homem” (LÉVINAS, 1976a, p. 292) que vive em cada Um e morrerá com cada Um: irreduzível a qualquer totalidade,

intransferível interioridade! Sou *Eu* que respondo à injunção de um Rosto, sou *Eu* que encontro Rostos onde a totalidade só vê indivíduos, os indivíduos impessoais dentro do gênero.

Nas palavras de Lévinas (1991a, p. 27):

Os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade, seres que falam, que se defrontam. O pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha. Pensar uma liberdade exterior à minha é o primeiro pensamento. Ele marca a minha própria presença no mundo. [...] As coisas têm sua independência primeira do fato de não me pertencerem – e elas não me pertencem, porque estou em relação com homens dos quais elas vêm. Por isso, a relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres humanos dos quais reconheço o rosto. Em relação a eles eu sou culpado ou inocente. A condição do pensamento é uma consciência moral.

Eis que *totalidade* não é simplesmente uma pura adição de seres, mas *con*-junção de seres que *não fazem número Uns com os Outros*. São os indivíduos de um gênero que se relacionam e podem fraternizar, ou são as singularidades irreduzíveis que fraternizam? Conjunção de uma “[...] multiplicidade de irreduzíveis absolutos” (LÉVINAS, 1976a, p. 242). Mas, trata-se, então, de abolir a totalidade? Não, obviamente! Como aprofundaremos mais adiante, trata-se de servir a totalidade como *a serviço da justiça*. A totalidade certamente é penetrada pela violência e pela corrupção; a *obra* consistirá, então, em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades, das singularidades. Para Lévinas, justiça passa inelutavelmente pela igualdade econômica e ela não nasce do próprio jogo da injustiça – ela vem de fora, das singularidades mesmas.

Lévinas *traduz* esta interioridade irreduzível inscrita no Velho Livro assim: “A grande força da idéia de criação [...] consiste em que esta criação é *ex nihilo* [...] o ser separado e criado não é simplesmente saído (oriundo) do pai, mas lhe é absolutamente outro” (LÉVINAS, 1971, p. 58). E ainda: “A maravilha da criação não consiste somente em ser criação *ex nihilo*, mas em finalizar num ser capaz de receber uma revelação, de aprender que ele é criado e a se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral” (LÉVINAS, 1971, p. 88). Nós vivemos de *fora* de Deus. Cada *Eu* é um ser que – como veremos mais adiante –, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e em *Si* mesmo, é o primeiro por relação à sua causa. O psiquismo de cada *Um* como vida interior é o “[...] princípio de individuação de cada *um*” (LÉVINAS, 1971, p. 52, grifo do autor).

### 7.1.3. Na Positividade do *Conatus*

A crítica lévinasiana ao *sujeito ocidental* como *ente* – ou o indivíduo que se define pelo *conatus* – elevado ao universal e reduzido no conceito a partir da afirmação da unicidade de cada Eu parece pôr uma questão: nós somos ou não somos entes? E outra: Lévinas nega ou não nega o *conatus*? E mais uma: há lugar para o *conatus* na tradução do homem?

Em realidade, para Lévinas, “[...] o fato de ser é isto que há de mais privado; a existência é a única coisa que eu não posso comunicar. [...] A solidão aparece aqui como o isolamento que marca o acontecimento mesmo de ser” (LÉVINAS, 1982b, p. 50). E “O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser” (LÉVINAS, 1998a, p. 23). Existimos na impossibilidade de escapar à fatalidade de ser. Eu cheguei a mim sem escapatória possível, sou condenado a mim mesmo, impossibilidade de desistência de uma existência definitivamente *una*<sup>137</sup>. Descubro-me como solidão, solidão que não é maldita por Si mesma, mas por sua significação ontológica do *definitivo*; acorrentado a um Eu que sou *Eu* e *só* Eu, com os pés presos sempre em minha própria existência. Exterior em relação a tudo, sou diametralmente interior em relação a mim mesmo. Eu sou todo só. É o ser em mim, o fato de que Eu existo, meu *existir* que constitui o elemento absolutamente intransitivo, qualquer coisa sem intencionalidade, sem relação. Com efeito, “Pode-se trocar tudo entre seres, menos o existir. [...] Eu sou mônada enquanto sou [...] o que há de mais privado em mim [...] minha relação com o existir, relação interior por excelência” (LÉVINAS, 1979, p. 21).

Lévinas chama *hipóstase* a este acontecimento pelo qual o existente contrai seu existir, hipóstase que

[...] na história da filosofia, designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo. [...] Sobre o fundo do *há* surge um ente. [...] Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de *há*. [...] Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu* ser. [...] A hipóstase, o existente, é uma consciência, [...] essa apropriação da existência por um existente que é o “eu”. Consciência, posição, presente, “eu”, não são inicialmente – embora o sejam finalmente – existentes. Eles são eventos pelos quais o inominável verbo *ser* se transforma em substantivos. Eles são a hipóstase (LÉVINAS, 1998a, p. 100, grifo do autor).

<sup>137</sup> Doravante vamos alternar a escritura em primeira pessoa do plural e primeira pessoa do singular para facilitar o *dito* na interpretação.

A contração da existência num existente é a passagem do ser anônimo ao ente, advindo ao presente, existindo no presente:

O presente é o começo de *um ser*. [...] A verdadeira substancialidade do sujeito consiste em sua *substantividade*: no fato de que não há apenas, anonimamente, ser em geral, mas que há seres susceptíveis de nomes. O instante rompe o anonimato do ser em geral. Ele é o evento pelo qual, no jogo do ser que se joga sem jogadores, surgem jogadores na existência – existentes que têm o ser a título de atributo: de atributo excepcional, é bem verdade [...] o presente é o próprio fato de que há um existente. O presente introduz a pré-excelência, o domínio e a própria virilidade do substantivo na existência [...]. O presente é evento (LÉVINAS, 1998a, p. 116-117, grifo do autor).

É neste sentido que, como já dissemos, o existir não existe, mas é o existente que existe. E uma vez contraído o existir e rompido o anonimato do ser, existir significa ter de *permanecer*.

Tantas vezes já falamos do *conatus*; digamo-lo por Spinoza mesmo: “Cada ser faz todos os esforços, enquanto ele está nele, para perseverar em seu ser” (SPINOZA, 1989, p. 116)<sup>138</sup>. Doravante põe-se sempre a unidade indissolúvel entre o existente e sua *obra* de existir. Permanecer, *continuar sendo* implica conquista, o que exige alta luta; existo e meu ser implica em *ter de ser*, sou o responsável por Eu ser. É por isto que “[...] a vida cotidiana é uma preocupação com a saúde” (LÉVINAS, 1979, p. 39), que é estar em condições de lutar para ser. E não há varinha mágica: o trabalho e o esforço de cada existente são a maneira de seguir passo a passo a obra que vai sendo cumprida. Com efeito,

[...] a dor da necessidade e do trabalho [...] o sofrimento físico é uma impossibilidade de se destacar do instante da existência. [...] Há no sofrimento uma ausência de todo refúgio. Ele é o fato de ser diretamente exposto ao ser. [...] Ele é o fato de ser acuado à vida e ao ser (LÉVINAS, 1979, p. 55-56).

Viver, ter de viver *sustentando* o seu ser, sustentar no sentido de segurar ou suportar e no sentido de dar comida ao ser, para que ele dure e persevere em mim. A necessidade é o primeiro movimento do existente; simplesmente é preciso *comer para viver*. “O corpo indigente e nu [...] antes de toda afirmação” (LÉVINAS, 1971, p. 133-134) tem fome e precisa comer para viver, tem frio e precisa de veste e “Respiramos para respirar, comemos e bebemos para comer e para beber, abrigamo-nos para abrigar-nos, estudamos para satisfazer nossa curiosidade, passeamos para passear. Tudo isso não é *para* viver. Tudo isso é viver. Viver é uma sinceridade” (LÉVINAS, 1998a, p. 48), para além do cansaço e da preguiça!

Contraímos o ser, contraímos o ser *no mundo*. O mundo é o dado. As coisas do mundo, as coisas se referem à minha fruição, pois se trata do egoísmo mesmo da vida. “A

<sup>138</sup> SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1989. Livro III, Proposição VI.

vida é afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Desesperar da vida só faz sentido porque a vida é, originalmente, felicidade” (LÉVINAS, 1971, p. 118). De fato, “A felicidade não é um acidente do ser visto que o ser se *arrisca* pela felicidade” (LÉVINAS, 1971, p. 115), ao ponto de matar por uma bocada de pão, de pão *real*, aquele que mata a fome por um tempo e cuja presença real se faz necessária sempre de novo enquanto durar o existente. Inocente egoísmo de um corpo real que contesta o privilégio ou a antecedência da consciência na prestação de sentido a toda coisa (LÉVINAS, 1971). Estreiteza mesma da vida, além do instinto, aquém da razão, egoísmo friccionando a fruição: a permanência e a duração do existente no ser *passam-se* inelutavelmente por esta estreiteza, a estreiteza do *ventre esfomeado*. O *Eu Penso* não tem antes uma carne (LÉVINAS, 1991a)? E ela não passa pela sinceridade da necessidade e pela *suficiência* do mundo? Sim, “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” (LÉVINAS, 1993b, p. 55).

Ter de ser, certamente esta é uma grande verdade a respeito da condição humana. Ao redor dela historicamente se aglutina o esforço da consciência, como esforço por saber, o tinir da liberdade, como tinir da conquista do mundo *para Si*, o vibrar do sentimento, como vibração da felicidade enquanto fruição satisfeita, o esfalfamento do corpo nos processos infintos do trabalho. O Ocidente cristalizou esse existente como sujeito autárquico e autônomo, sujeito isolado em sua solidão por ser. Mas as *condições* do sujeito nos levam a descer mais fundo nele mesmo, porque, se pararmos aqui, está justificada a guerra de cada existente contra todos e vice-versa. Um a mais é simplesmente um perigo! E mais, se pararmos aqui, está posta a situação que engendra a possibilidade de os existentes poderem viver juntos, em sociedade? Pelo que já anotamos anteriormente, Lévinas pensa que não. Precisamos descer mais, até as *incondições do sujeito*.

Com efeito, no *conatus* estamos na solidão de ser, pelo conhecimento atrelado à realização do *conatus* permanecemos na solidão de ser. Lévinas dá alguns indícios da saída para além do *conatus* e para aquém dele: “Minha morte, sempre prematura, põe em *fracasso* o ser que enquanto ser persevera no ser” (LÉVINAS, 1998b, p. 262, grifo nosso). E ainda: “Enquanto não houver outro, não se pode falar nem de liberdade nem de não-liberdade” (LÉVINAS, 1998b, p. 147). E do ponto de vista da empiria cotidiana, “[...] a impossibilidade de se salvar por si mesmo e de salvar-se *sozinho*. [...] Esta [a salvação] só pode vir de alhures, ao passo que *tudo no sujeito está aqui*” (LÉVINAS, 1998a, p. 111). Veremos que a liberdade não se justifica pela liberdade, que um ser que não é *causa sui* tem fora de Si sua incondição,

que a absolutização da minha espontaneidade de vivente, que o meu empreendimento sobre as coisas centrado nesta liberdade da *força que vai*, nesta impetuosidade que *corre* e à qual tudo é permitido, me leva ao assassinato.

Hermeneuticamente, a espiral precisa andar mais. Com efeito, a positividade do *conatus*, a impossibilidade de sua retirada, por um lado, e a afirmação do existente como ente, por outro, não dão conta de toda a concretude da presença dos existentes no mundo. A interioridade mesma, reduzida às exigências inerentes ao *conatus* ele mesmo, reduz-se a *moto* de guerra. Até aqui não acontece o preenchimento do que é essencial, necessário e suficiente para a emergência do *humano*. Lembremo-nos: houve e há santos; essa concretude não foi contemplada no e pelo *conatus*. Precisamos *atravessar* o *conatus*, chegar ao *outro lado*, conservando a sua positividade. Será que vivemos para *comer*? Até aqui, o ente está doente de violência: que os cegos e todos os de *conatus impotente* morram!

Daí,

[...] é preciso de outra parte que, *dentro da interioridade mesma* que cruza a fruição, se produza uma *heteronomia* que incita a um outro destino diferente dessa complacência animal em si. [...] É preciso contudo que nessa descida se produza um ferimento que, sem inverter o movimento de interiorização, sem romper a trama da substância interior, forneça a *ocasião* de uma retomada de relações com a exterioridade. A interioridade, ao mesmo tempo, deve ser fechada e aberta (LÉVINAS, 1971, p. 159, grifo nosso).

Indícios, pressentimentos de insuficiência! Ouvir e Revelar as incondições do sujeito faz parte deste ferimento da autonomia absoluta e faz parte de uma *ex-posição* do sujeito: “Desde agora, detrás do ser e sua mostração se escuta a ressonância de outras significações esquecidas na ontologia e que reclamam investigação” (LÉVINAS, 1999, p. 88).

#### 7.1.4. Desde as *Primeiras Incondições do Sujeito*

Um dia nós simplesmente não éramos, nós não existíamos:

Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. [...] a indeterminação desse “alguma coisa” ocorre [...]. 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” (LÉVINAS, 1998a, p. 67).

*Há (il y a)*: anonimato essencial, o ser como que um campo de força, como que uma pesada ambiência que não pertence a ninguém. Não há ser determinado, qualquer coisa equivale a

qualquer coisa, nadando no caos de sua existência como escuridão total, bem mais escura do que a noite escura em que todas as vacas são pretas. *Contraímos a existência sem termos sido sujeitos disso e nos tornamos entes.*

Aquele que é ou aquilo que é não entra em comunicação com sua existência em virtude de uma decisão tomada anteriormente ao drama, antes do abrir da cortina. É precisamente em já existindo que ele assume essa existência. [...] O que existe não pode conquistar nada se ele não existe previamente (LÉVINAS, 1998a, p. 22).

Com a *entificação* veio junto o *conatus* e... “[...] o fundo obscuro da existência” (LÉVINAS, 1998a, p. 70).

Paradoxo? Não: an-arquia e passividade! Repitamos de outro modo: “O que começa a ser não existe antes de ter começado e, no entanto, é o que não existe que deve por seu começo nascer para si mesmo, vir a si, sem partir de nenhuma parte” (LÉVINAS, 1998a, p. 93). Fomos passivamente arrancados do anônimo, do indeterminado, *fora* do princípio *em nós*. É o fato de que, no ser, o começo é precedido, e aquilo que precede não se apresenta ao olhar *livre* que o pudesse assumir, não se faz presente, nem representação; alguma coisa já passou por cima da cabeça do presente, veio *antes* da *força* da consciência poder pô-lo e não se deixa recuperar; alguma coisa que precede o começo e o princípio, que é anarquicamente *apesar* do ser, que inverte ou precede o ser.

Há, no fundo de mim (*profondeur*), uma *suscepção* pré-originária, uma passividade anterior a toda *receptividade*, como se Eu tivesse um passado imemorial antes do ser, antes de Eu ser uma presença. *A liberdade não é primeira*, simplesmente e unicamente porque ela não foi escolhida *por ela mesma*. E a consciência também veio junto, ou melhor, ela foi trazida junto; ela não *se pôs*, ela traz antes das costas a passividade do não-intencional. Primeiro fracasso da *espontaneidade* da consciência e da liberdade: não ter podido pôr-se *desde Si* (LÉVINAS, 1994a). Eis a *hetero-nomia* designando a intriga ou o drama meta-ontológico da anarquia desfazendo o *logos* (LÉVINAS, 1993a), fora e antes de todo presente, de todo lugar, de toda iniciativa e de toda escolha.

A liberdade *finita* que, além de não ser primeira nem inicial e mesmo querendo se debruçar sobre o fundo de sua passividade, não consegue assumir esta passividade mesma. Sem base no mundo..., do outro lado do ser, “O Mesmo contém mais que ele pode conter” (LÉVINAS, 1998b, p. 130). Trazidos de fora de nós mesmos e do *mundo*, “Os homens procuram-se na sua incondição de estrangeiros” (LÉVINAS, 1993b, p. 124); quem poderá afirmar, justificar e garantir que está em sua casa? O mundo, ele também já era ali e o sujeito *chegou tarde* a um mundo não surgido de *seus* projetos; a subjetividade não consiste em



projetar nem em tratar este mundo como *seu* projeto. Este atraso não é insignificante e os limites que ele impõe à liberdade própria da subjetividade não se reduzem à pura privação; este atraso é da ordem do *anterior*.

Vínculo anárquico com *o* anterior, abafável ou passível de esquecimento certamente, mas não extingüível. Certamente, também, é uma audácia pretender se afirmar de Si e por Si no *seu* ser e na *sua* pele. Não poder assumir porque não dá para *recuperar*: nem mesmo “Um movimento linear de regressão, uma retrospectiva que chegue até um passado muito longínquo e inclusive toda a longitude da série temporal jamais poderá alcançar o pré-original absolutamente diacrônico, o qual é irrecuperável por meio da memória e da história” (LÉVINAS, 1999, p. 54). Mesmo assim, “Raciocina-se em nome da liberdade do Eu como se alguém tivesse assistido à criação do mundo e como se somente se pudesse tomar a cargo um mundo surgido de seu livre arbítrio. Presunções de filósofos, presunções de idealistas” (LÉVINAS, 1999, p. 194-195). Como não é assim, “Não ter escolhido sua liberdade – eis a suprema absurdidade e o supremo trágico da existência, eis o irracional” (LÉVINAS, 1971, p. 338); as próprias *raízes* não são *próprias*, estão fora do Si.

A subjetividade do sujeito é a *vulnerabilidade*, a exposição à *afecção*, sensibilidade e, de novo, passividade (LÉVINAS, 1999). A vulnerabilidade... é a *aptidão*... a ser batido, a receber bofetadas (LÉVINAS, 1993b), ela é *abertura* ao de fora:

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 [...] a sensibilidade, aquém de toda vontade, de todo ato, de toda declaração, de toda tomada de posição, é a própria vulnerabilidade. Será que ela *é*? Seu ser não consiste em se despir de ser, não em morrer, mas em alterar-se, em “outramente que ser”? Subjetividade do sujeito, passividade radical do homem. [...] O Eu, dos pés à cabeça, até à medula dos ossos, é vulnerabilidade (LÉVINAS, 1993b, p. 118).

A vulnerabilidade acontece através da corporeidade humana enquanto existente, enquanto vivente, como *possibilidade da dor*. Sensibilidade do corpo como susceptibilidade de *sofrer* o mal, ser Eu descoberto sofrente em minha pele à chuva *afectiva* que vem de todos os lados sem poder recolher a pele de mim: Eu vulnerável. Com efeito,

A dor não é simplesmente um *sintoma* qualquer de uma vontade contrariada; seu sentido não é algo adventício. A dolência da dor, a enfermidade ou a malignidade do mal e, em estado puro, a própria paciência [pâtir, padecer] da corporeidade, a dificuldade do *trabalho* e o *envelhecimento* são mesmo adversidade, o contra si em si *mesmo*. O bom e o mau grau da vontade já

supõe esta paciência, esta adversidade e esta laxidão primordial (LÉVINAS, 1999, p. 105, grifo do autor)<sup>139</sup>.

Desde a raiz, a impossibilidade de erigir por mim e para mim uma *defesa absoluta*: indefensabilidade! Ex-posição irretirável! De algum *modo*, estar entregue, gemido das entranhas (BIBLIA SAGRADA, 1991)<sup>140</sup> ou esta *profondeur* do sofrer. No limite, “A vulnerabilidade é o poder de dizer adeus a este mundo” (LÉVINAS, 1998b, p. 134).

Quem poderá dizer a plenos pulmões – talvez doa em algum lugar o encher demais os pulmões! – que não sofreu, que a dor não veio ou não virá? Empiria de existente, experienciação de Si para aquém de sua vontade e determinação!

O sofrimento é, certamente, na consciência, um *dado*, um certo “conteúdo psicológico”, como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação. Mas, neste próprio “conteúdo”, ele é um apesar-da-consciência, o inassumível. [...] dolência da dor, mal (LÉVINAS, 1991a, p. 100-101).

Cada um *prova* por Si, na impossibilidade de transferência, o que os nossos sentidos, paradoxalmente, *ativamente recebem* como acolhida intransponível. Sofrer é um *padecer* puro, impasse da vida e do ser. A aventura do sofrimento – sempre minha porque sou Eu *quem* sofre, sempre no singular – avança numa inutilidade constitucional ou congênita cujo sentido – se houver sentido para o sofrer – extrapola os recursos de um existente tomado nele mesmo. E a Ciência e a Técnica de uma civilização nada têm a ver com a *chamada* que emerge do sofrimento para alimentar os homens e para aliviar seus sofrimentos, mesmo que o sofrer permaneça inexorável?

Alimento, alimentar-se, sede, matar a sede..., mais incondição: ter de apaziguar a carne e o sangue – a corporeidade – sem ter pedido, sem ter inventado tal *precisão*. Passividade em cada existente de ter de suprir-se; deixar-se ir resulta no sem volta do extermínio do *conatus* mesmo e, por ele, do existente mesmo. O homem tem fome e come, o homem tem sede e bebe, desde as entranhas em uma pele. Suster-se, manter-se, prover-se não é prioritariamente uma aventura de conhecimento e de ação (LÉVINAS, 1999); é uma *obrigação* acolhida passivamente desde o ad-vento mesmo para dentro do mundo. E é aí que também se põe a dependência do existente à anterioridade do mundo e à resposta do mundo às necessidades do existente. Podemos vir a dominar o mundo, mas sempre dependeremos do limite das possibilidades *do* mundo. Eis, pois, como o *conatus* mesmo é da *ordem da in-condição*!

Mais uma descida e encontramos a incondição da *mortalidade*. Podemos ignorar todas as outras incondições, cada Um pode tocar sua vida, reduzir-se ao seu *conatus* – dado – ou

<sup>139</sup> Ver também: LÉVINAS, 1993a, p. 206-207.

<sup>140</sup> Referência ao livro Jeremias, 31:20.

maximizá-lo sem considerar sua condição e suas in condições; mas esta não: ela nos toma e nos leva de vez. Quando a morte está aqui Eu simplesmente já *fui* e foi-se junto todo o meu heroísmo de *sujeito*, a minha pretensa virilidade. A morte sempre vem, numa *eterna iminência de vir* atravessando o ente humano, e ela vem, inexorável, inexoravelmente ela vem; e não há como assumi-la: diante dela “[...] nós *não podemos mais poder*” (LÉVINAS, 1979, p. 62, grifo nosso). Eis que é a *minha* mortalidade, é a minha *condenação* à morte, é o meu tempo de vida submetido, prostrado, terminado pelo *artigo* da morte. Na *minha vez*, sou *eu* que vou, porque diante da morte a relação é sempre pessoal.

Com efeito, diz Lévinas:

A morte é o inexorável. [...] Todo o resto é inexorável em função da morte. [...] Isto que vem e que não se pode assumir! [...] A morte é o buraco que desfaz o sistema, o desarranjo de toda ordem, o desmantelamento de toda totalidade. [...] Não é uma possibilidade como todas as outras possibilidades. [...] Ela é um evento sem projeto. [...] É somente ela que faz o último fim do caminho. Não nós. Propriamente falando, nós não a encontramos. [...] Morrer é inassumível: ele é antes uma impossibilidade da possibilidade. [...] A morte jamais poderá ser conhecida (LÉVINAS, 1995, p. 160-161).

Isto que vem e não se pode assumir: a morte é uma distância *irremediável* porque a morte não é do mundo. Ela é sempre um escândalo e, neste sentido, sempre transcendência ao mundo; ela é uma questão sem dado. Uma impossibilidade da possibilidade: a morte é um irreversível porque “Não há transformação, mas aniquilamento, o fim de um ser. Aniquilamento de um modo de ser que domina todos os outros (rosto), para além do resíduo objetivo de matéria que subsiste. A morte aparece como passagem do ser ao não-mais-ser” (LÉVINAS, 1991b, p. 10)<sup>141</sup>.

Dureza! Ou a moleza mais mole de que o ser pode sofrer: esfacelamento, dissolução por uma região da qual ninguém voltou e, por consequência, permanece, de fato, desconhecida. O desconhecido da morte é diferente porque a relação mesma com a morte não pode se fazer na luz; o sujeito está em relação com isso que não vem dele e passa nele e leva é a *ele*. Mortalidade, a mais alta e a mais funda passividade fora de toda a luz porque a morte é “[...] uma modalidade de relação com o além do ser” (LÉVINAS, 1991b, p. 24). E então, a relação a meu próprio morrer extrapola o sentido de *saber* ou de *experiência* – mesmo que ela fosse no sentido de *pressentimento*, de *presciência*. Simplesmente não podemos saber porque não podemos *assistir* ao próprio aniquilamento.

Cada morte é um escândalo porque a cada morte trata-se de uma *nova* morte. A morte é a *emoção* por excelência, a *afecção* por excelência, a fonte de emoção contrária a todo

<sup>141</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **La mort et le temps**. Paris: L’Herne, 1991b.

esforço de consolação, fim do *inter-essamento*, Adeus! Adeus sem deixar endereço! Ao aniquilar todo esforço, a morte vai tocar e desfazer esta autonomia ou esta expressividade dos movimentos de um ente que se experienciou como sujeito, e esse *toque* vai até o *cobrir* qualquer Um em seu Rosto. E então, mais escândalo: o *sem-resposta!* Sem *novos* dados! Só o mistério! Falecimento (LÉVINAS, 1995)! Escândalo trágico e cômico: ter que se esforçar para ser *por nada!*

Se a morte é a impossibilidade de ter um projeto para além do meu tempo, a aproximação da morte indica que nós estamos em relação com alguma coisa que é absolutamente outra. Absolutamente outra, incondição que atravessa o ser, que vem de antes e o ultrapassa como um “[...] *a posteriori* mais antigo que todo *a priori*, diacronia imemorial que não se pode reconduzir à experiência” (LÉVINAS, 1995, p. 17). Ela vem para me levar *depois* que Eu vim, mas sua vinda já estava posta em mim. Para Lévinas, “Minha solidão assim não é confirmada pela morte, mas quebrada pela morte” (LÉVINAS, 1979, p. 62-63); a aproximação da morte, a sempre iminência da morte é *abertura no ser*, a possibilidade para cada Um de *sair* do ser.

Com efeito, “Falar de tempo num sujeito só nos parece impossível” (LÉVINAS, 1979, p. 64); nós sempre estamos na multiplicidade humana. Ou seja, é na relação com Outrem que nós vemos chegar a morte e a pensamos em sua negatividade. De fato, “A morte é morte de alguém e o ter sido de alguém não é conduzido pelo que morre, mas pelo sobrevivente” (LÉVINAS, 1991b, p. 81). Com efeito,

A relação com a morte de outrem não é um saber sobre a morte de outrem nem a experiência desta morte em sua maneira de aniquilar o ser. Não há saber desta relação excepcional. Este aniquilamento não é fenomenal nem dá lugar a nenhuma coincidência da consciência com ele. O puro saber apenas retém da morte de outrem as aparências exteriores de um *processus* (de imobilização) onde alguém, que até então se exprimia, finda. A relação com a morte [...] não é nem ver, nem mesmo *visée* [...]. É uma emoção, um movimento, uma inquietude no *desconhecido*. Essa emoção não tem, como queria Husserl, a representação por base. [...] Aqui, trata-se de uma *afectividade sem intencionalidade* (LÉVINAS, 1991b, p. 18-19, grifo do autor).

Não um saber, mas uma inquietude não intencional, inquietude heterônoma, ela vem heteronomamente da afecção que a morte do Outro homem – existente – produz em mim inteiro e me abre ao irredutível a mim. Outrem que morre ali próximo, ele se me faz próximo pela afecção que dele emana em sua morte: morte e Outro, a alteridade abrindo o Eu, Eu sobrevivente em quem a morte ainda não passou. Inquietude, por minha morte certamente, mas inquietude também por aquele que vai embora *para sempre* e pelos sobreviventes. Há algo *ali* que me concerne: *afectividade sem intencionalidade*.

Inquietude remexendo o ser, nascimento da questão *para Si* diante da morte do Outro. Certamente que a morte de Um é *desaparecimento* para os Outros e a descrição do fenômeno da morte é feita por aquele que permanece vivo, mesmo que a morte seja algo que não *entra* no pensamento humano. Mas, a descrição que alguém possa fazer, se liga ou decorre ainda da afecção inquietante que se produziu no sobrevivente. Ninguém é tão hipócrita que pretenda ter tirado da morte o seu dardo, mas quando *vem* a inquietude diante *da morte*, diante da morte *do Outro* põe-se a questão da responsabilidade pelos Outros *enquanto* mortais.

Eis a inquietude de Lévinas:

[...] para o sobrevivente há na morte de outrem seu desaparecimento e a solidão extrema dessa desapareição. Eu penso que o *Humano* consiste precisamente em se abrir para a morte do outro, em se preocupar com sua morte. Isto que eu digo pode parecer piegas, mas eu estou persuadido que ao redor da morte de meu próximo se manifesta isto que eu chamo a humanidade do homem (LÉVINAS, 1995, p. 163).

A morte e o Outro, mortal, e o traumatismo que a morte *pode* provocar no sobrevivente *podem* indicar que Ser ou Não-Ser não é nem a última alternativa, nem a mais urgente questão do *humano*. Com efeito, se para um ente – sempre às voltas com seu *conatus* – aparecer, diante da morte – sempre misteriosa – de Outrem, a solidão a respeito da qual este ente *não poderia ficar indiferente*, então começou a *saída* do ser para um *outro modo que ser*.

Somos chamados e levados pela morte sempre  *muito cedo*, *pré-maturamente*: incondição. Gostaríamos de ficar por aqui mesmo, gostaríamos de não precisar morrer! Mas, simplesmente isso não é possível. E se a morte inexoravelmente – *in-condicionalmente* – nos leva, é possível um *sentido* para a morte, para além e aquém da ontologia e do tragicômico esforço por ser? Lévinas responde: “[...] a morte do outro pode constituir para mim uma experiência central, não importando quais sejam os recursos de nossa perseverança em nosso próprio ser” (LÉVINAS, 1995, p. 166). E ainda: “[...] podemos ter responsabilidades e apegos pelos quais a morte adquire um sentido; tal é que o outro nos afeta a nosso pesar desde o ponto de partida” (LÉVINAS, 1999, p. 202).

Então precisamos descer ainda mais: onde estaria o ponto de partida? Haveria um *laço primordial* entre os homens que pudesse ser o antônimo da guerra? Com efeito, permanecer no ser é – com as condições e incondições –, desde o início, a guerra e, ao final, o absurdo da morte como aniquilamento do ser. Haveria uma *situação primeira* a partir de onde o *humano*, o sentido do *humano*, não seja reduzido ao ser e possa atravessar o ser? Lévinas pensa que sim. Vamos descer até lá!

Precisamos descer porque *por aqui a interioridade* não toca e não realiza o *humano*. É preciso re-encontrá-la *lá* mesmo onde ela *acontece* levando tudo o que lhe diz respeito ou re-

encontrando tudo o que já estava lá, lá onde a sua irredutibilidade, suas condições e incondições assumem, no desenrolar de uma vida, uma significância *humana* em sentido próprio. Precisamos descer porque *por aqui* os Outros somem enquanto Outros em sua irredutibilidade. Não a colação de um ente ao lado de outro ente, cada Um com o egoísmo do seu *conatus* dentro de uma totalidade. Esta não é a relação primeira entre o Um e o Outro. É preciso encontrar o *laço* primordial ou primigênio em que todas as condições e incondições operem na realização do *humano*; encontrar o laço a partir de onde as interioridades possam sair de Si.

Deste jeito:

Nós pensamos que a existência para si não é o último sentido do saber, mas a recolocação em questão de si, o retorno na direção do antes de si, em presença de Outrem. A presença de Outrem – heteronomia privilegiada – não fere a liberdade, mas a investe. [...] A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e convidá-lo à justiça (LÉVINAS, 1971, p. 88).

Voltar, não às *coisas* mesmas, mas à *significância mesma* do *existir* mesmo da criatura.

Criatura! Cada um foi

Tecido num tempo irrecuperável que o presente, representado pela recordação, não iguala, em um tempo do nascimento ou da criação do qual a natureza e a criatura conservam uma pegada que não pode converter-se em recordação. [...] Criatura, porém órfã de nascimento ou atéia que ignora sem dúvida a seu Criador porque, se o conhecesse, todavia assumiria seu começo. A recorrência de si mesmo remete mais aquém do presente no qual se constitui toda identidade identificada no dito; ela já está decididamente constituída quando o ato de constituição aparece somente para captar a origem [...] O si mesmo não saiu por sua própria iniciativa [...] (LÉVINAS, 1999, p. 170-171).

Desde o mais aquém, anterior à intriga do egoísmo tecido no *conatus* do ser: criaturalidade!

## 7.2. Desde a Primeira Significância

### 7.2.1. Na Primeira Proximidade

Descer mais, descer mais na procura do *humano*, do *locus* do *humano*. Descer *no* existente à procura do *humano*, levando o ente e o que nele vem de antes e de todos os lados. Já descemos nas condições *com as quais* um existente – sobretudo como interioridade – procura realizar seu *conatus* e atravessamos para baixo tocando nas incondições *em que* cada existente chega trazido a este mundo. Um passo a mais e *chegamos ao ponto de partida* de todo existente uma vez que passa a existir. Chegamos descendo, com a reflexão, *onde* já havíamos chegado quando nós mesmos chegamos ao mundo. Chegar ao mundo não é *primeiro* que descer ao ponto de chegada ao mundo onde demos *partida* ao nosso ser? *Ali* está o *Médium* do ad-vento como *conditio sine qua non* da vinda mesma de cada existente: *médium da* vida, *médium de* vida, ao mesmo tempo condição e incondição da presença humana no mundo, *lugar* de chegada neste mundo *para* cada existente e ponto de partida para a tessitura *de* uma vida no tempo, no tempo que a cada Um couber viver.

Se já resgatamos a *interioridade*, subsumida na totalidade, é preciso agora resgatar ainda mais. Ter-nos-íamos esquecido de nossa chegada? Ter-nos-íamos perdido a rota ou nos desviado da rota, para fora da *significância*, no sentido de deixar a *significância* de lado ou de passar ao seu lado? Não terá ocorrido a “Ignorância do conceito na *abertura* do sujeito para o mais além desta luta para si e desta complacência em si” (LÉVINAS, 1999, p. 258, grifo nosso)? Ou, não será que “[...] desde toda a eternidade um homem responde por um outro” (LÉVINAS, 1991a, p. 239)? Essas questões põem de novo, hermeneuticamente, o que dissemos: que desde aqui e desde agora, detrás do ser e sua mostraçãõ, escuta-se a ressonância de outras significações esquecidas na ontologia e que reclamam investigação.

Detrás do ser, e o ser caindo para trás. Só um passo e caímos, simplesmente caímos na *relação que nos fez ser*. Aqui o verbo *cair* deve ser conjugado em todos os modos e tempos e – como veremos – principalmente no presente do indicativo. Todos os que vieram antes de nós caíram, todos os que ainda virão depois de nós cairão na *relação*, na *relação primeira*. Tudo já estava ali para que alguém viesse. Porque a *relação* é o que, no mundo, é o começo *para* um ser humano, é onde acontece o começo. Desde ali, tudo se faz ordem do dia, tudo se ilumina desde aquém do *conatus*, dos lados, acima e antes: passividade heterônoma, vulnerabilidade anárquica, sensibilidade afectiva, heteronomia relacional em profundidade (*profondeur*), em amplitude (*longueur*), em altura (*hauteur*). Realismo, concretude intransponível, condição na incondição, *Medium* universal e trans-temporal do ad-vento do homem e do *humano*.

Com efeito – e sem precisar brigar porque é preciso render-se à evidência *real* e não apenas procedente de um gesto intencional –, *nós caímos dos Outros*<sup>142</sup>, metaforicamente e sobretudo literalmente; nós caímos dos Outros sem sermos Eles mesmos, somos a mais, um *plus* de diferença ligada e aberta a desprender-se, transcendência vinda ao mundo não *por* mim. Caímos e voltamos ao momento da hipóstase, da contração de ser em nós: ali já estavam os *Outros*, os Outros que nós; ali nós *pudemos* ser *conatus*. Anunciou-se na voz do fino silêncio: Transcendência vindo! Transcendência chegando!.... A desigualdade de um igual *de* transcendência, a transcendência de um desigual como qualquer Um a mais de diferente sem ter vindo por ela mesma em sua carne, em seu sangue, em sua alma inteira. Caímos desde o precipício de fora do *meu* mundo, desde fora do ser.

Dramática concretude, esquecimento dos filósofos e, talvez por isso, filósofos presunçosos segundo Lévinas: *nós nascemos dos Outros!* Nós *não nascemos grandes*, autônomos e autóctones, simplesmente nós *não nos nascemos!* Feitos e recebidos fomos, feitos – como dissemos – com *plus*, com mais do que aqueles pelos quais fomos feitos, porque o *desenho* e o *desígnio* de cada *criatura* a vir e vinda ultrapassam as condições dos seus genitores. Transcendência chegando! Diferença absoluta inigualável, procedência sem origem: tudo ali, sem caber nos marcos do mundo nem em ninguém, simplesmente sendo tecida e passada! Acontecimento inaudito! Desde antes de ser vinda não programada, antes de todo o *todo* deste mundo, uma chegada sem garantia de aviso, imprevisibilidade, *caída* – e não queda por autotropeço – no ventre, repetição em cada chegada com diferença, repetição na diferença. Movimentos anárquicos que não inventamos, movimentos que passivamente acolhemos como passamento de algo maior, incondições da criatura pelas quais toda criatura humana vem, maravilha do movimento pela qual a maravilha de um Rosto se *presentará* ao mundo no medium da vida humana *possível*, no único medium possível: o ventre e os braços dos Outros existentes humanos.

Com efeito, quem não veio por dois Outros veio por Outros dois Outros; e quem veio primeiro se afecta com o seu filho sempre único e com o filho sempre único dos dois Outros a cada vez; de um lado, transcendência passada em Si mesmo, de outro, transcendência tacitamente reconhecida em qualquer Outro que veio de aquém mundo e de aquém Outros. Obviamente que os pais podem ensaiar a vinda de Outro inigual, mas nada há de garantia – mesmo na normalidade biológica – e sempre haveremos de pressupor os movimentos

---

<sup>142</sup> Aqui é importante ter presente o último tópico da Primeira Parte, quando discorremos sobre as *relações estruturais ou constitutivas*.



anteriores ao ensaio; nada de garantias também quanto ao Rosto que virá – mesmo nos procedimentos de manipulação genética.

É preciso “cair na real” – não é assim que se diz na mais profunda gíria metafísica? Cai o velamento e o desvelamento, antes de ser, vindo a ser *antes do ser sendo*. Real do vindo a ser pelos Outros, atravessando – não apenas através – os Outros, des-astre antes de um ente brilhar e dar conta de permanecer no ser: dependência aos Outros, remetimento inelutável aos Outros, heteronomia primigênia. Antes da ontogênese, bem antes da filogênese de ser, postos a deslizar na curvatura da relação com os Outros e para cair no meio deles desde de dentro deles. Vinda de alguém, esperado como o inesperado do Rosto ou inesperado como o esperado de todo Rosto; certamente haverá de se esforçar para ser, chorar e gritar sua vulnerabilidade e sua incompetência transgenética e solipsista de não conseguir ser só e somente a partir de Si. Anátema, esta solidão que me devora se ninguém Outro vier em meu socorro! Secura, esta sede de água que não alcanço: impossível ser somente só!

Eis a hipóstase caindo, hipóstase acontecendo! Criatura nova, totalmente nova posta para movimentar-se nela mesma dentro de Outrem. Criatura nova, totalmente nova posta à *escuta* – ainda não à *vista*. E já vem com uma recomendação transgênica inscrita nela mesma: preciso de cuidados! Mudanças! Mudanças na criatura que receberá o novo ente: mudanças na carne – principalmente no volume do ventre –, mudanças no sangue – sangue a ser produzido para além da necessidade da própria carne –, mudanças na alma inteira – há que se responder pela vida de Outrem para além de Si mesmo e *ainda dentro de Si mesmo*.

Hipóstase, sempre velha e sempre nova, hipóstase caindo, ser contraído dentro dos Outros, hipóstase saindo de dentro dos Outros. Criatura nova nascendo: eis o Rosto! Criatura à *escuta* e à *vista*, bem ali, nudez radical, vulnerabilidade mesmo diante da menor prova e de todas as provas, fragilidade sem provas, passividade, sensibilidade ali, dor já *pedindo* proteção e alívio, mortalidade à *vista* e à *escuta*; finitude e transcendência passando no mesmo *lugar*; solicitação e afecção, impossível não-indiferença, possibilidade da fecundidade de Si mesmo se ali se fizer o cuidado com os braços estendidos trazendo a transcendência na acolhida ao colo. Ressoar do acontecimento da criatura, eis que toca de novo o sino da criaturalidade na continuidade do Gênesis!

*Conatus* em tessitura, *conatus* em exercício, *conatus* que aumenta forças desde de dentro de Outrem para poder ser – possivelmente e não necessariamente, porque é bem possível um defeito de nascimento – por ele mesmo. *Conatus* aberto na criatura, *conatus* sempre devedor, mas *conatus* aberto à traição da própria criatura e aberto a trair as Outras criaturas: ambiguidade na abertura da criatura para que ela mesma preencha o *espaço* de sua

habitação entre os Outros no mundo com o *tempo humano* que pede para vir ao *médium* de vida por ela e *nela* mesma. Bondade desde a criação, bondade possível da criatura que vive! Possibilidade de não absolutizar o próprio *conatus*, possibilidade de re-encontrar a heteronomia do próprio *conatus*, possibilidade de orientar o próprio *conatus*, possibilidade da gratidão primeira, possibilidade experienciada em Si mesmo de um *anterior* que cuida para fazer ser e que garantiu a concreção da hipóstase que fui Eu mesmo. Transcendência ao *conatus* chegando, cuidado chegando para fazer viver!

Criatura recebendo criatura, criatura recebendo a tessitura de outra criatura à revelia da determinação da liberdade e do projeto da razão; acontecimento que antecede a liberdade e o pensamento e os atravessa. Liberdade e pensamento – ao seu tempo de exercício – podem interromper este movimento da vinda da criatura pelo assassinato *intra ventris* e arvorar-se o senhorio de Si *diante de*; mas esta é somente uma possibilidade *posterior* e não o que faz o começo e não está no começo a não ser para começar a ser. Criatura cuidando da Outra criatura, transcendência passando a mortalidade de toda criatura. Repitamos: não nascemos grandes, não nascemos de nós mesmos: criatura! Traduzindo com Lévinas: um ente que existe, um *exist-ente*, que não tem sua origem em Si mesmo e desde o seu sempre é remetido aos Outros entes Lévinas chama – junto com o Velho Livro – com o vocábulo *criatura*.

Desde então, Lévinas afirma categoricamente: “É necessário encontrar para o homem um *parentesco* distinto daquele que o remete ao ser, o qual talvez permitisse pensar esta diferença entre mim e o outro, esta desigualdade, em um sentido radicalmente oposto à opressão” (LÉVINAS, 1999, p. 257, grifo nosso). Parentesco anterior às culturas, às raças, a todas as morais fundadas no *conatus*, a todos os sistemas e totalidades históricas. É abrindo a *relação com os Outros* – como já estamos fazendo sem avisar – que se abre a relação com a transcendência. Trata-se de abri-la desde antes do saber, no seu acontecimento primeiro. Então, vamos descer um pouco mais.

Avançemos com uma palavra longa de Lévinas:

É preciso colocar a questão: a situação semântica original em que o indivíduo humano recebe sentido ou se veste de direito equivale ao esquema lógico gênero/indivíduo em que, de um indivíduo ao outro, a alteridade permanece e em que a noção de indivíduo humano se fixa pela objetivação de qualquer indivíduo do gênero, cada um sendo outro para o outro? Ou – segundo termo da alternativa – o acesso original ao indivíduo enquanto indivíduo humano, longe de se reduzir à simples objetivação de um indivíduo entre outros – é acesso característico onde *aquele que vem pertence ele mesmo à concretude do encontro*, sem poder tomar a distância necessária ao olhar objetivante, sem poder livrar-se da relação e onde este não-se-poder-livrar, esta não-indiferença a respeito da diferença ou da alteridade do outro – esta irreversibilidade – é não o simples revés de uma

objetivação, mas precisamente o *direito* reconhecido à diferença de outrem que, nesta não-indiferença, não é uma alteridade formal e recíproca e insuficiente na multiplicidade de indivíduos de um gênero, mas alteridade de *único*, exterior a todo gênero, transcendendo todo gênero. Transcendência que não seria então o simples *gorado* da imanência, mas a excelência irredutível do social na sua proximidade, a própria paz. Não a paz da pura segurança e da não-agressão que assegura a cada um sua posição no ser, mas a paz que é esta não-in-diferença mesma (1991a, p. 199-200, grifo nosso).

Não é nos *possíveis* da relação interpessoal que se deve procurar a libertação do drama ontológico – drama de simplesmente nascer para ter de morrer (LÉVINAS, 1990a, p. 39)?<sup>143</sup> De outro modo: a importância da relação de particular a particular – concretamente, de homem a homem – não se põe no aquém, no anterior de todas as estruturas universais que medeiam a vida em comum e aglutinam a multiplicidade humana? Não será preciso reconhecer – de fato e de direito – que “É preciso encontrar um diálogo para fazer entrar em diálogo” (LÉVINAS, 1998b, p. 217-218)? Põe-se, decisivamente, a necessidade para o homem(existente) de “[...] ver atrás do princípio anônimo o rosto do outro homem” (LÉVINAS, 1994b, p. 148) e põe-se a necessidade de afirmar, com inexorabilidade, que “A relação de pessoa a pessoa precede a toda relação” (LÉVINAS, 1976a, p. 57). Eis simplesmente o problema *básico*, onde se põe o *elementar* da socialidade *humana*! A interioridade resgatada não vibra suas melhores cordas e não toca a melhor música no solipsismo ontológico; ali, ela não é senão reduzida e, no fundo, escrava.

Com efeito, para Lévinas, a experienciação fundamental – que toda experiência objetiva ela mesma supõe – é a experienciação (intriga) de Outrem. Experienciação por excelência. *Intriga* de face a face que é uma *experienciação* por excelência, porque se trata de uma imediatez que é “[...] a *imediatez* do outro que é mais imediata que a identidade imediata em sua quietude de natureza, a imediatez da *proximidade*” (LÉVINAS, 1999, p. 144, grifo nosso); uma imediatez, uma imediatez ou a proximidade a mais próxima de uma pele ou de um Rosto, de uma pele posta aí como Rosto, Rosto que estende uma pele, pele que modifica – que dá o modo de *presentar-se* – um Rosto, Rosto que se densifica dentro de uma pele. Esta imediatez da presença direta do Outro não se deixa preceder por nenhum precursor, por nenhum embaixador, por nenhum representante; o Outro aí na imediatez direta da proximidade é simplesmente a “[...] presença suprema que assiste a seu próprio aparecer” (LÉVINAS, 1999, p. 152), para além e desde antes de toda essência, de todo gênero, de toda semelhança, *aquele* que vem sempre *primeiramente*, mesmo que se trate de um velho amigo

---

<sup>143</sup> LÉVINAS Emmanuel. **De l’Oblitération**. Paris: E.L.A, 1990a. (Entretien avec Françoise Armengaud à propôs de l’oeuvre de Sosno).

que faz parte do tecido de minhas relações: imediatez imprevisível, imprevisibilidade imediata!

Nada é mais direto que o *face a face*. Infalivelmente o Outro, um Outro me faz face – hostil, amigo, meu mestre, meu aluno, meu vizinho... O face a face permanece a *situação última* (LÉVINAS, 1971), relação inultrapassável. Estar em contato, não ao lado, mas *em face*, não significa investir no Outro para anular sua alteridade e também não implica suprimir-me no Outro. No contato em face, Um e Outro mantêm a separação de irreduzíveis, conservam cada Um a interioridade de únicos, de únicos em seu gênero. Relação a mais direta e a mais próxima; e, contudo, uma distância intransponível. Trata-se de uma exterioridade, exterioridade do Outro que não é uma negação de quem lhe está em face e sim de uma maravilha. Maravilha que nem a categoria de quantidade, nem a de qualidade consegue descrever ou abarcar, porque se trata da *alteridade* do Outro, aquele que é totalmente Outro, *absoluto* no sentido etimológico do termo. É ela mesma que em todo face a face torna impossível tanto a imitação do Outro quanto a aspiração à fusão. Jamais “nós” será o plural de Eu, o que torna impossível qualquer, absolutamente qualquer, coletividade homogênea.

Com efeito, a relação com o Outro em face precede toda coletividade, pois, desde a criação, desde a hipóstase, a existência do Outro “[...] é o fato primeiro” (LÉVINAS, 1971, p. 83) cuja presença rompe a anarquia dos fatos, é o lócus de acolhimento de todo ente que vem a este mundo e interrompe a liberdade de um Eu em seu caminho de tornar-se o último termo fazendo o Eu descobrir que não é só. Numa ponta, Eu não sou só porque aí está o Outro em face e, na outra, nem Eu nem o Outro não somos simples número na multiplicidade: “O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. [...] O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro. [...] Eu acedo à alteridade de Outrem a partir da sociedade que entretenho com ele e não dela tirando a relação para refletir sobre seus termos” (LÉVINAS, 1971, p. 126). Proximidade outra, em face, como impossível assunção da diferença, impossível definição, impossível integração: o interlocutor absoluto ali está.

Nem identidade, nem fusão, nem comunhão, nem – muito menos – conhecimento:

Ele [o Rosto] não é um dado qualitativo que se acrescenta empiricamente a uma pluralidade preliminar de eus ou de psiquismos ou de interioridades, de conteúdos adicionais e adicionados em forma de totalidade. O rosto que comanda aqui a reunião instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese unindo dados “em” mundo, as partes “em” um todo. Ele comanda um pensamento mais antigo e mais desperto que o saber ou que a experiência. Eu posso certamente ter experiência do outro homem, mas precisamente sem discernir nele sua diferença de indiscernível. Enquanto que o pensamento despertado ao rosto ou pelo rosto é o pensamento comandado por uma irreduzível diferença: pensamento que não é um pensamento *de...* mas de entrada um pensamento *para...*, que não é uma

tematização que é uma não-indiferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. Despertar que não se deve logo se interpretar como intencionalidade, como uma nóese igualando – plenamente ou vazia – seu *noema* e simultaneidade com ele. A alteridade irreduzível do outro homem, em seu rosto, é assaz forte para “resistir” à sincronização da correlação noético-noemática e para significar o *imemorial* e o Infinito que não “cabem” dentro de uma presença nem na representação (LÉVINAS, 1998b, p. 242-243).

Certamente, segundo Lévinas, o Eu pode fazer a experiência do Outro e observar seu Rosto e a expressão de seus gestos como um conjunto de signos que me diriam os estados de alma do Outro existente, similares a aqueles que *Eu* experimento, conhecimento por apresentação e intropatia – segundo a terminologia de Husserl, fiel, em sua filosofia do outro, à ideia de que *todo sentido começa no saber*. Mas, justamente aí, a *alteridade* indiscernível do Outro é o que fica faltando, o que fica de fora e não é considerado. Até aí o Outro permanece circunscrito a uma diferença específica centrada na ideia de gênero comum e some na homogeneidade da síntese da representação, no ordenamento do mundo.

Em todo face a face certamente que nossa relação com o Outro em sua alteridade mesma pode encaminhar-se para a *compreensão* do Outro, mas ela será sempre posterior e dependente da excedência primeira da presença do Outro. Estar em relação em face implica, além de simpatia e amor, nossa *afecção*<sup>144</sup> pelo Outro, não a partir de um conceito de Outro, mas enquanto ele é um existente Outro e que conta enquanto tal. A presença do Outro consiste em vir a nós e fazer uma *entrada* como *visitação* (LÉVINAS, 1994a) desde aquém de todo contexto, *sem mediação* alguma, como *presença viva* de uma *pessoa única*. Mas *visitação* que não cabe em ninguém. Em face, duas unicidades irreduzíveis, transcendentemente uma por relação à outra; isso significa que, *na situação primeira do face a face*, a reciprocidade é impossível e que, por tal, o espaço intersubjetivo primeiro é simplesmente assimétrico. Eis o caráter inultrapassável da pluralidade última da relação inter-humana (LÉVINAS, 1995). Relação do Eu-Tu, Face a Face, situação primeira e temível: assimetria da transcendência!<sup>145</sup> Uma tal relação é a Metafísica mesma, lócus da socialidade onde se inscreve, desde já, uma maneira de sair do ser de outro modo que pelo conhecimento (LÉVINAS, 1982b).

<sup>144</sup> Mantemos o “c” nesta palavra e em seus derivados para preservar o caráter de “afecção”, que é bem mais que um sentimento qualquer ou um estado de alma, ou uma “vivência”. Trata-se sempre do traumatismo, da “batida” na alma inteira, na carne e no sangue.

<sup>145</sup> Embora o pensamento lévinasiano seja muito próximo do de Martin Buber e Gabriel Marcel – representantes maiores da chamada “filosofia do diálogo” – e reconheça o papel deles em sua própria filosofia, é justamente a noção de *assimetria* que possibilita a Lévinas manter o seu próprio pensamento “para além do ser e da reciprocidade no ser”. Para isto, ver: LÉVINAS, Emmanuel. **Hors Sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987; principalmente as páginas 13 a 66. E ainda: LÉVINAS, 1998b, p. 219-230.

Relação e não-relação, relação desequilibrada ao *infinito*, porque sem fundo comum, Proximidade que *re-liga* Um ao Outro a cada vez. Proximidade que é melhor que toda interiorização e que toda simbiose; ambiguidade ou enigma do espiritual! Como pode isso? É que essa relação direta

[...] é aquela que nos põe em contato com um ser não simplesmente desvelado (fenômeno), mas despojado de sua forma, despojado de suas categorias, um ser chegando à nudez, substância não-qualificada abrindo a forma e apresentando um rosto. Esta maneira [...] é seu olhar, sua *visée*. [...] Os olhos são absolutamente nus. O rosto tem um sentido, não por suas relações, mas a partir dele mesmo, e é isto, a *expressão*. O rosto é a apresentação do ente como ente, sua apresentação pessoal. O rosto não descobre o ente nem o recobre. Para além do desvelamento e da dissimulação que caracterizam as formas, o rosto é expressão, a existência de uma substância, de uma coisa em si. A expressão não consiste em apresentar a uma consciência contemplativa um signo que esta consciência interpreta remontando ao significado. Isto que é expresso não é um pensamento que anima outrem, é também outrem presente neste pensamento. A expressão torna presente o comunicado e o comunicante, eles se confundem (LÉVINAS, 1994c, p. 49-50).

Expressão? Um vir para fora e ao mesmo tempo um ficar lá, nele mesmo: enigma da criatura. Ali vem se abrir a *linguagem primeira*, ali o nascedouro – não simplesmente o berço – da linguagem. Nascedouro aberto na abertura do face a face da proximidade primeira, contínua ad-vinda da linguagem, contínua abertura do *sentido* vindo como um *Dizer*, produção do sentido em *presente contínuo*, antes, simplesmente antes, de todo Dito. Ausência de palavra pronunciada, antes de uma palavra, a palavra mesma feita ali em presença, o Outro vindo nele mesmo: “A expressão é o princípio. A ambivalência da aparição é ultrapassada pela Expressão, *apresentação de outrem a mim, acontecimento original da significação*. [...] Outrem é princípio do fenômeno” (LÉVINAS, 1971, p. 92, grifo nosso).

Se no face a face não há possibilidade de conjunção e adição, a *relação* do Mesmo e do Outro é a *linguagem*. Com efeito, a palavra *já* não desponta no Rosto que *já* me olha olhar? As coisas têm uma forma, as coisas são vistas na luz em sua silhueta, em seu perfil: as coisas possuem um preço, elas não têm Rosto. Já o Rosto de Outrem, o Rosto *se* significa. Como ousaríamos pôr um preço ao Rosto? Como pôr preço a quem já se apresentou sem ser um conteúdo, que se apresentou como Rosto, em face a face? Como pôr preço em alguém absolutamente *estrangeiro* – e como tal *estranho* – a mim, o totalmente Outro como o diferente de mim? Simplesmente a comunicação seria impossível se tivesse que começar no solipsismo de um Eu! Aliás, o solipsismo só é possível como abstração, como esquecimento ou faz de conta de que a minha comunicação é *minha*, só comigo desde o começo. E não é esse arvorar-se do solipsismo que convida à guerra, à dominação, à precaução e prevenção

*contra* o Outro? Mas..., *comunicar-se é simplesmente abrir-se*: apenas *fora* do mundo, fora do *factum* da relação primeira ao Outro, fora da *situação* de homens *talvez* houvesse uma possibilidade contrária a esta.

Bem diz – e bendiz – Lévinas: “A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca” (LÉVINAS, 1991a, p. 43), antes de ser palavra dita; antes de enunciar a palavra, a palavra do Rosto se anunciando e invocando, encontro já sendo feito na significação do anúncio de Outrem por ele mesmo. Eis que “O Discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, conhecimento ou experiência *pura, traumatismo do espanto*” (LÉVINAS, 1971, p. 70-71). O espanto traumático num Eu vindo do *aí* do Outro supõe, implica e simplesmente exige – mais ainda –, *revela* a transcendência e a separação radical dos interlocutores, nossa alteridade e nossa dualidade; fora disto, como poderia haver *revelação do Outro a Mim?* Não seria tudo “O Mesmo”? É só depois – e diretamente ligada ao acontecimento da linguagem primeira como revelação do Outro a Mim – que a linguagem se torna falada. E por que é preciso falar? É preciso falar porque não há, já aí, um plano comum: na ausência de uma *comunidade* entre os termos da relação – o Outro e Eu – põe-se a tarefa de *constituir* um plano comum através de um discurso *sobre* – possivelmente sobre um tema.

De fato, o mundo que nos vem do Outro é um mundo silencioso, um mundo equívoco que se insinua, silêncio que não é simples ausência de palavra, mas palavra que está no fundo do silêncio. Sentido ou *significância* de um absoluto que se revela e se retrai como uma abundância miraculosa, como um excesso inesgotável que nenhuma percepção – por maior que seja seu esforço e a persistência de seu esforço – jamais conseguirá passar e concluir o círculo na *revelação*: processo interminável e sempre novo do esforço da linguagem como *Dito* para esclarecer o enigma de tal visitação. O silêncio do Outro manterá sua própria voz!

Revelação! Esta atestação de Si! O Rosto rasga o sensível no excesso de expressão daquele que se apresenta ele mesmo. Linguagem! O começo da inteligibilidade, a inicialidade mesma, a principiação! Linguagem fonte de toda *significância* que nasce na vertigem do *Infinito* na retidão, na linha mais curta e mais reta que é a retidão que vem de um Rosto a um Eu. Com efeito, “Não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação (cujo acontecimento original é o face a face) que torna a função do signo possível” (LÉVINAS, 1971, p. 226). *O sentido é o Rosto de Outrem* e todo recurso ao *termo*, à palavra, se coloca já no interior do face a face original da linguagem. Todo recurso ao termo supõe a inteligência da primeira *significância*, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como *consciência de*, é sociedade e obrigação de responder. Com outras palavras, é nesta revelação

que a linguagem, como *sistema de signos*, somente pode se constituir. O Outro que se revela não é um representado, não é um dado, não é um particular ofertado à generalização. A linguagem, longe de supor a universalidade e a generalidade, é que as torna possíveis. A origem da língua vem da *significância*, do Dizer ele mesmo (LÉVINAS, 1999)<sup>146</sup>; a palavra primeira procede da diferença absoluta na proximidade, no acercamento de Outrem, e, por isto, a palavra sobressai sobre a visão. Então, “Se o face a face funda a linguagem, se o rosto traz a primeira significação – instaura a significação mesma no ser –, a linguagem não serve somente à razão, mas é a razão” (LÉVINAS, 1971, p. 228), racionalidade anterior a toda constituição.

Primeiro a linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. E ali, já em *significância*, em face, os interlocutores podem fazer uso de signos, inaugurar o diálogo, introduzir um conteúdo e constituir um plano comum – como indicamos acima. Inaugurar o diálogo supõe mais: supõe que a relação com Outrem em face, ou o Discurso, seja uma relação não-alérgica, pois, do contrário, a relação se desfaz ou resulta em violência. E, na violência, simplesmente se interrompe e cessa a *epifania* mesma do Rosto. Os diferentes códigos parciais de significação não são espelhos fidedignos; eles se alimentam dela. Eis porque “O *cogito* não fornece o começo a esta interação” (LÉVINAS, 1971, p. 93). De fato – e corriqueiramente –, não é o *Outro* que pode dizer *sim*? Não é *dele* que vem a afirmação ou a negação? Não é *Ele* que está no *começo* da *experienciação* do sentido? É por isso que a verdade como coincidência consigo mesmo não é o principal nem o que é primeiro na comunicação. Verdade e mentira já supõem a autenticidade absoluta do Rosto. A linguagem condiciona o pensamento; a linguagem não nasce simplesmente no interior de uma consciência, ela me vem de Outrem e se repercute na consciência. A partir disso,

Pode-se perguntar legitimamente se o discurso interior do *cogito* não é já um modo derivado do *entretien* com outrem; [...] se toda consciência não começa dentro da linguagem [...] isso que não teria sido possível sem diálogo preliminar, sem o encontro de outrem (LÉVINAS, 1998b, p. 224).

É desde o face a face que procede a possibilidade para a linguagem de pôr em comum um mundo que, até então, era só do Outro ou só meu.

Mas o nascimento da linguagem no face a face a partir da revelação ou da epifania do Outro traz uma gravidade de *significância* ainda maior. Com efeito, “O rosto que me olha me afirma. Mas, face a face, não posso mais negar o outro [...], impossibilidade de negar, uma negação da negação” (LÉVINAS, 1991a, p. 45). Não posso mais negar o Outro: ali se inscreve de imediato – mais imediato que uma fração de segundo – a *inadiável urgência com*

<sup>146</sup> Nesta obra, ver nota 09 da página 220.



a qual Ele exige uma resposta. A expressão do Rosto, ela me *apela* inexoravelmente. Que Eu abaixe os olhos, vire o Rosto, olhe de viés ou olhe nos olhos, acolha o olhar e receba toda a *significância* que vem do Rosto..., já é a resposta, uma resposta *minha* a Outrem, antes de uma palavra pronunciada. Aí a surdez física é simplesmente pouca para que Eu possa ser surdo ao seu apelo, porque não é preciso um tom de voz para que o Outro encontre o Eu.

O imediato é o face a face e ali o Rosto abre imediatamente uma noção de sentido independentemente de minha iniciativa e de meu poder, imediatamente antes de Eu poder voltar a mim para depois dar a resposta comigo mesmo. O imediato é a *interpelação*, sem escapatória: *imperativo da linguagem!* Sou Eu que sou exigido ali na imediatez da *significância* e a *minha resposta é feita comigo todo* e não através de uma ideia minha. “O essencial é a interpelação, o vocativo. [...] O invocado não é isto que eu compreendo: *ele não está sob categoria*. Ele é aquele a quem eu falo” (LÉVINAS, 1971, p. 65). E Eu, Eu sou todo *aquele* que responde. A exterioridade do Outro, isto é, seu apelo a mim é a sua verdade. Com outras palavras, o Outro que se apresenta na expressão já nos *engaja* na sociedade, nos engaja a nos pôr em sociedade com ele. O princípio da inteligibilidade é um comando a responder, *a invocação da resposta é anterior à comunidade*: pela qualidade da resposta – alérgica ou não-alérgica – a comunidade vem ou não vem.

A invocação, que exige resposta sem escapatória, simplesmente põe o Eu em *derramamento*, interrompe o meu *conatus* e o põe ao revés, invertendo a essência. Obviamente que, em minha unicidade de Eu irreduzível, posso retomar urgentemente o meu *conatus*; mas esse urgentemente sempre só será *depois* da primeira urgência da resposta à invocação heterônoma vinda da epifania do Rosto do Outro, porque essa primeira urgência é de uma gravidade superior ao próprio Ser ou Não-Ser. Urgência da resposta ao Outro sem escapatória e as duas respostas sem possível neutralidade ou terceiro termo: não-indiferença ou indiferença ao Outro. As duas respostas, as mais radicais possíveis, respectivamente: a responsabilidade pelo Outro sob todas as formas do acolhimento ou o assassinato. Eis que a moralidade ou a imoralidade nascem ali, sempre nasceram ali!

Para Lévinas, aquele que encontra o Outro em face, sem desviar o olhar, não conseguirá não se afectar. A revelação do Outro virá de modo tal que provocará a contração, o encolhimento em Si, a sístole da consciência ao ponto de revirar o Eu todo. Com efeito,

[...] tudo se passa como se eu estivesse no começo; salvo, na aproximação do próximo. Sou chamado a uma responsabilidade nunca contratada, inscrita no rosto de Outrem. Nada há de mais passivo que este estar em causa anterior a toda liberdade. [...] A proximidade não é consciência de proximidade. Ela é obsessão [...] Acontecimento este que despoja a consciência de sua iniciativa [...] (LÉVINAS, 1991a, p. 69-70).

Eis a vocação pré-original do Dizer, que se faz como responsabilidade mesma.

Mas *o que é* que me vem *dali*, do Rosto, e se faz tão peremptório, ao modo de *obrigação*? Lévinas responde com afecção intempestiva:

Para além do em si e para si do desvelado, eis a nudez humana, mais exterior que o fora do mundo – das paisagens, das coisas e das instituições –, a nudez que grita sua estranheza ao mundo, sua solidão, a morte dissimulada em seu ser – ela grita, no aparecer, a vergonha de sua miséria ocultada, ela grita a morte dentro da alma; a nudez humana me interpela – ela interpela o eu que eu sou – ela me interpela de sua fraqueza, sem proteção e sem defesa, de nudez; mas ela me interpela também com estranha autoridade, imperativa e desarmada, palavra de Deus e verbo no rosto humano. Rosto, já linguagem antes dos termos, linguagem original do rosto humano despojado do conteúdo que ele se dá – ou que ele suporta – sob os nomes próprios, os títulos e os gêneros do mundo. Linguagem original, já súplica, já, como tal precisamente, miséria, para o em si do ser, já mendicidade, mas já também imperativo que, do mortal, do próximo, me faz responder, malgrado a minha própria morte, mensagem da difícil santidade, do sacrifício; origem do valor e do bem, idéia da ordem humana dentro da ordem dada ao humano. Linguagem inaudível, linguagem do inaudito, linguagem do não-dito. Escritura! (LÉVINAS, 1971, p. II-III)

Eis que um Eu desperta, heteronomamente, para a *precariedade* do Outro, para a nudez onde não só se espelham, mas se realizam as incondições da criatura que me faz face; meu ser se altera diante da sinceridade, da franqueza, diante da veracidade dessa epifania revelada no Rosto, alteração que tem tudo a ver com a descoberta do sofrimento – na proximidade entre existência humana no mundo e miséria – que se transpassa na nudez do Rosto e se prolonga na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez. O ser de um Eu se altera ao ponto de deixar *para depois* as próprias condições e incondições de ele mesmo ser.

Origem do valor e do bem! O face a face onde de imediato se põe a obrigação de responder e, diante da nudez, responder com a não-indiferença ao *Tu* pelo *Eu*, ou seja, a responsabilidade de um Eu por um Outro põe no Eu uma afecção, um batimento *des-interessado* de alma inteira. Certamente tal afecção pode degenerar em ódio, mas ela é a chance disto que é preciso chamar de amor e semelhança com o amor, amor que, no encontro do Outro, faz o Outro contar acima de tudo. O Rosto, cada Rosto, sempre um Rosto encontrado de frente em sua nudez, chama o amor, pede o amor, suplica o amor porque precisa do amor.

Então, saindo de Si para responder ao Outro, no vazio deixado pela preocupação por Si mesmo em ser, *entra a preocupação pelo Outro* e, por essa preocupação, se instala a moralidade no Eu e ela passa – como acontecimento em duração – a constituir a sua subjetividade, subjetividade de um sujeito *humano*. A ética começa no Eu-Tu do encontro em face enquanto, no imediato da relação com o Outro existente e sem recurso a qualquer

princípio geral, se designa uma *significância* como um valor; valor ligado ao homem a partir do valor do Tu, do Outro homem *ele* mesmo, ele como absoluto, ele como valor absoluto, valor absoluto da *Pessoa*. Ali está a urgência! Eis a palavra de Lévinas:

[...] a imediatidade mesma da Relação e sua exclusividade, antes que a negação dos termos mediadores, [...] não significa uma certa *urgência* na atitude a tomar a respeito do outro homem, uma certa urgência da intervenção? A abertura mesma do diálogo não é já uma maneira para o Eu de se descobrir, de se dar, uma maneira para o *Eu* de se pôr à disposição do *Tu*? Por que aí haveria dizer? Seria por que o pensante tem *alguma coisa* a dizer? Mas por que teria algo *a dizer*? Por que não lhe bastaria pensar esta alguma coisa que ele pensa? Não diz ele isto que ele pensa precisamente porque ele vai além disto que *lhe basta* e que a *linguagem* carrega este movimento de fundo? Além da suficiência, da indiscrição do tratamento na segunda pessoa e do vocativo significam ao mesmo tempo reivindicação de uma responsabilidade e obrigação (LÉVINAS, 1998b, p. 228-229).

Se – como vimos – o face a face sempre só é possível por conta da dualidade assimétrica entre o Outro e Eu, distância que pede proximidade, mas que não se deixa vencer, agora, na urgência da resposta, a assimetria se põe de novo: se não há subtração possível para o Eu, isso não implica o mesmo para o Outro. Eis que o meu serviço ao Outro, a minha não-indiferença, a minha acolhida é uma obrigação *minha*, sob afecção do Eu diante do Outro, e ela vai ao *infinito*: algum dia terei absolutamente cuidado o suficiente, estarei quite? Mas, o Outro nem morreu ainda! Haverá de continuar não-indiferente! Quanto à vez do Outro, essa é uma questão *Dele* que *só Ele* pode encaminhar e pela qual *Ele* responde. Não há o que ou quem possa garantir, aqui no imediato ou mesmo no futuro, que o Outro cumpra a sua parte. A minha acolhida não depende de nada, exceto do comando que vem da nudez do Rosto e pede acolhimento. Eis que ainda não há reciprocidade! Porque se aqui entrar a cobrança, com ela entrará a guerra. Aqui é o lugar da gratuidade ou do amor sem concupiscência como serviço ao Outro feito a fundo perdido! Secreto da socialidade! Sendo assim o encontro, como não é possível o diálogo e a constituição de um plano comum? Sendo assim, é possível ir além até mesmo quando o diálogo termina! Mesmo quando o Outro não quiser voltar sua face para mim! Buscar *reconhecimento* no face a face não seria ainda *auto-procura*? E *auto-procura* não é o que exige o *conatus*? Voltar ao esforço de ser é a guerra; é o face a face que faz sair do ser e abre a chance de viver *de um outro modo que ser*.

De um outro modo que ser? Sim! Porque

Precisamente o Dizer não é um jogo. Anterior aos signos verbais que conjuga, anterior aos sistemas lingüísticos e às cócegas semânticas, prólogo das línguas, é proximidade de um a outro, compromisso do acercamento, um para o outro, a significância mesma da significação. [...] O dizer original ou pré-original – o *logos* do pró-logo – tece uma intriga de responsabilidade. Trata-se de uma ordem mais grave que a do ser e anterior ao ser. [...] O

desinteresse sem compensação, sem vida eterna, sem o prazer da alegria, em uma palavra, a gratuidade integral não se referem a uma extrema gravidade e não à enganosa frivolidade do jogo? Antecipemos a pergunta: Esta gravidade na qual o *esse* do ser se coloca ao revés não remete por acaso a essa linguagem pré-original, à responsabilidade de um para com o outro, à substituição de um pelo outro e à condição (ou à falta de condições) de refém que assim se perfila? (LÉVINAS, 1999, p. 48)

Condição de *refém* que assim se perfila? Então precisamos *descer mais*, descer na constituição da *Subjetividade* a partir desta situação primeira do face a face onde se revela a *primeira significância*.

Com efeito, precisaremos descer mais porque

Se a razão vive dentro da linguagem, se na oposição do face a face brilha a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação é o infinito da inteligência que se apresenta (isto é, que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação em vez de a significação se definir pelas estruturas impessoais da razão, se a sociedade precede à aparição dessas estruturas impessoais, se a universalidade reina como a presença da humanidade nos olhos que me olham, se, enfim, se retoma que isto que este olhar apela à minha responsabilidade e consagra minha liberdade enquanto que responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer na elevação da razão. Ele seria a condição dela. Não é o impessoal em mim que a Razão instauraria, mas um Eu-Mesmo capaz de sociedade, surgido na fruição como separado, mas cuja separação é mesmo necessária para que o infinito – e seu infinito se realiza como o “em face” – possa *ser* (LÉVINAS, 1971, p. 229).

Um *Eu-Mesmo* capaz de sociedade, capaz de não-violência. Busquemo-lo! Vamos continuar o que já começamos!

## 7.2.2. No Devir da Subjetividade

### 7.2.2.1. Como Percurso da Deposição

Toda a santidade do mundo, no mundo, para além da presença no mundo começa *aqui*. Santidade como moralidade em movimento em cada existente que a história conheceu e vai conhecer, moralidade elevada ao pícaro da doação de Si, santidade da moral de um Eu, de cada Eu que a história reconhece como santidade, mesmo depois de tanto contrário, de tanta

violência e da ceifa prematura da vida de incontáveis seres únicos da humanidade. Moralidade vivida, moralidade que julga a história; moralidade de incomensuráveis recursos para retomar o *humano* que se perde no sangue e nas lágrimas, moralidade que nenhum mal consegue vencer de vez, mesmo sob Hitler, sob Stalin ou sob o imperialismo econômico ou político de amplitude mundial. Lá ou aqui onde um mortal cuida de um mortal, aqui e ali a santidade nasce mesmo que *ex nihilo*, mesmo *sine fundamento in re* e mesmo contra toda *gaudium*<sup>147</sup> que a fruição do mundo pode trazer, mesmo contra toda *spes*<sup>148</sup> quanto aos rumos da História.

Toda concretude, toda esta outra concretude que Lévinas diz estar *para além do ser* ou vivida como *de outro modo que ser*, a santidade como medida infinita da moralidade só, *absolutamente só pode nascer aqui*, aqui em *cada face a face* onde *o peso do mundo e de todos os Outros se sustém sobre um Eu*. É deste lado do face a face que o *humano* começa, se faz, se amplia e julga a história, em sua *humanidade* e no seu reverso. Diante de cada Outro, a cada vez, interminavelmente até na *última vez*, a moralidade como o caminho *humano* de cada Eu em Si mesmo, percurso em Si que *depõe* a soberania do Eu, atravessa o *conatus*, depõe-no e o *significa*; percurso em Si da dádiva de Si que *eleva* um Eu como o *humano nele mesmo* até a substituição pelo Outro. Abertura, abertura da *possibilidade* do *humano* em *dois movimentos diacrônicos* e, como tais, simplesmente intermináveis, para além da duração da minha vida. Um *caminho* em mim que vai de um traumatismo à *deposição* de um Eu soberano às voltas com a autodeterminação do seu *conatus*; outro *caminho* traumático e inquieto da *elevação* de mim acima e além do *conatus* desde o aquém da afecção que me vem do Rosto de Outrem. Movimentos como *acontecimento em duração*, em *presente contínuo*, *vindo-a-ser-ser-moral jamais satisfeito*, nunca terminado, como o caminho espiritual do homem. Movimentação da alma inteira de carne e sangue, agitação como *pneuma* do espírito, transcendência atravessando o mundo e cuidando dos Outros e do mundo, *fio da navalha passando a preocupação por mim ao fio da preocupação pelo Outro*, por todos os Outros. Caminho tortuoso? Caminho do *humano*: caminho do Eu moral, caminho moral de *cada* Eu moral, moralidade feita o caminho *humano* do homem! Educação, educação *humana* em *percurso*! Fio do sentido feito vida! Fora disto... a guerra!

Eu diante de um Rosto, a possibilidade de matar e de “não matarás”; possibilidade *real de matar*, impossibilidade apenas *moral de não matarás*:

O fato que a visão do rosto não é uma *experiência*, mas uma saída de si, um contato com um ser outro e não simplesmente sensação de si é atestado no caractere “puramente moral” desta impossibilidade. O olhar moral mede, no

<sup>147</sup> Alegria.

<sup>148</sup> Esperança.

rosto, o infinito infranqueável onde se aventura e faz perecer a intenção assassina. É por isso precisamente que ele (o olhar moral) nos conduz para outro lugar que não o da experiência e de todo outro olhar. O infinito só é dado ao olhar moral: ele não é *conhecido*, ele está em *sociedade* conosco. O comércio com os seres que começa com o “Tu não matarás” não é conforme o esquema de nossas relações habituais com o mundo: sujeito conhecendo ou absorvendo seu objeto como uma nutrição (*nourriture*), necessidade que se satisfaz. Ele não retorna ao ponto de partida, movendo-se em contentamento, em gozo de si, em conhecimento de si. Ele inaugura o caminho espiritual do homem (LÉVINAS, 1976a, p. 23)<sup>149</sup>.

Todo o peso, toda a gravidade do mundo, todo o acento do sentido *sobre mim e dentro de mim!* “Todo o sofrimento e a crueldade da essência pesa sobre um ponto que a suporta e a expia” (LÉVINAS, 1999, p. 198). Quem me aliviará desse peso, quem me retirará deste face a face interminável? Quem arrancará de mim esta interminável interpelação? Quem estancará para mim este inquieto movimento da alma inteira? Quem virá desfazer os nós que imediatamente me amarram ao Outro, aos Outros, a todo Outro? Quem me retirará desta traumática proximidade que me sacode sem me mexer do lugar e ao mesmo tempo me remexe para todos os lados da alma inteira? Como abaixarei o olhar se o palito da morte *do Outro* me espeta os olhos? Como me retirar, apressado ou a passos lentos, desta presença que me devora as entranhas pela chispa de sua vulnerabilidade? Onde foi que ficou mesmo a minha causa? E a minha casa? Onde está o primeiro degrau da escada que me leva ao *meu* esconderijo? Por que esta nudez que me vem não para de dizer “não me mate”? Por que esta altura de frente não vai embora? Como pode este desfalecimento de ser que me tomba? Vertigem! Toda a gravidade do mundo vinda de fora do mundo centrando-se num ponto do universo: Eu! E Eu... onde estou indo?

É do *meu lado* que está doravante e *para sempre* todo o *problema do mundo*: só porque estou em face do Outro! Tentar *conhecer* aqui não me adianta e nem dá tempo. Não me adianta porque não consigo, não é possível; não dá tempo: já respondi à presença porque Eu estou aqui. Certamente

Outrem se oferece a todos os meus poderes, sucumbe a todas as minhas astúcias, a todos os meus crimes. Ou me resiste com toda sua força e com todos os recursos imprevisíveis de sua própria liberdade. Eu me meço com ele. Mas ele pode também – e é lá que ele me apresenta sua face – opor-se a mim para além de toda medida – pela descoberta total e da total nudez de seus olhos sem defesa, pela retidão, pela franqueza absoluta de seu olhar. A inquietude solipsista da consciência se vendo, em todas as suas aventuras, cativa de Si, aqui chega ao fim: a verdadeira exterioridade está neste olhar que me interdita toda conquista. Não que a conquista desafia meus poderes muito fracos, mas Eu *não posso mais poder*: a estrutura da minha liberdade [...] se inverte totalmente. Aqui se estabelece uma relação não como uma

<sup>149</sup> Ver também: LÉVINAS, 1994c, p. 52-53.

resistência muito grande, mas com o absolutamente Outro – com a resistência disso que não tem resistência – com a resistência ética. É ela que abre a dimensão mesma do infinito – disto que estanca o imperialismo irresistível do Mesmo e do Eu. Nós chamamos *rosto* a epifania disto que pode se apresentar tão diretamente a um Eu e, por isto mesmo, tão exteriormente (LÉVINAS, 1994a, p. 173, grifo do autor).

Ali, bem ali, a presença do *Infinito* passando, *Infinito* que não é objeto de contemplação, que não é da medida do pensamento que o pensa. Afecção profunda em mim, irresistível, traumatismo a toda prova: impossível segurar o movimento da vinda a mim. A ideia do *Infinito* é um pensamento que a todo *instante pensa mais do que ele pensa*. Tal pensamento é Desejo (LÉVINAS, 1994a). É o Desejo que mede a infinidade do *Infinito*, esta propulsão, este inchaço ou este ultrapassamento em face. Desejo além da afetividade do amor erótico, além da indignância, além da necessidade que exige satisfação, além do que me é simplesmente agradável; Desejo do Outro, absolutamente Outro, desejo que não pede satisfação ou apaziguamento, Desejo do Outro que não é possível conter, Desejo da exterioridade mesma, Desejo do ser *Infinito* que se manifesta em sua resistência absoluta em um *não* lançado a todos os meus poderes. Desejo do Outro, Desejo que *não sei* de onde me vem!

O Rosto de Outrem aqui na minha frente; não posso simplesmente descrevê-lo, Eu só posso dizer *o que me vem com ele ali*: uma revelação, uma revelação que me vem de *suas incondições* e me atinge em *minhas incondições*: só um Eu vulnerável pode fazer injunção a um Rosto ou “Somente um Eu vulnerável pode amar seu próximo” (LÉVINAS, 1998b, p. 144-145), só um Eu feito em passividade pode acolher a mortalidade que se diz no Outro, só um Eu dado em sensibilidade pode afectar-se e quebrar em Si mesmo a indiferença, só um Eu sofrente pode doer-se de dor pela fraqueza dolente do Outro, só um Eu aberto pode receber o passamento de um *Infinito* que me acerca em minha finitude, só um Eu mortal pode cuidar de um mortal. Simplesmente *pode*, porque aqui o movimento em mim não é da ordem do *necessariamente será*. Mas..., se houver traumatismo em mim diante do Outro, porque o Outro é Outrem, então o Eu está perdido: a revelação do Outro começa *para mim*, revelação vinda de fora dos *meus princípios*, heteronomamente, anarquicamente; já começou um percurso *sofrido* como negativo, *o percurso da deposição do Eu*.

O traumatismo, o traumatismo: este choque dilacerantemente incômodo, esta afecção irretirável em *três moventes* da revelação do Outro que simplesmente me atinge como um tiro-à-queima-roupa, revelação em três moventes que *me* movem. É isto:

Estou como que ordenado desde fora, traumáticamente dirigido sem interiorizar por meio da representação e do conceito a autoridade que me dirige. Sem poder perguntar: o que tem a ver comigo? De onde lhe vem o

direito de dirigir-me? O que é que fiz para ser de golpe – de chofre – devedor? (LÉVINAS, 1999, p. 148-149)

O golpe do impacto traumático mais profundo e anterior ao que Eu possa reunir pela inteligência, pela memória, pela liberdade: anterioridade que se faz começo a cada face a face interminável: “[...] a proximidade é anarquicamente uma singularidade sem a mediação de nenhum princípio, de nenhuma idealidade” (LÉVINAS, 1999, p. 165).

Traumatismo em três moventes, eis os três moventes, três *estilhaços* de uma epifania que me vem. O primeiro é a *exposição* direta e nudez, esta evidente retidão da exposição do Rosto do Outro e este *sem-defesa*; existente em Rosto nu, em desnudamento mesmo. E – segundo movente – ao mesmo tempo ele *faz face: apresentação* total de Si a mim, inabarcável em sua maneira de ser *todo só* e por isso é bem *possível* matá-lo todo; mas, também de golpe, dura *resistência*, invencível resistência dos olhos, ofuscamento de minha vontade de matá-lo obrigando à retenção do golpe. O *Infinito* me mede e Eu me meço com o *Infinito*. Terceiro movente da epifania do Rosto: ele *me demanda*. O Rosto me demanda em *três verbos* em acusativo que me estremecem: o Rosto *me olha, me apela e me reclama*. O que demanda ele? De não deixá-lo só!

Nudez ou Exposição à morte, Resistência em face e Apelo: tudo isso e *um Rosto*. Verdadeiramente – antes de todo dito da verdade –,

O rosto se recusa à posse, aos meus poderes. Sua epifania, na expressão, o sensível, ainda alcançável, se move em resistência total à apreensão. [...] A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza de meus poderes, mas meu poder de poder. [...] O rosto me fala e por isso me convida a uma relação sem medida comum com um poder que se exerce, seja ele fruição ou conhecimento [...]. Não pode mais, desde então, apreender, mas pode matar. [...] O assassino pretende a negação total. [...] Matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar absolutamente à compreensão. O assassino exerce um poder sobre isto que escapa ao poder (LÉVINAS, 1971, p. 215-216).

Verdadeiramente Eu posso querer matar o Outro: então Eu terei um cadáver, pois eis que o Outro já me escapou, já não o possuo, fracasso do meu poder de poder! Eu só posso matar se Eu não olhar nos olhos; se Eu olhar Outrem em face, bato-me de frente com “[...] a dura resistência de seus olhos sem proteção, disso que ele tem de mais doce e de mais descoberto” (LÉVINAS, 1971, p. 293). Este *Infinito* passando na exposição nua do Rosto e *me demandando* diz para mim “tu não cometerás assassinato” e tem o poder de paralisar meu poder: a transcendência da expressão, da resistência e do comando que vem do Rosto se revela como abertura absoluta da transcendência do Outro, cuja vulnerabilidade grita por mim desde antes de Eu estar ali e pode desarmar um Eu. Resistência, mesmo se o Outro estiver submetido e socado ao chão: resistência sem resistência! Vinda da ideia do *Infinito* a mim



porque o *Infinito* se passa ali e não cabe na ideia! A infinita resistência que significa por Si mesma!

Morte invisível passando! Transcendência da morte na invisibilidade do *Infinito* exposto, a distância mais curta entre dois pontos que a violência maior pode percorrer e..., ao mesmo tempo, retenção e demanda, chamada *direta* como um golpe traumatizante..., uma chamada absolutamente heterônoma, de fora e para fora

[...] como se a morte invisível a quem faz face o rosto de outrem – pura alteridade separada, de algum modo, de todo conjunto – fosse meu afazer. Como se, ignorada de outrem, que já na nudez de seu rosto, ela concerne, ela “me olhasse” antes de sua confrontação comigo, antes de ser a morte que divisasse a mim mesmo (LÉVINAS, 1998b, p. 245).

Vulnerabilidade que clama, passividade que resiste, *Infinito* em nudez: traumatismo, primeiro abalo do psiquismo humano, primeiro batimento no Eu em afecção sem retirada, grito do Outro na dor como prece a alguém, choque do *Infinito* no finito como alteridade de Outrem, brusco batimento, agitada movimentação sem poder contar seu tempo, repentina perseguição: Eu obcecado! Não posso matar! “Estar em relação com outrem face a face – é não poder matar” (LÉVINAS, 1991a, p. 21).

*Rosto traumatizante*, Rosto que descasca as cascas grossas como se fossem calos da sensibilidade do Eu em sua crosta de sólido e expõe o Eu à afecção como um Eu penetrado pelo Outro, *é o Outro todo*, embora seja a face e na face que se diz eminentemente a vulnerabilidade, a mortalidade do Outro. Ali, no Outro, onde a fraqueza, a dor, o sofrimento e a iminência da morte se dizem, *ali* há Rosto. Ali de onde vem o *traumatismo*, de onde se produz o choque e o *batimento* em mim, ali de onde se produz a ruptura da minha ordem imanente e do que Eu posso abarcar, ali de onde me vem a ruptura da ordem que Eu posso ter ou conseguir por meu pensamento e por minha liberdade, ali, ali *de onde vem o apelo*, eis o Rosto de outrem. “É preciso dizer também que, em minha maneira de me expressar, a palavra *rosto* não deve ser entendida de modo estreito. [...] O apelo pode vir da nudez de um braço esculpido por Rodin [...]” (LÉVINAS, 1991a, p. 244), o apelo pode vir de uma perna decepada, pode vir do encurvamento do corpo de um velho, pode vir da nuca mole e dos ombros caídos da esposa que espera na fila para ver o marido preso. O Rosto revela sua demanda naqueles que o Velho Livro chama “[...] o estrangeiro, a viúva e o órfão pelos quais eu sou obrigado” (LÉVINAS, 1971, p. 237), porque neles – indelevelmente – a impotência e a fragilidade andam na iminência e demandam ainda mais urgência.

Eu afetado pelo Outro num traumatismo anárquico como uma inspiração que me vem do Outro para aquém de toda causalidade mecânica; afecção da precariedade, afecção em todo

o precário que atira a interrogação em mim como uma flecha sem desvio possível, afecção em toda a eventualidade da mortalidade. Comandamento “[...] através de um sofrimento” (LÉVINAS, 1996, p. 62) – isso é traumatismo da inspiração. Em face do Outro, desde sempre a possibilidade – sempre e apenas *possibilidade* e não determinismo – do grande acontecimento *humano*: “O encontro do outro é a grande *experiência* ou o grande acontecimento” (LÉVINAS, 1994b, p. 177-178, grifo nosso). Se fui afetado em face do Outro, se houve traumatismo fundo em mim vindo do Rosto do Outro, então... *Eis-me no caminho moral em mim!* Começa de vez a deposição de mim, heteronomamente, pois é o em face que fará *me caminhar em mim para fora de mim!* Estranha obrigação e estranha obediência! Minhas incondições em mim vão ser afinadas desde agora.

Desde agora,

[...] *minha* exposição ao outro, que é prévia a toda decisão. Reivindicação do Mesmo pelo outro no coração de *mim* mesmo, tensão extrema do mandato que o outro exerce em mim sobre mim, tomada *traumática* do Outro sobre o Mesmo, tensa até o ponto de não deixar ao Mesmo tempo de escutar ao Outro. Mediante essa *alteração*, a alma anima o sujeito. É o próprio *pneuma* da *psyché*. O psiquismo significa a reivindicação do Mesmo pelo Outro ou a inspiração, mais além da lógica do *mesmo* e do *outro* e de sua insuperável oposição. *Desnucleação* do mundo substancial do *Eu* que se forma no Mesmo, cisão do nó “misterioso” da “interioridade” do sujeito mediante esta assignação à resposta, mediante esta assignação que não deixa lugar algum para o refúgio [...] (LÉVINAS, 1999, p. 216-217, grifo nosso).

Irrompe o Rosto: Eu estou exposto à exposição do Outro. Tanta *significância* e nem começamos ainda a *usar* a Linguagem, nada ainda de falatório, ainda nem saudei o Outro. E vem o traumatismo. Linha direta, assignação, eleição, perseguição e refém: *Eu*, assignado, eleito sem dar o nome, sem votação e sem minha decisão para responder ao Outro em sua presença, Eu obrigado já obedecendo a um olhar, *Eu* perseguido pelo olhar do Outro, Eu – irretiravelmente e sem poder ter um só *suplente*, insubstituivelmente – Eu, e *mais ninguém*, *Eu tenho de responder!* Repetindo uma palavra de Lévinas (LÉVINAS, 2007, p. 87): “De repente você não está só! Mesmo se você adotar uma atitude de indiferença, você já é *obrigado* a adotá-la. O outro é algo que conta para você, você lhe responde assim como ele se dirige a você. Ele lhe concerne”.

Primeiro desarranjo na *minha* ordem, não-indiferença obrigatória, mesmo sem querer. Aqui na imediatez não escapo; a indiferença só pode ser posterior, ela *pode* ser *uma* resposta, mas a não-indiferença será *a* minha resposta. Sem as cascas da sensibilidade, descascado diante da nudez do Outro, o trauma diante do Rosto vem e me faz mais próximo do Outro que a proximidade mesma porque, sob afecção traumática, Eu é que *entro* em aproximação, já entrei em aproximação porque *o Outro passa a contar para mim*. Não desviei o olhar, não

tapei os ouvidos, vi imediatamente a nudez e ouvi imediatamente a vulnerabilidade: abertura ao batimento do Outro em Mim, agitação em meu repouso, parada do *meu* tempo no *desarranjo em movimento em mim*. O Outro *me* concerne! Pressentimento de um engajamento *afectivo*, de uma intenção de amor *pelo* Outro em *seu* Rosto sem *nada para mim!*

De repente alguém, passando em mim, deixa de ser indiferente em mim... e *meu caminho se abre*. A não-indiferença *pro-vocada* heteronomamente pela nudez do Rosto me abre e abala a minha *boa consciência de ser*. Doravante, *depois* do traumatismo que trouxe a não-indiferença, eis a *inquiétude* que já se instalou em mim e – por não conseguir me desvencilhar do trauma nem mesmo pelo esquecimento – ela já me diz que será o prato repetido e intensificado de todos os dias e de todas as noites; de dia a vigília tensa do pensamento feito Desejo desperto, de noite a vigília inquieta da insônia afectada. Eis que a nudez humana interpela-me – interpela o Eu que sou. Em sua nudez,

A morte do outro homem *me põe em causa e em questão* como se desta morte, invisível no outro que se expõe, eu me tornasse cúmplice por minha indiferença; e como se, antes mesmo do eu-mesmo ser votado a ele, eu tivesse que responder desta morte do outro e de não deixar o outro na solidão. É justamente nesta retomada de minha responsabilidade pelo rosto que me assigna, que me demanda, que me reclama; é nesta colocação em questão que outrem é próximo (LÉVINAS, 1998b, p. 245, grifo nosso).

Impossibilidade de deixar o Outro *só* em sua morte, neste mistério da morte que é sempre prematura, impossibilidade de abandonar o Rosto, impossibilidade de retirada ou de lhe dizer que morra por Si mesmo. Imediatamente um roer da minha ingenuidade de boa consciência. Questão sem dado: “A quietude e a boa consciência da perseverança no ser não equivaleriam aqui a um deixar morrer o outro homem? ‘Tu não matarás’ – isso significa ‘tu farás o próximo viver’” (LÉVINAS, 1995, p. 134-135). Eu tenho certeza, mesmo sem conhecimento – e no ali mesmo da proximidade –, de que Eu posso, *Eu sempre posso fazer algo*. Diante da vulnerabilidade do Outro a intromissão em mim de um desconfiar-se de Si com desassossego, já não apenas má consciência, mas mais movimentação *em* alma inteira, latejamento dominador em expansão traumatizante, defecção em mim: “Na afirmação soberana do *eu*, repete-se a perseverança dos seres em seu ser, mas também a consciência do horror que o egoísmo inspira a este si-mesmo” (LÉVINAS, 1994c, p. 89-90).

É isto: horror na consciência que me traz consciência do horror do egoísmo em mim. Eu estava bem, com a mesa farta e eis que descubro que os pés da mesa estão simplesmente bambos! É isto mesmo: tenho Eu o direito de ser? Bem simplesmente: tenho Eu o direito de comer? E o Outro não? Não será que o que Eu como já não seria devido a alguém? E se ele não comer não morre? Minha mesa farta e a morte bem ali: nascimento do *escrúpulo*,

latejamento de um *remorso* (LÉVINAS, 1995), Eu todo *em questão*, colocação em questão por Outrem, Outrem cuja face possivelmente um dia olhei de viés! Rastro de pólvora retroativo ferindo a mim mesmo, *agora* por conta dos para trás, dos face a face em que fui surdo a todo apelo, voz que sobe em mim, em minha própria mortalidade e me ensurdece de movimento acusatório: nunca tive o direito de deixar o Outro só em sua morte! A quantos terei deixado de responder *por* suas vidas?

Eis que a consciência se *inibe* e se abala diante de Outrem, na linha direta dos olhos, sem desvios e sem astúcias; queda da proteção, dilui-se a distinção entre *ser acusado* e *acusar-se* e aparece uma dívida no Eu, mais antiga que todo empréstimo; *coloca-se em questão* a própria justiça da *posição no ser*, e o imperativo de ter de responder por meu direito de ser na feliz espontaneidade do Eu, desta alegre *força que vai* (LÉVINAS, 1976a).

Risco! “Risco de ocupar [...] o lugar do outro e, assim, concretamente, de exilá-lo, de jogá-lo na condição miserável em qualquer ‘terceiro’ ou ‘quarto’ mundo, de matá-lo” (LÉVINAS, 1991a, p. 159-160). *Remordimento* da sensibilidade toda, *intro-missão* da instabilidade no Eu, instabilidade do lugar todo do Eu, instabilidade que faz doer o Eu. Encontro de minha *falibilidade*: Eu falho (falhado!), como se fosse o responsável por sua mortalidade e culpável por sobreviver. Na proximidade, a volta instantânea de cada absolutamente Outro, o Estrangeiro que Eu não concebi nem iluminei, o órfão que não recolhi, a viúva a quem não provi, o favelado que empurrei para o morro... e todo aquele Outro que não tem nenhum outro sítio, não é autóctone, mas desenraizado, apátrida, não-habitante, exposto ao frio e ao calor das estações. Olhares a mim recorridos e de cujas vidas não me ocupei; escapou-se-me sua mortalidade que agora volta neste próximo que se aperta a mim e recorre a mim. *Posto em questão*, eis que se põe em questão *meu lugar ao sol!*

Pelo lugar que Eu ocupo ao sol, Eu em questão,

Como se, pelo fato de ser-lá, eu privasse alguém de seu espaço vital, como se eu expulsasse ou assassinasse alguém [...] Como se o princípio de identidade pondo-se triunfalmente como *eu*, comportasse uma indecência e uma violência, como se o *eu* impedisse, por sua posição mesma, a plena existência de outrem, como se, em se apropriando de alguma coisa, ele se arriscasse a ter roubado de alguém (LÉVINAS, 1995, p. 168-169, grifo do autor).

Meu lugar ao sol e o começo da usurpação de toda a Terra (PASCAL, 1988)<sup>150</sup>, a usurpação do lugar de alguém: “Questão que não espera resposta teórica à guisa de informações. Questão que apela à responsabilidade” (LÉVINAS, 1998c, p. 105) e abre um ferimento como duplicação da acusação que *transtorna* anacronicamente o Eu: questão do direito de ser e

<sup>150</sup> PASCAL. *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

questão do lugar ao sol! Escrúpulo de existir: “[...] isso que é o mais *natural* torna-se o mais problemático. Eu tenho o direito de ser? Sendo no mundo, Eu não tomo o lugar de alguém? Colocação em questão da perseverança, ingênua e natural, no ser!” (LÉVINAS, 1982b, p. 120, grifo nosso).

Sim, a ofensa feita a Outrem pela boa consciência de ser; já ofensa feita ao estrangeiro, à viúva, ao órfão que, no Rosto de Outrem, olham *Eu*. Isso não foi possível sem carência, sem falta, sem pecado. Julgamento que vem do Rosto pedindo para Eu julgar a mim mesmo. Que *vergonha*, desta *boa* consciência! Arbitrariedade e violência, arbitrariedade e assassinatos! Eu em meu imperialismo, em meu egoísmo..., *que* vergonha! “Ter vergonha é se expulsar deste repouso e não somente ter uma consciência, já gloriosa, deste exílio” (LÉVINAS, 1994c, p. 79-81), suspeição e ferimento desta selvagem e ingênua liberdade, segura de seu refúgio em Si. “É uma *vergonha* que a liberdade tem dela mesma ao se descobrir assassina e usurpadora em seu próprio exercício. [...] A posse espontânea e ingênua não pode se justificar pela virtude de sua própria espontaneidade” (LÉVINAS, 1994a, p. 176). A liberdade *pode* – e aqui ela já está atravessada – ter vergonha dela mesma e *experienciar*, em afecção incontornável, sua própria imperfeição. Deposição da espontaneidade gloriosa e suficiente do Eu e da felicidade, que seria o último movimento do ser. Liberdade de ponta cabeça, *liberdade em heteronomia*, liberdade *injusta* e, por tal, envergonhada! Liberdade mais que embaraçada, liberdade manietada na vergonha de sua injustiça, estalo e rachadura na espinha da liberdade, liberdade sem casa segura para morar! Liberdade com *vergonha de sobreviver* e só conseguir ruminar a lembrança de seus erros.

Detestável Eu: “O eu [...] pode se confessar também ‘eu detestável’. O eu é a crise mesma do ser do ente [...] porque eu, eu me interrogo já se meu ser está justificado. Consciência infeliz que não se refere ainda a uma lei” (LÉVINAS, 1998b, p. 248-249), mas a um *imperativo* anterior a toda lei, imperativo não escrito nem dito: imperativo revelado no Rosto e capaz de derrubar um Eu todo, de suscitar no Eu mesmo o Eu *detestável*. Agravamento do julgamento que se traz sobre mim, tudo antes de Eu dar uma resposta, perda da última palavra: Eu simplesmente não encontro mais minha solidão. A crise no Eu já está a ventos e velas!

A crise do Eu: crise funda porque agora *já* é o Eu que “[...] rói a ingenuidade dogmática de sua boa consciência” (LÉVINAS, 1994c, p. 89-90). Aqui tinem todas as minhas *incondições* de sujeito, elas voltaram desde antes da liberdade, da consciência, da autonomia ou do meu pretense senhorio. Eu em queda grave, Eu em crise aguda: dolorosidade sensível, sensibilidade ferida, afectada e dolorida, vulnerabilidade exposta, exposição sem volta,

passividade com a acusação *em Si*, remorso, remordimento, escrúpulo por conta de uma falibilidade com todas as *provas* dos meus erros graves de abandono do Outro à morte ou de uma cumplicidade que cantou muitas vezes o seu Réquiem, esse canto de morte inaudível cantado para os Outros. Crise brava, pior, crise esbravejante, traumatismo sofrido por um refém da perseguição dos Outros. Eu abalado, estremeado, sujeito que nem quereria mais pensar em ser, terrível o que me trouxe esta perseverança no ser, terríveis mãos sujas de tanto serem lavadas *diante* do mal e também das faltas que não começaram no meu presente. *Tempo de deposição, o Si mesmo em deserção pela derrota da identidade do Eu*: eis o trabalho da “[...] sensibilidade levada a seu termo” (LÉVINAS, 1999, p. 59) à revelia de *mim!*

A *deposição* do Eu vai ainda mais funda no Eu, o *abaixamento* do Eu vai até a *desnucleação*, “[...] até o abandono da subjetividade soberana e ativa, da consciência de si mesmo [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 900-100), desnucleação que se realiza como “[...] despojamento até a medula. Desnudamento mais além da pele até a ferida de que se pode morrer, desnudamento até a morte, ser como vulnerabilidade” (LÉVINAS, 1999, p. 102). Desnucleação como virada da *subjetividade* humana

[...] em que o ser e o esforço em vista do ser se crispam em um *si-mesmo*, em ipseidade torcida sobre si mesma, primordial e autárquica, e o ponto em que é possível a estranha abolição ou suspensão desta urgência de existir e uma abnegação no cuidado pelos “interesses” de outrem (LÉVINAS, 1991a, p. 199).

Desnucleação: virada no virabrequim do *moto* da vida porque “O núcleo firme e fechado da consciência, onde sempre se restabelece o equilíbrio entre o traumatismo e o ato, é aqui fissurado” (LÉVINAS, 1993a, p. 206-207).

É o *temor* – essa ponta ao mesmo tempo aguda e grave da inquietude – quem opera o *trabalho* inquieto da desnucleação. Temor, ele leva o desarranjo à máxima tensão e à máxima compressão do Eu, à explosão da autonomia e da autarquia do Eu, ele entra rápido como um tiro e de modo tão sutil que não dá tempo de trancar-lhe as portas. “Temor que remonta atrás de minha ‘consciência de si’. [...] Temor que me vem do rosto de outrem” (LÉVINAS, 1998c, p. 93-94). Repentinamente e na constância, um temor avassalador; não o temor de cada Um por Si por conta da própria mortalidade porque esse temor não consegue absorver o escândalo da indiferença ao sofrimento e à morte do Outro. O remordimento desnucleante do Eu é do “[...] ‘temor e tremor’ para o outro, para os mundos e pelos outros homens” (LÉVINAS, 1988, p. 147), temor já possibilidade em realização “[...] de temer mais a injustiça que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida e isto que justifica o ser ao que o assegura” (LÉVINAS, 1995, p. 49).

Sim, temor centrífugo, “Temor e responsabilidade pela morte do outro homem. [...] Mesmo que, face à morte [...] o não-deixar-o-outro-homem-só não consista senão em responder ‘eis-me aqui’ à súplica que me interpela” (LÉVINAS, 1991a, p. 140). Temor que apela à *responsabilidade*, ele a chama para que ela ocupe o vazio deixado pelo movimento de deposição cujo abaixamento resultou na desnucleação do Eu. O temor pelo Outro pede à *responsabilidade* que ela mesma seja o núcleo do Eu, que ela seja o Eu ou – melhor – que *Eu seja Ela*. Temor pelo Outro, sem *auto-complacência*, para que não seja preciso sofrer de novo tanta *quebradeira* em mim, mesmo que possa vir algo de ainda mais exigente.

Temor que tira tudo de casa por uma inquietude de ter, por uma inquietação pelo fato de que tenho e Outros não têm; temor que introduz todas as aberturas na casa, casa para o Outro, casa para todo Outro. Temor que inaugura a *saída de mim para o Outro* pela derrota infligida ao *conatus* por *contas* outras vindas de uma face diante de mim. Sim, o

[...] eu deixei de constituir-se através da plenitude de seu poder, de sua persistência por ser, de sua contração sobre si mesmo, da afirmação de que nada existe fora deste eu. A constituição da unicidade do eu se constitui através de sua qualidade de insubstituível, através da responsabilidade pelo outro (LÉVINAS, 1990b, p. 12).

Então, está na hora do *despertar*, de responder, em face, “Eis-me aqui!” *É hora de saudar o Outro e viver a condição aberta de que o Outro passe antes de Mim*. Assim:

Sair de si é ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte. Eu não digo de maneira alguma que isso se faça com alegria de coração, que isso não é nada, nem 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 [...] a responsabilidade para com o outro é o bem. Isso não é agradável, é bem (LÉVINAS, 2007, p. 82-83, grifo do autor).

O *percurso da deposição* abre as portas no Eu para o *percurso da elevação do Eu*, como caminho positivo do *dever da moralidade*. E mais: um *vai indo* com o outro. Depende de *mim* reter ou recusar (LÉVINAS, 1994a).

#### 7.2.2.2. Como Percurso de Elevação

Eu, em face, o Rosto fala. Ali, ter de responder, assignado, eleito para responder insubstituivelmente, perseguição do insubstituível. Votado a responder, refém do *ter* de

responder diante de um Rosto nu em mortalidade, Rosto resistente infinitamente, comandando através de um apelo de não matá-lo e, sim, de *cuidar de sua vida*. Atingido em minha afetividade antes de *um* pensamento, afecção traumática, heterônoma, de um Rosto em mim, antes de toda consciência, antes de toda liberdade. Revelação do Outro em sua mortalidade apelando, revelação de minhas in condições sem poder dominá-las. Afectado na sensibilidade, na vulnerabilidade, na passividade, anarquicamente, sem poder introduzir um princípio *meu*. Impossível indiferença, *ter* de responder por sua vida, início da deposição da preocupação por mim, ter de me preocupar, imediatamente, urgentemente *pelo Outro*, atingimento de quem sou, do que tenho e do que tenho feito. Imediata colocação em questão sem ter vindo da luz da consciência, passivo questionamento da liberdade em sua usurpação e em sua arbitrariedade; nascimento da vergonha de Si, aparecimento incontrolável de um Eu detestável. Queda do Eu, desnucleação, remorso e remordimento, nascimento do temor: e se o Outro morrer? Temor pela vida do Outro. Início do *despertar* e do desembriagamento de um Eu envolto na sonolência causada pelo esforço de ser; rompimento da quietude; intromissão da inquietude... Deposição! Agitação da alma inteira, urgência de dizer alguma coisa, fazer alguma coisa; abertura do Eu, saída do Eu: o *meu reino* começa a chegar ao fim! A responsabilidade me espera no Rosto em apelo imperativo... Eis-me aqui!

*Naquele dia* o Eu foi deposto, o *conatus* foi ferido de morte; *naquele dia* a *apalpadela* do sentido, do sentido do *humano*, o *fio* do sentido começou a distender-se. Bem junto do traumatismo vindo do Rosto, a *preocupação pelo Outro* entrou como *apalpadela* do sentido sem toque para *transcender* no Sujeito a *preocupação por Si mesmo*. Quanto tempo foi o *naquele dia*? Certamente não foram vinte e quatro horas nem o passar-se sem retenção de um instante fugidioso; *naquele dia* foi o *tempo necessário e oportuno (kairós)* para a *deposição do Eu*. Quantos foram os face a face irrecuperáveis? Quantos traumatismos afectivos? Quantas meditações (re-flexividade) com a volta do traumatismo pondo o Eu em questão? *Naquele dia é o tempo do percurso da deposição*. Sem deposição, o único percurso é o percurso do esforço por ser. E *quanto tempo leva* – demora – para a *preocupação pelo Outro* tomar conta do Sujeito? Viver transcendendo o *conatus* – inextirpável –, não se reduzir ao *conatus*, trabalho do *humano no Eu*, eis o tempo de *elevação* do Eu ao *humano* em Si mesmo ou *o humano como o Si mesmo*. Percurso *positivo*, movimento positivo de Si no prolongamento da deposição dolorosa de Si vinda de fora; vinda *por dentro* do *humano* no Eu, nascimento e elevação da *subjetividade*, do sujeito *fazendo-se humano*. Percurso do *humano* no Eu: desde aquele dia do “Eis-me aqui” até o fim dos meus dias! Educação interminável de Si!



Relembremos o diálogo bem difícil entre Deus e Caim, em que “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” (LÉVINAS, 1991a, p. 120). Caim respondeu à interpelação divina: “Sou, por acaso, guardião do meu irmão?” E Deus não respondeu! Faltou a deposição do Eu de Caim e, sem isso, Caim não chegou ao “Eis-me aqui” que inaugura toda a diferença *entre o Ser e o Sentido do Humano*; e por isso pôde matar seu irmão, matar *realmente*. Certamente não olhou nos olhos de Abel antes de aniquilá-lo, certamente não se deu o traumatismo do Rosto de Abel na alma inteira de Caim e, dali, não veio o *despertar* que levaria à paz entre os irmãos e não ao assassinato. E quando a voz de Deus atinge Caim e ele desperta para a gravidade do seu ato, então... todo o remorso do mundo numa só alma: “impossível suportar”!

Para Lévinas, se acontece o “Eis-me aqui”, então é porque houve traumatismo. Se há homens (cada Eu) morais ao ponto máximo da santidade, é porque houve traumatismo, deposição e “Eis-me aqui”; houve mais: a abertura de uma *marcha sempre em frente de elevação*, de subida ou de *transcendência*. A *transcendência*, que introduz o *aí* da moralidade como o *humano* no homem (Eu) ou o homem (Eu) *humano*,

[...] significa um movimento de travessia (*trans: através de, além de*) e um movimento de *subida* (*scando: subir, escalar*); ela significa neste sentido um duplo esforço de complementação do intervalo por *elevação*, por *mudança de nível* (*atravessar o ser, para além do ser*). [...] O céu pede um olhar outro que aquele de uma visão que, já *visée*, procede da necessidade e procede a uma caça às coisas; ele pede olhos depurados de toda cobiça, um olhar outro que aquele do caçador, astucioso e aguardando a presa. Assim, os olhos voltados para o céu se separam de alguma maneira do corpo onde eles estão implantados; nesta separação se desfaz a cumplicidade do olho e da mão, mais velha que a distinção entre o conhecer e o fazer. O olhar se elevando para o céu encontra então o intocável: o sagrado. A distância assim franqueada pelo olhar é *transcendência* (LÉVINAS, 1993a, p. 187-188, grifo nosso).

Depois da deposição do Eu, o que foi que sobrou? Uma impossibilidade moral de recuar – o Eu pode realmente recuar e recolher os cacos de sua preocupação por Si; mas se houve traumatismo, será um *conatus* sob o vírus do questionamento, *conatus* tentando sem conseguir de vez abafar o questionamento de Si –, um Eu com sua voz, um dever que se impõe sem Eu eleger. Eis o começo do *Um-para-o-Outro interminável*. Continua a afecção traumatizante, a eleição sem votação como unicidade, continua a perseguição do ter de responder; o *refém*, a inquietude feita temor, passa doravante a *virar vida*, o Eu é a tensão permanente de andar fora de Si preenchendo as precisões da vida dos Outros. Agora a não-

indiferença se encarna como *responsabilidade*, responsabilidade que exige elevação permanente sobre o *conatus*, resistência aos pedidos do *conatus*, transcendência.

*Elevação como movimento da vida*, como um *crescendo* de um Eu despojado transcendendo seu *conatus* na responsabilidade pela vida do Outro. Responsabilidade que se faz atenção, enternecimento e ternura, misericórdia, adiantamento às precisões, acolhida, diuturno levar o Outro para morar debaixo da pele, dar o pão, dar a pele, até o máximo, que é a expiação que pode exigir a substituição. Caminho positivo, caminho de elevação, caminho de *realização do humano como O Eu*: quanto mais faço pelos Outros, mais distante e elevado fico por relação ao meu *conatus*. Caminho longo e tortuoso de vir-a-ser-guardião, guardião do *humano* em Si e guardião do Outro Eu, mesmo se ele resistir em ser *humano e comete crimes!* *Estações* ou *níveis* de um percurso, não apenas como degraus de uma escada, mas como *densidades* sempre maiores do *movimento* da responsabilidade pelo Outro. Densidades de um caminho vivido – feito consigo mesmo – desde o despertar movimentado, desembriagado e agitado mesmo do *refém*, caminho do *refém* atravessado pela vigilância que implica o *colocar-se no lugar do Outro*, caminho tecido como velamento ao Outro na insônia do *refém* que *chega* a Si mesmo como “o guardião do irmão”: aquele que simplesmente *cuida* até onde a vida puder levá-lo *pela* (em favor da) vida, mesmo que custe a sua morte. Educação *humana* de um Eu!

Dizer de um movimento que implica sempre o *estar à procura* por conta do traumatismo, *significância* da vida que o *dito* sempre precisa desdizer, pensamento pensando mais do que pensa – Desejo –, o dito que descreve e diz numa linguagem que mais insinua, comunica ou provoca do que abarca e controla. Movimento da alma inteira às voltas com o único absoluto que é deverasmente absoluto: palavra e resposta do cuidado do Outro, interminável ofício em Si mesmo que um dia começa e já não é mais possível deixar para trás ou para outro dia. Inquietude diacrônica esticando e latejando o presente, pondo o futuro simplesmente – se ele existir, e se ele existir sempre vindo no Rosto – nas mãos de Deus. Cuidados da hora que o cuidado do Outro exige; densidades que podem ser ditas porque são palavras que brotam *do* caminho como extravazamento do Dizer que pede símbolos para se irradiar. “Fazer viver”: *significância sem palavras e que pede palavras para atravessar o tempo e ir morar no fundo das almas inteiras e no fundo dos livros*, livros que a humanidade retoma para re-encontrar o *humano* em qualquer tempo. Renascimento desde antes das cinzas em um Eu que um dia despertou do sono dogmático de ser e peregrinou o *humano* em Si mesmo, porque descobriu que *fazer viver pode ser bem melhor do que viver para Si*. Estranha insinuação de um *outro modo que ser!* Estranha *palavra* do *percurso do refém do Outro!*

“Eis-me aqui!” Piedade, misericórdia, ternura, acolhimento..., todo o *humano* nasce desde aqui. Sem isto daqui, não há *humanidade* no mundo, nem gênero humano, nem indivíduo, nem ninguém; só a treva do extermínio! Eu,

Eu não posso, sem carência, ou sem falta, ou sem complexo, subtrair-me ao rosto do próximo: eis-me aqui votado ao outro sem demissão possível. [...] A ressonância do silêncio ressoa certamente aí. Embrulho para ser levado a sério: relação a [...], sem representação, sem intencionalidade, não-recalcada – nascimento latente da religião; anterior às emoções e às vozes, antes da “experiência religiosa” [...]. Trata-se de um acesso insólito, no seio de minha responsabilidade, ao insólito desarranjo do ser. [...] Minha responsabilidade – apesar de mim – que é a maneira pela qual outrem me incumbe – ou me incomoda – o que quer dizer que me é próximo – é escuta ou entendimento deste grito. É o despertar. A proximidade do próximo é minha responsabilidade por ele. [...] A imediatidade é isso. A responsabilidade não vem da fraternidade, é a fraternidade que denomina a responsabilidade por outrem, de alguém de minha liberdade (LÉVINAS, 1998b, p. 118-119).

Outrem me incumbe, Outrem me “incomoda”: o Outro *me concerne*. O Outro efetivamente *im-porta* para mim. Eis a *primeira densidade* do caminho moral do Eu desde a demanda da deposição e da vinda do “eis-me aqui”, explosão em mim da responsabilidade que dormitava em mim, passividade sem fundo da responsabilidade, sinceridade de um acontecimento vindo a mim como um *imperativo original* em que o Outro homem (um Eu *Outro*) passa a valer para mim como indeclinável absoluto. É “[...] o fato inicial que o homem é concernido pelo outro homem. Está na base da banalidade segundo a qual poucas coisas interessam tanto ao homem quanto o outro homem” (LÉVINAS, 1995, p. 175). Eu, na primeira pessoa, Eu sou *refém*, respondendo “eis-me aqui” sem possibilidade de me fazer substituir, na impossibilidade de me subtrair diante da responsabilidade, responsabilidade mais *grave* que a impossibilidade de escapar da morte. Positividade da responsabilidade que entra em mim, no Eu esvaziado, invertendo as relações e os princípios, revogando a ordem do *interesse* e dando o *sentido* do que pode voltar a mim ou entrar em mim. Responsabilidade como mandamento, responsabilidade mandando em mim porque..., porque o Outro me concerne e me fez refém desde o irretorquível traumatismo, responsabilidade desatando o que é identidade em mim (LÉVINAS, 1999, 1993a).

“Eis-me aqui”, o Outro me concerne: fui convocado, ouvi o imperativo, como endereçado a um destinatário exclusivo, no temor de ser cúmplice silencioso da morte ou do sofrimento de alguém, como se para mim somente, para mim antes de tudo, este imperativo fosse dirigido; “[...] como se eu, doravante eleito e único, tivesse que responder pela morte e, conseqüentemente, pela vida de outrem” (LÉVINAS, 1991a, p. 199). Dizer “eis-me aqui” é receber do Rosto a convocatória imperativa de *fazer alguma coisa por um Outro*. Dar, ser

espírito *humano*: *Dia-conia* antes de todo diálogo. Solicitação imperativa a um serviço que extrapolou as minhas decisões livremente tomadas e infiltrou-se em mim *sem Eu saber*. Imperativo ouvido, dever instalado sem prescrição, mas como impossibilidade de rescindir a responsabilidade:

Dever que não pediu consentimento, que veio a mim traumáticamente, de alguém de todo presente memorável, anarquicamente, sem começar. Vindo sem se propor à escolha, vindo como eleição, em que minha humanidade contingente se faz identidade e unicidade, pela impossibilidade de furtar-se à eleição. Dever que se impõe para além dos limites do ser e de seu aniquilamento, para além da morte, como exposição em déficit de ser e de seus recursos. Identidade que não tem nome. Ela diz *eu*, o qual não se identifica com nada que se apresenta, a não ser com o som de sua própria voz. [...] O mensageiro sendo mensagem, o significado – sinal sem figura, sem presença, fora do adquirido, fora da civilização. Identidade posta imediatamente no acusativo do “eis-me aqui” (LÉVINAS, 1993b, p. 17-18).

Refém, refém da responsabilidade, obediência e submissão sem escravidão, obrigação que se introduziu sem forçar antes do entendimento da ordem, inquietude dilacerando o Eu, impossibilidade de torcer as mãos, Desejo de abrir as mãos e dizer, em face e com a alma inteira: “Eu *Te* ajudo!” É ordenada a responsabilidade pelo Outro homem, é ordenada a Bondade para com ele, é ordenado o amor sem concupiscência, é ordenada a gratuidade, é ordenado o reconhecimento do Outro, é ordenado o serviço insubstituível do cuidado pelo Outro. Imperativo categórico, submissão irreversível, pulsação na obrigação da saída, impossibilidade de volta, exposição diante do Outro, exposição *pelo* Outro, proximidade percorrida com a proximidade da resposta: tudo do Outro me diz respeito. Abertura do *passamento* do Outro antes de mim: “Primeiro Vós!”, “Vós antes de mim!”

Sim,

Do fundo da natural perseverança no ser [...] do âmago da identidade logicamente indiscernível [...] do fundo da identidade do Eu [...] emerge despertada pela linguagem insonora e imperativa que o rosto de outrem fala, a inquietude<sup>151</sup> da responsabilidade para a qual não preciso me decidir nem identificar minha identidade de mim mesmo. Responsabilidade anterior à deliberação e à qual fui exposto e votado antes de ser votado a mim mesmo (LÉVINAS, 1991a, p. 176).

Sim, Vós antes de mim! E do que é que precisais de mim?

O Outro me concerne, o Outro me habita em minha inquietude por ele. Temor, temor pelo Outro que, diante de mim, só tem a mim, impossibilidade de lavar minhas mãos; tremor só de me passar isso! Não posso subtrair-me, impossível indiferença diante de *Um* humano. E me vem o Desejo de uma proximidade ímpar, Desejo de atenção, Desejo de acolhida, Desejo

<sup>151</sup> Também poderíamos ler como “desassossego”.

de solicitude, Desejo de ser solidário, Desejo como minha suscepção a abrir os braços enquanto digo “Bom Dia!”

Afetado, em minhas incondições, provocado antes de escolher e discernir, refém de uma obrigação sem imposição, é o Desejo que me move: o Outro me concerne, não posso deixar o Outro só! O Desejo se transpassa em minhas incondições, ele vai de uma a outra, ele está em cada uma e é através delas que ele se verte *para fora* na direção do Outro; é o Desejo, realizando as incondições, que me move a aproximar-me. A primeira aproximação ou as aproximações até o *dia* em que fui afectado acontecem imprevisivelmente como cada encontro, pelo atingimento das incondições e despertando o Desejo que acolhe o Outro mesmo que o Outro não possa caber em mim; a *minha* aproximação do Outro, as minhas *aproximações* do Outro, depois de ser afectado e ter dito “eis-me aqui”, são movidas pelo Desejo que desdobra as incondições em aproximação.

O Desejo recolhe na minha vulnerabilidade, na minha sensibilidade, na minha passividade o temor pela vida do Outro; o Desejo me acusa, se Eu descuidar, *através* da volta do temor, por remordimento e remorso, na vergonha. A liberdade é depois do Desejo, a consciência primeira é deposta: elas aparecerão dentro da investidura, elas aparecerão na responsabilidade inassumida e determinante do sentido de ambas. O Desejo é mais e anterior que a consciência e a liberdade: ele é o movente da afecção na voz passiva e também de aproximação ao Outro anterior à consciência e à liberdade. O Desejo é também mais alto e elevado que a consciência e a liberdade: ele atravessa a liberdade e a consciência e lhes diz *o que devem* fazer. Como as crianças: as crianças têm desejo do Outro, só para brincar, brincar por nada! Desejo de cuidar do Outro: só por ele, por mais nada! Cumplicidade para nada (LÉVINAS, 1999). Heteronomia afectando as incondições e movendo o Desejo; Desejo movido e movendo o despertar da consciência moral; consciência moral pondo os marcos para o caminho da consciência e da liberdade: tudo o que é possível é permitido?

O Outro me concerne! Seus dias contam para mim, sua vida ainda mais que seus dias. É *Ele* que me diz respeito, sua vida é lançada à queima-roupa em minhas mãos. Necessidade de um serviço, de um serviço continuado ao longo dos meus dias, para além do meu humor e das minhas precisões. Serviço sem pagamento – o Outro não deu sua palavra, apenas sua precisão –, serviço sem recompensa – se ele morrer, não poderá recompensar –, serviço sem contrato – porque não dá tempo de discutir as cláusulas –, serviço sem mérito – porque está fora de comparação. Serviço pelo Outro, serviço de *Eu* pelo Outro. Serviço como

Nascimento latente do sujeito dentro da obrigação sem compromisso contratado; fraternidade [...] para nada, porém tanto mais exigente quanto

mais se estreita sem finalidade e sem fim. Nascimento do sujeito no sem-começo da anarquia e no sem-fim da obrigação que cresce gloriosamente como se o infinito acontecesse nela (LÉVINAS, 1999, p. 214).

Doravante, “Ser Eu significa não poder se subtrair à responsabilidade” (LÉVINAS, 1994c, p. 79-81). Eu: o *refém servidor*; minha nova subjetividade: uma *responsabilidade inchada de inquietude!* O Outro é um *problema meu*, o Outro me concerne! Entrada e permanência do “[...] *frisson* da encarnação pela qual o *dar* toma um sentido – dativo original [...] onde o sujeito se faz coração e sensibilidade e mãos que dão. [...] Sujeito insubstituível para a responsabilidade que ali lhe assigna e reencontrando ali uma identidade nova” (LÉVINAS, 1998b, p. 119-120, grifo nosso). O Outro me concerne: a *gestação* do Outro no Mesmo. O Outro me concerne: este foi o *dia* em que o Outro veio morar em mim para *Eu* cuidar Dele! Excesso anárquico de *significância*, elevação, transcendência. Latejamento do *devorar-se na responsabilidade*, hetero-afecção sem fim, elevação desde a fundura (*profondeur*) da vida feita serviço ao Outro. Passo ao segundo plano: Eu me vejo a partir do Outro, exponho-me a Outrem, tenho contas a prestar. Despertar, desembriagamento, “insônia do psiquismo” (LÉVINAS, 1991a), *transcendência* como vida! “Eis-me aqui” sob vosso olhar, a vós obrigado, vosso servidor: a Bondade e Eu *caminhando*, ela passando dentro de mim.

Estou longe de vencer a resistência do Outro; não é para vencer sua resistência, não há como vencer sua resistência, jamais vou *tentar* vencer a sua resistência porque Desejo que ele viva. Eu, Eu levo é paz ao Outro porque ele *já* pode contar comigo. Eu, o refém servidor, porque

O refém é aquele que se encontra responsável por isto que ele não fez. Aquele que é responsável pela falta de outrem. Eu sou em princípio responsável, e antes da justiça que distribuí, antes das medidas da justiça. Isso é concreto, vós sabeis! Isso não é inventado! Quando vós tendes encontrado um ser humano, vós não podeis deixá-lo cair. A maior parte do tempo deixa-se cair, diz-se eu tenho feito tudo! Ora, nada se fez. É este sentimento, esta consciência de que nada se fez que nos dá o estatuto de refém com a responsabilidade daquele que não é culpável, que é inocente. O inocente, que paradoxo! É aquele que não prejudica. É aquele que paga por um outro. [...] Vós sois obrigados sem culpabilidade, mas vossa obrigação não é menor. É ao mesmo tempo uma carga. É pesado, e se vós quereis, a bondade é isso (LÉVINAS, 1995, p. 116).

O Outro me concerne, Eu servidor do Outro. A *densidade da elevação* da moralidade como o *humano em mim* pede mais. O Rosto do Outro pede e ordena bem mais, a nudez, a vulnerabilidade, a mortalidade do Outro *exigem* muito mais. A *precariedade* das situações onde o Outro se encontra põe o Outro na precariedade e a minha obrigação aumenta, aumenta sempre mais. Cada Rosto me afeta, me traumatiza, move minha deposição e o meu Desejo de

estar ali com Ele; mas é o *sofrimento* do Outro, *em seu lugar* – ou no seu *sem lugar* – que pede ainda mais. Aqui é preciso mais do que dar, mais que dar as coisas, mais que dar do meu tempo pelo Outro, mais que me fazer próximo no Desejo de *aju-dar*. Agora *devo* percorrer uma proximidade ainda mais próxima, um *consumir-me para o Outro*, passagem em elevação do *pelo* Outro ao *para-o-Outro*, um *gastar a Si* maior que o *gastar de Si*. Aqui e agora, Eu *coloco-me no lugar do Outro*.

*Outra densidade humana* em elevação a partir da “[...] relação entre o sofrimento do eu e o sofrimento que um eu pode experimentar pelo sofrimento do outro homem” (LÉVINAS, 1998b, p. 205). Se já não fora suficiente sofrer a afecção de um Rosto e receber passivamente dele a revelação de sua vulnerabilidade e de sua mortalidade, agora, diante daquele que sofre, a revelação simplesmente *grita a iminência* da mortalidade. É a velocidade da *urgência* que põe em mim a obsessão quando não a inquietude desesperada por uma proximidade outra que faça valia diante deste sofrimento que deteriora e trinca a vida do Outro. Náusea afectiva em mim, temeridade mais que à vista, num piscar de olhos o sofrimento do Outro pode aumentar. “Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave” (LÉVINAS, 1993b, p. 98). O imperativo de não deixar o Outro só que me vem do Rosto se alastra em mim em todas as direções, as exigências aumentam, a responsabilidade sobe mais alto e desce mais fundo, o despertar vira insônia, a atenção me empurra para a solicitude imediata, o meu esvaziamento vira escândalo que desbaratina a última quietude, o sobressalto expulsa o último repouso, a afecção chega como “[...] uma queimadura sem consumação de uma chama inextinguível” (LÉVINAS, 1998b, p. 60-61). Impossibilidade de retração diante do escândalo da sinceridade do sofrimento do Outro, impossibilidade de calar-se; penetração em mim de uma *irritabilidade celular* (LÉVINAS, 1999), ardume de uma coceira inextirpável da alma inteira: sofrimento, sofrimento para, sofrimento em mim na compulsão de *retirar o Outro do sofrimento*.

Refém, excesso de refém para um Eu! Demasia de eleição em mim; excesso de unicidade de insubstituível; minha vez de vez, prioridade absoluta do *de fora, apesar de mim*, excesso de demanda de Bem *para-o-Outro*, como se

[...] antes de me lamentar de meu mal aqui embaixo, eu tivesse que responder por outrem [...]. O horror do mal que me visa se fazendo o horror do mal no outro homem. Abertura do Bem que não é uma simples inversão do Mal, mas uma elevação. Bem que não é agrado, que comanda e prescreve. A obediência à prescrição – e já aquela da escuta e da interpelação que são as primeiras obediências – não implica outra recompensa além desta elevação mesma da dignidade da alma. [...] Serviço indiferente à remuneração! Desta responsabilidade pelo mal do outro

homem, nenhum fracasso saberia desligar. Ela é sensata apesar do fracasso (LÉVINAS, 1998b, p. 206-207).

Dor, muita dor em mim, mais que dor passando em mim, dor de sofrimento que o Eu não consegue localizar: estranha *ausência de toda cartografia!* Passamento dilacerante do justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de Outrem. Sofrimento que faz Eu me esquecer de mim, sofrimento para o Outro sair do sofrimento, desmesura da abertura que destranca todas as aberturas das minhas portas. Experienciação da *consumição* porque

[...] se liberaria, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, aquela em que nunca se está quite, aquela que não pára na última extremidade do próximo, mesmo se a responsabilidade só se torne, no impotente afrontamento com a morte de outrem, “eis-me aqui”. Responsabilidade, cuja gratuidade total, mesmo que no limite fosse vã, se chama amor do próximo, amor sem concupiscência, mas tão irrefragável quanto a morte (LÉVINAS, 1995, p. 50-51).

Esquecimento de mim, transcendência à minha própria aventura no sofrimento de dentro do sofrimento pelo Outro. Amor, este amor sem concupiscência, gratuidade: eis as mãos do Desejo em obra que me levam a *chegar no lugar mesmo do Outro*, numa proximidade sem medida possível e sem anular a distância, mesmo quando o sofrimento do Outro é inexorável. Desejo de aproximação para cuidar. Eu chamado a aproximar-me *mais* para cuidar; Desejo mais fundo e denso que uma pulsão de vida; uma *pro-pulsão* de cuidar como *versão*, um verter cuidado *no lugar* do Outro, uma pulsação da transcendência atravessando e se fazendo o caminho *humano* do Eu.

*Colocar-se no lugar do Outro*: estranho deslocamento, estranho movimento no Eu! *Solicitude* atenciosa da alma inteira, frêmito da *solicitude incessante da solicitude* estendido como acolhida, acolhida como “fazer-se cargo do Outro”. Colocar-me no lugar do Outro *em mim*, colocar-me no lugar do Outro que sofre, assumir o próximo desde minha vulnerabilidade susceptível à morte e à afecção de seu sofrimento em mim: passar-se da humanidade em mim. Diante do sofrimento, a proximidade nunca é assaz próxima; Eu nunca termino de me esvaziar de mim mesmo; *glória de um longo Desejo*, exigência hiperbólica: *acusos-me* incontrolavelmente do mal ou da dor do Outro (LÉVINAS, 1993b). Refém, *servo sofredor*: Eu respondendo pela morte dos Outros antes de *ter-que-ser!*

*Colocar-se no lugar do Outro* é, para o Eu, tornar-se *hospedeiro*, ter-sido-oferecido-sem-reservas para o Outro morar em mim, bem longe do abrir do porta-moedas para dar uma *esmola* a Outrem. Abertura para dar *de mim*, dar que *começa* com a acolhida *em mim*

[...] do estrangeiro, da viúva e do órfão e que eu não posso reconhecer a não ser dando ou a eles recusando, livre de dar ou de recusar, mas passando necessariamente pelo intermédio das coisas. [...] É minha acolhida do Outro



que é o fato último e onde sobrevêm as coisas não como isto que se edifica mas como isto que se dá (LÉVINAS, 1971, p. 74-75).

Diante de Rostos que sofrem, estou bem longe de recusar; o sofrimento do Outro que me toma me leva imediatamente na procura do alívio e da resolução. O sofrimento do Outro que me toma põe em mim movimentos anárquicos que introduzem em mim “[...] poderes novos a uma alma que não é mais paralítica, poderes de acolhida, de dom, de mãos plenas, de hospitalidade” (LÉVINAS, 1971, p. 224).

Servo sofredor, refém da hospitalidade, responsabilidade ilimitada de quem acolhe e carrega o Outro debaixo da pele, hospitalidade como ofício, como serviço de receber o Outro em sua casa de graça, graça de abrigar a quem sofre a precisão de um abrigo, graça de cuidar como um elã generoso a fundo perdido, velamento inteiro vindo da generosidade radical, desinteressamento da Bondade *ao primeiro que vem* e que não espera nem mesmo a gratidão, transcendência da bondade que faz o Eu cuidar do Outro, mesmo se ele vier a interromper o encontro.

*Colocar-me no lugar do Outro* a meu pesar, apesar de mim. Entregar meu prato de comida ao Outro para que coma, mesmo que *Eu não coma*; arrebatando o pão de minha própria boca que o saboreia para dá-lo ao Outro e, nesta dádiva, entregar Eu junto:

Se o dar é a proximidade mesma, ele só alcança seu sentido pleno despojando-me daquilo que me é mais próprio que a possessão. [...] Dar, ser-para-o-outro, a seu pesar, interrompendo o para si é arrancar o pão da própria boca, alimentar a fome do outro com meu próprio jejum (LÉVINAS, 1999, p.111).

Eis o desnucleamento – até mesmo do gozo – onde se tece o nó *humano* do Eu! O pão que dou hoje, a acolhida que estendo agora bem que podem ser o começo do puxamento do Outro para fora do seu sofrimento que me remorde a alma inteira. Todo o *dar* em suas múltiplas formas sempre implicará – ao refém, servo sofredor – a escuta das precisões da carne, do sangue e da alma inteira do Outro. Meu sofrimento *celular* diante do sofrimento do Outro haverá de ser próximo o bastante para *inspirar* – literalmente, puxar o ar da precisão para dentro – e para encontrar, bem aqui e agora, a hospitalidade apropriada ao Outro que *chegou*. *Colocar-se no lugar do Outro*: compressão a dar de *mãos cheias*! Serviço obsessivo sem concupiscência do insubstituível.

Não me importo por mim o que me venha ou ad-venha, mas “Eu não posso deixar o outro sozinho em sua morte, mesmo se eu não posso suprimir a morte” (LÉVINAS, 2007, p. 91). A alma toda inteira fica investida neste *para-o-Outro* e *então me re-encontro ao me perder*. *Gastar a mim para o Outro*, consumir-me em cuidado para o Outro: acrescentamento da obrigação, tombamento do ser, Desejo que deseja cuidar mais – o Outro não morrerá *por*

*conta de mim!* Mas..., no acréscimo progressivo de minha responsabilidade, “[...] quanto mais sou justo mais sou culpável” (LÉVINAS, 1994c, p. 89-90), permanência agitada do escrúpulo, esse remordimento que rói a alma inteira sob a suspeita de *não ter feito o bastante*. Duro trabalho do servo sofredor: percorrer como uma flecha a própria dádiva de Si e o Si na dádiva, aproximar-se mais do Outro, escutar na vigilância e na vigília de Si as precisões continuadas do Outro. Impossibilidade de recolher-me, é preciso dar mais e socorrer!

Perdi o *meu lugar* e – paradoxalmente – torno-me o primeiro a ceder o meu lugar; e – paradoxal proximidade – quanto mais estou próximo, *ainda* estou muito distante. Isto se me revela em toda expressão que é o Dizer do Rosto: “Eu jamais sou bom o suficiente uma vez que outrem continua sofrendo” (LÉVINAS, 2007, p. 42) e fazendo sofrer pelas cumplicidades e pelos crimes que pratica. Desde então, Eu sou mais responsável que todo mundo, “[...] *eu* sempre tenho uma resposta a mais a manter para responder à sua própria responsabilidade” (LÉVINAS, 1999, p. 145, grifo nosso). E mesmo assim a proximidade estará em falta e ainda pode ser mais próxima “[...] na certeza de que é preciso deixar o outro sempre em primeiro lugar *em tudo... até a disposição de morrer pelo outro*” (LÉVINAS, 2007, p. 84, grifo nosso). Somente aqui a deposição do Eu chega ao fim como o apogeu do *des-inter-esse* que *eleva o Eu a Mim* e amarra em mim o nó mais estreito e firme, o nó da subjetividade como o máximo do *humano em mim*. Deserção ou derrota da identidade do Eu que se completa; *humano* elevado à altura, segundo o *modo* da transcendência. Eu educado!

*Disposição de morrer pelo Outro!* Grão de “loucura”, delírio do psiquismo *ainda* dentro do Sentido, da *significância*, o único que pode fazer vir o *guardião-do-irmão em mim!* Abre-se no Eu *mais uma densidade* do *percurso de elevação* do *humano em mim*. Ser-afetado, ser-posto-em- questão, ser-desnuclearizado e ser-deposto; ser-convocado a abrir-se para ser-concernido-pelo-Outro na *sua-importância-em-mim*, ser-colocado-no-lugar-do-Outro..., marcha sempre em frente no *humano* que agora pode pedir até mesmo *a disposição de morrer pelo Outro*: *minha substituição a ele*; o Outro pode precisar de mim, pela última vez, no *meu des-aparecimento!* Aqui a *preocupação pelo Outro* canta o Réquiem à *preocupação por Si!* A preocupação pelo Outro canta mais: canta um Aleluia, pelo excesso de *significância* que fica em quem foi vivificado e pode continuar vivo para além da minha morte!

Guardião-do-Irmão, guardião do *humano*: Guardião do *humano* porque o *humano* é Ele, Ele cuida do *humano* nele, que é o *seu cuidado para-o-Outro*: Subjetividade. Nesta marcha sempre em frente de um Eu nele mesmo, o Eu se retira do relativo e se abraça ao absoluto, o Eu responde ao absoluto com o *cuidado infinito* até este virar Ele mesmo. Aqui,

sim, o movimento de elevação chega a “[...] uma proximidade que dura mesmo quando o diálogo se torna impossível” (LÉVINAS, 1995, p. 100) porque “[...] o excesso da emoção” (LÉVINAS, 1991b, p. 20) a que leva o Desejo faz o Eu “[...] *des-inter-essar-se* como um louco. [...] O des-inter-essamento, cujo nome positivo se constrói com estas três palavras, é a bondade” (LÉVINAS, 1990b, p. 9). Refém-Guardião, Eu

[...] sem retenção e sem reserva [...]. A abertura do Eu exposto ao outro é o estouro ou a colocação da interioridade ao inverso. A sinceridade é o nome desta extra-versão [...], uma responsabilidade pelos outros tal que *eu não guardo nada para mim*. [...] Responsabilidade por outrem – por sua miséria e por sua liberdade [...] a sinceridade – *exposição sem reserva* (LÉVINAS, 1998b, p. 121, grifo nosso).

Refém-Guardião-do-irmão, *O Cuidador*, aquele que *cuida-da-dor* – do primeiro que vem – desde a dor da fome do Outro mediante a comida, desde a dor de frio do Outro mediante o manto de suas costas, desde a dor da exposição à chuva e ao sol mediante a abertura e recolhimento em sua casa, desde a dor da doença que corrói a carne do Outro por dentro mediante a providência do alívio e do socorro, desde a dor da solidão do Outro..., até dar a própria pele, isto é, *morrer por*. Ser Si-mesmo guardião é *simplesmente*

[...] carregar a miséria e a falta do outro e inclusive a responsabilidade que o outro pode ter a respeito de mim. Ser si mesmo – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior, a responsabilidade a respeito da responsabilidade do outro. Por que o outro me concerne? [...] Sou o guardião do meu irmão? [...] O Si mesmo em sua plena profundidade é refém de modo muito mais antigo do que é Eu, antes dos princípios. Para o si mesmo em seu ser não se trata de ser. Mais além do egoísmo e do altruísmo está a religiosidade de si mesmo. É pela condição de refém que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade, inclusive o pouco que dele se encontra, inclusive o simples “vós à frente, senhor”. A in-condição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda possível solidariedade (LÉVINAS, 1999, p. 187-188).

Carregar a miséria e a falta do Outro, pois eis que sempre pesa uma acusação sobre mim apesar de minha possível inocência. Apelo ao *adiante*, provocação ao crescimento da *paixão* da responsabilidade como acréscimo *infinito* porque, na proporção e na medida em que assumo responsabilidades, elas aumentam, se intensificam, se alargam: mais realizo o cuidado, mais ele aumenta o seu pedido e o que fiz aparece ainda como quase nada. Excesso de demanda, exigências sempre maiores “[...] colocando o ser em si em estado de deficiência, em susceptibilidade de ser tratado como magnitude negativa” (LÉVINAS, 1999, p. 181). Permanente deportação de mim ao exílio pela responsabilidade ao ponto de que o Eu “[...] apenas se encontra em sua pele, mas a pele não é mais proteção – ela é modalidade da exposição sem proteção” (LÉVINAS, 1993a, p. 181). Eu desnudo, em afecção ao excesso,

mais aberto que toda abertura, carregado pela *substituição* sendo Eu ela mesma. *Abnegação!* Eu que se imola *enquanto* nele se passa a transcendência.

Responsabilidades a mais? Sempre a mais: quando *Me* vejo na situação em que ninguém fará no meu lugar algo a Outrem, o que é que posso fazer? E se a situação for aquela em que é preciso responder pela morte do Outro? Alguém vai calar o rumor e o gemido das entranhas do Outro, cuja morte pode ser iminente, para que não cheguem aos meus ouvidos? Sobressalto em minha responsabilidade: mais exigências, afecção extenuante, *paixão diante da morte que pode chegar e levar o Outro!* Talvez já não baste e talvez não seja possível, talvez não haja tempo de levá-lo em minha casa..., talvez seja possível substituí-lo, talvez tenha chegado a hora em que *morrendo Eu, o Outro viva!* Sim, desde esta paixão diante da morte do Outro, não pode ser “[...] a angústia da morte que me espera que é a referência à morte. Nós encontramos a morte no rosto de outrem” (LÉVINAS, 1991b, p. 121). E Eu respondo por esta vida:

A impossível subtração não é diante da *minha* morte, diante de meu ser e o fim de meu ser. Ela é outra coisa que essa atitude diante da morte; ela é uma exacerbação, uma supra-valorização da unicidade do sujeito, não num excesso de presença, mas na excedência passiva, mais passiva que toda passividade, da transcendência do um que é *para* o outro (LÉVINAS, 1993a, p. 180, grifo do autor).

A *possibilidade* da exigência de *substituição ao Outro*, de *expição*, sempre ronda a vida do refém-guardião. Ela é a possibilidade do sacrifício definitivo como *sentido* da aventura humana, aquilo que é o mais *significativo* apesar da morte, mesmo que não haja ressurreição. Não é ela a possibilidade do “[...] sentido último do amor sem concupiscência e de um Eu que não é mais abominável” (LÉVINAS, 1991a, p. 239)? Para o refém-guardião, a *substituição* é um acontecimento incessante, acontecimento no Eu de esvaziamento sempre maior conforme o grau de exigência da responsabilidade pelo Outro; a *substituição ao Outro pode* culminar com minha morte para que o Outro viva e esta disposição de *morrer por*, se o refém for guardião, *ela já vive nele*. E, então, é por isso que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade – mesmo o pouco que deles há no mundo!

Este é o *Amor*, amor vivido do refém-guardião-do-irmão, amor que cuida da vida para além do valor da morte, amor de que fala o Velho Livro e que dormita em todas as bibliotecas do mundo, mesmo quando profanado; gravidade do Amor *ao* próximo que

[...] se distingue de tudo o que é erótico e concupiscência. Amor sem concupiscência é a socialidade mesma. Nesta relação com o rosto, numa relação direta com a morte do outro, vós descobrireis provavelmente que a morte do outro tem prioridade sobre a vossa e sobre vossa vida. Não se trata simplesmente do fato “banal” que se pode morrer por alguém: este fato banal que não é de todo banal nem simples é a abertura do humano pondo em

questão as necessidades ontológicas e a persistência do ente perseverando em seu ser. Sem saber nadar, atirar-se na água para salvar alguém, é ir ao outro totalmente, sem nada reter de si; dar-se ao outro totalmente para responder à sua demanda não-formulada, à expressão do rosto, à sua mortalidade e ao seu “tu não matarás”. Mas sobretudo, não se trata mais somente de ir na direção do outro quando ele morre, mas de responder por sua presença à mortalidade dos vivos (LÉVINAS, 1995, p. 168-169).

Gratuidade, amor de graça, a graça vivida de fazer viver! O guardião *em amor* é feito! Amor de guardião, aquele com quem o Outro *sempre pode contar*. Intriga do Bem como Amor que comanda o amor e amor que se obedece sem servidão, apelo de amor vindo do Rosto, afecção de amor sofrida no Eu, resposta submissa que – incrivelmente – me faz *subjetividade, humanidade pedida* no mundo, *humanidade feita* para além do mundo. Da afecção à expiação como substituição: guardião aqui e agora! Susceptibilidade, vulnerabilidade, atividade *da* passividade de ser afetado e vir-a-ser-Eu na resposta cuja sabedoria é *cuidar*: Transcendência passando e querendo ficar entre nós! Educação *humana* no máximo!

Guardião do *humano* em Si mesmo como aquele que está aí *para-o-Outro*; guardião sem recompensa, sem soldo, sem reconhecimento; guardião do absoluto que é o Outro; guardião como o executor em Si do *humano* e guardião que se executa como *humano* no cuidado do Outro. Guardião: *o elevado*, o que está sob o *modus existendi* da transcendência. Guardião que nunca se forma, que nunca consegue o diploma de guardião porque sua tarefa não tem fim. Parar seria o fim do guardião, sua queda mais funda que uma derrelicção. A despreocupação consigo, *o cuidado do Outro é que traz um Si-mesmo*, um Si mesmo que me vem pela heteronomia do cuidado do Outro e não por uma construção da consciência cognoscente ou da liberdade autônoma; a distância não é mais possível. Aqui a liberdade é investidura, chamada a responder com cuidado ao Outro; aqui a consciência vive sob as águas da afecção sem poder se enxugar, ela é primeiramente moral, fator da provisão ao Outro, inclusive com o conhecimento que ela pode trazer para as situações em que é preciso *escolher como cuidar*. Liberdade e consciência em subordinação que não escraviza, mas orienta, realização do *melhor* da consciência e da liberdade, consciência e liberdade sob o chamamento do Bem. Elevação do homem na descida da transcendência! Percurso educativo do Eu, *aí!*

*Verter* na direção do Outro *para Ele* como uma nascente que verte suas águas vivas e vivificantes, nascente que não vive *para Si*, nascente que sacia a sede, nascente que desce da montanha para aproximar-se, para passar com suas águas mais perto dos sedentos, nascente à disposição, nascente que é o lugar de suas próprias águas em movimento para fora, nascente

que morre quando seca! Assim é o Eu em cada homem: ele não seca quando morre, pois seu cuidado ao Outro ultrapassa a duração de sua vida; mas, sim, morre quando seca, morre seu *sentido* quando deixa de verter cuidado aos Outros. Vigiar o percurso de suas águas para ver se não estão contaminadas por *conatus*, se elas não estão virulentas e podem matar, mesmo nas boas intenções. Guardiã do *humano*: “[...] um-para-o-outro como um-guardião-de-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro” (LÉVINAS, 1993b, p. 16).

Gravidade do amor ao próximo, ao primeiro que vem. O Outro pode se substituir a quem ele quiser, mas não a mim porque “[...] se em vez de me substituir a outrem eu espero que um outro se substitua a mim, isso seria de moralidade duvidosa, mais, bem mais, isso destruiria toda transcendência” (LÉVINAS, 1998b, p. 148). Sou Eu o refém-guardião do Outro e não posso obrigar ninguém a me substituir porque, então, minha *humanidade* já teria explodido; como na hora de Eu morrer, findo o percurso de meus dias, ninguém poderá me substituir. Eu sempre tenho uma responsabilidade a mais, nunca estou quite a respeito do Outro, de modo que simplesmente nunca poderei dizer que fiz *todo* o meu dever. O Eu no *antes* do comércio entre os humanos e antes da troca de responsabilidades: Eu des-interessado. Em face do Outro, em qualquer situação ou circunstância, a impossibilidade de subtração é minha e a responsabilidade por ele e para ele é também absolutamente minha: responsabilidade com a impossibilidade de fixar os limites ou medir a urgência extrema. Mas, *para todos os casos, é respondendo por sua vida que eu já sou com Ele em sua morte* (LÉVINAS, 1995).

Bondade: tolíce de um outro modo que ser? Déficit de ser? Decadência? Para quem se angustia com seu *conatus* e faz de tudo – inclusive violentar multiplamente o Outro – para perseverar no ser, a resposta tripla é Sim! Para o refém-guardião-do-irmão, não há resposta, porque não dá tempo de responder ao Ser, a urgência é sempre extrema. Bondade: caminho de altura sem volta ao Ser, impossibilidade – moral, *humana* – de não cuidar do Outro. Impossibilidade de desentender-se com o Bem, possibilidade mesma do além do Ser: “[...] Eu sou ordenado eu. Ali e em qualquer tempo e lugar, ‘Tu amarás teu próximo como tu-mesmo’ ou ‘Tu amarás teu próximo, isto é o teu tu mesmo’” (LÉVINAS, 1988, p. 127-128, grifo nosso). Em cada um de meus *humanos* percursos, o Outro nunca está ausente, ele tem prioridade sobre mim, Eu sou o primeiro que cede em vez de o combater porque Eu respondo por sua existência.

O Eu é “Interioridade *sem segredo*, puro testemunho da desmedida que já me ordena e que é dar ao outro arrancando o pão da boca e fazendo doação da pele” (LÉVINAS, 1999, p. 213). Eu sem segredo, sem nenhum refúgio, sem lugar para a evasão: ex-posição; Eu no

secreto da paz com o Outro, Eu sob a inquietude desta paz, inquietude por conta do Outro, inquietude como unidade aguda da minha *subjetividade*. Eu não podia ter feito mais? Eis que *ainda* “Cada um de nós é culpável diante de todos por todos e eu mais que os outros” (LÉVINAS, 1999, p. 222). É assim que a minha alma inteira é o Outro em mim e o movimento da alma – o psiquismo – é o *Um-para-o-Outro*, a *significância* mesma, que pode ser já semente de loucura (LÉVINAS, 1999). Eis uma Antropologia um pouco diferente daquela do Ocidente; e o *humanismo* que ela pede é o *humanismo do Outro homem*. É assim que a ontologia é minada. A *subjetividade* não é o que se busca, mas *o que nos acontece* por cuidar do Outro: ela é o *cuidado mesmo*. E esta é a Educação do Eu!

Se o Outro sempre *passa primeiro* e Eu “Depois de vós, por favor!”, pode parecer a suprema alienação do Eu. Mas não é bem assim. Se a liberdade é subordinada, se a consciência vem depois, isso não se dá por uma imposição que anularia a fecundidade da consciência e da liberdade. Acontece que há uma anterioridade a partir de onde a liberdade e a consciência tomadas nelas mesmas, nos seus poderes, aparecem como a alienação suprema e, como tal, fontes da violência e impossibilitação da paz com o Outro. É só por esquecimento ou desvio da condição e das condições humanas que é possível consagrar liberdade e consciência como instâncias máximas do sentido, do sentido do *humano*. Liberdade e consciência – como já vimos – levantam mais tarde que o *apelo*, que a interpelação, que a invocação, que o comandamento que vem do Rosto. Não haveria possibilidade de vida e, por tal, nem de liberdade, nem de consciência, se, desde o *ad-vento* ao mundo, já não houvesse existentes cuja consciência e cuja liberdade não respondessem diante de mim a uma *fidelidade* afectiva primeira no tom e com o teor da responsabilidade.

Paradoxalmente, “[...] é enquanto *alienus* – estrangeiro e outro – que o homem não está alienado” (LÉVINAS, 1999, p. 115). A heteronomia que comanda de parte a parte o psiquismo *humano* investe a consciência e a liberdade a irem muito mais longe do que se permanecessem nos limites imanentes das raias do Ser. A investidura primeira do Bem não anula a liberdade e a consciência; ela as põe em tarefas bem mais fundas, amplas e elevadas do que aquela de ter que ser: “A liberdade aqui se pensará como possibilidade de fazer isto que ninguém pode fazer em meu lugar; a liberdade é, portanto, a unicidade desta liberdade” (LÉVINAS, 1993a, p. 209). Quanto maior será o gasto e o desgaste da consciência e da liberdade, postas por afecção traumática na marcha sem fim de cuidar da vida do Outro, de responder por sua vida? *De outro modo que ser*, o *Um-para-o-Outro*: *sentido* para o saber da consciência e *glória* – excesso de significância – da liberdade na responsabilidade! “O psiquismo é o outro dentro do mesmo sem alienar o mesmo” (LÉVINAS, 1999, p. 180).

O *percurso do humano* no Eu – que vai da afecção traumática em face à substituição do Outro – é um *movimento* “[...] ao mesmo tempo crítico e espontâneo” (LÉVINAS, 1993b, p. 65). *Espontâneo*, como movimentação anacrônica e anárquica que produz o *batimento* da alma inteira na direção do Outro e pede *continuidade e duração* por Si mesmo numa marcha sem fim; cada novo face a face é um novo *choque* que empurra o Eu para a *deposição de Si* e para a *elevação de Si* em *densidades humanas* – morais – sempre mais exigentes. Movimento *ao mesmo tempo crítico*, porque *ele mesmo* é um *despertar*, a colocação em causa, o advento da *consciência moral* que julga o Eu no seu percurso; movimento ele mesmo como vigília, como insônia, como atenção permanente, como vigília afectiva sem intencionalidade a respeito do devir do des-inter-essamento no Eu. Diante do Outro, o Outro mantém o Eu desperto e o Eu se move na “[...] proibição de descanso” (LÉVINAS, 1991a, p. 217). A responsabilidade infinita não dá sossego; ela vem afectivamente, sem programação – afectando sempre – e ela é o vetor crítico da impossível instalação, da continuidade do questionamento. “Duro trabalho sobre si: ir na direção do Outro”! (LÉVINAS, 1995, p. 101)

A elevação como realização em Si do *humano* é sempre *para hoje* e ela só se mantém *por hoje*; amanhã, se houver amanhã de manhã, a continuidade será só mais um começo que se mantém na continuidade! Se Eu parar, o *fio* do sentido imediatamente se rompe: se Eu for cúmplice da morte de alguém amanhã, quem poderá resgatar este único para a vida a fim de que Eu possa pedir perdão? Por isso é que o tempo linear, sincrônico, aqui não conta; o tempo é aqui a inquietude, diacronia, tempo atravessado pela responsabilidade que pede sempre mais, sem acumulação. O Guardião-do-irmão, guardião do primeiro que vier, o guardião não para: ele vai até a disposição de morrer pelo Outro. Impossível parar, impossível deixar morrer prematuramente se Eu puder evitar! Saber lá o que vai na alma inteira do Outro...! Talvez um “Bom Dia!” dado ao Outro de alma inteira já seja o começo para evitar o pior! Guardião: Eu me pergunto se Eu seguro o mundo neste lado do planeta!

Se a primeira significância vem do Rosto do Outro, se o primeiro *dito* só pode nascer do encontro em face, se, no encontro, o primeiro *dito humano* é uma *saudação* ao Rosto, então, o “bom dia!” é a primeira acolhida do Refém-guardião do Outro. Não esquecer nem diminuir os “Bons dias”,

[...] algo tão simples como dar “bons dias” como resposta ao rosto do outro, antes de todo *cogito*, o que, em termos de linguagem, se diz a alguém a quem, antes de tudo, há que se saudar. Bons dias, desejo ou bênção, interesse pelo destino do outro homem, inquietude original por sua vida e por sua morte. Os bons dias antes do *cogito*. “Não matarás”, princípio tão sumamente exigente, preocupação tão sumamente urgente quanto o fundamento e a preocupação pela verdade. Não pretendo em absoluto



afirmar que um impede o outro, e sim que um tem prioridade sobre o outro: os bons dias antes do *cogito*, pois o amor do próximo foi esquecido por culpa do amor à verdade. Sem dúvida, o amor à verdade é indissociável da técnica e da noção de poder. Essa noção de poder conseguiu fazer-nos esquecer os limites impostos pelo “não matarás”. E “não matarás” não significa, por suposto, “não sacarás a navalha para assassinar teu próximo”, mas “atenção ao que fazes e cuida de não matar a ninguém”. Teu respeito ao próximo, à sua vida, é mais importante que a afirmação de tua própria vida, que a afirmação de tua *res* vital, que teu projeto, teu projeto humano (LÉVINAS, 1990b, p. 7).

Então, “Bons Dias!”

Superabundância de sentido num simples *bom dia* como saudação do Guardiã, superabundância porque ali vai uma atenção ao Outro, ao sofrimento do Outro. A atenção ao sofrimento do Outro pode firmar-se como o *nó da subjetividade* e pode ser elevado a “[...] supremo princípio ético – o único que não é possível contestar – e até a comandar as esperanças e a disciplina práticas de vastos agrupamentos humanos” (LÉVINAS, 1991a, p. 104). Ali vai o *extra-ordinário* cotidiano de minha responsabilidade pelos Outros homens, ali vai a moralidade mesma da moral, sem contestação, antes das finalidades suspeitas das ideologias: cuidar do Outro é simplesmente invencível. “Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética deixo-o para a religião” (LÉVINAS, 1991a, p. 118). Guardiã-dormião, refém do Outro, *vertente em tessitura humana* próxima de toda dor, inclusive para a morte: “[...] na história, houve justos e santos” (LÉVINAS, 1991a, p. 125). Moralidade em movimento máximo feita a vida do Eu: Educação!

## 8. AO DEVIR DA JUSTIÇA

### 8.1. Para Além do Face a Face

A Procura do Fio do Sentido, o Sentido do Humano, Abrindo o Sujeito. A procura com Lévinas atravessou os moventes do Sentido do mundo bíblico onde lateja o *humano* em sua universalidade e que espera ser passado no dito para traduzir-se, sair do *local* e ganhar *universalização*. A procura – em fidelidade aos moventes do Velho Livro, que se aglutinam ao redor da ética – Abriu em tradução o Sujeito, desceu em suas condições, atravessou a unicidade de cada existente humano e desceu mais até às incondições an-árquicas. Desde ali, a procura encontrou o lócus da presença humana no mundo – o vir no seio dos Outros – e, nele, o face a face como a situação primeira da *significância*: diante de um Rosto, a revelação afectiva de um sentido heterônomo, de um apelo *implacável* e o cuidado primeiro que acolheu um existente no mundo como a resposta primeira passada numa afecção por conta de um Rosto vulnerável, impotente por Si mesmo, de uma mortalidade iminente, de uma susceptibilidade intransponível, de uma dolorosidade por todos os lados: nudez, precariedade, ex-posição.

A procura encontrou o *humano*: o *humano* é o *Um-para-o-Outro*. A procura prosseguiu traduzindo o acontecimento em duração do *dever do humano no Eu*. A procura percorreu o caminho interior de um Eu, caminho espiritual como concreção em Si do *humano* que se inicia no traumatismo afectivo que ad-vém heteronomamente a um Eu em face de um Outro. A procura acompanhou todo o *batimento* num Eu ou o *percurso* *significante* daquele que vai sendo moral. A procura ouviu o movimento de deposição do Eu, movimento atravessado pela colocação em questão de Si mesmo, o nascimento do temor pela morte de Outrem até chegar ao “Eis-me aqui”. A procura viu o temor, sob a modalidade de inquietude incessante, engendrar no Eu um movimento positivo, de elevação, desde “o Outro me concerne” até “a substituição” como “[...] consentimento ético do homem” (LÉVINAS, 1988, p. 145). A procura chegou, de uma ponta sem começo à outra sem fim, ao fio condutor do *humano*: a *responsabilidade ilimitada pelo Outro* ou o *humano* é a possibilidade de *Um-ser-para-o-Outro*. Ela é a justificação de todo existir. A procura disse todo esse *dever do humano*

no *Eu* como o *dever de uma subjetividade humana* sob o signo da assimetria. E o vocábulo que aglutinou todo esse *dever*, sempre em face e sem tempo numerável, foi: *Eu Guardiã do Irmão*.

*Em nossas viagens levamos-nos conosco. Nossa peregrinação hermenêutica está aqui!* Mas ela não tem *como* parar ali, não basta *ainda* o quanto já caminhamos por dentro do *humano*. Com efeito, se toda *humanidade* que adorna a terra – embora bem pouca –, se todo o *humano* que nasce, se toda a santidade – moralidade – que se fez e que se faz, se todo juízo que se põe sobre a vida, se a possibilidade mesma da História..., se todo *sentido* sai da situação primeira de face a face, como situação inultrapassável, Eu não posso esquecer que o Outro e Eu *não somos só nós dois no mundo*. É preciso seguir adiante porque, se o secreto da socialidade – a *significância* – é o *Um-para-o-Outro*, a socialidade não é vivida somente no face a face, a dois: “De um ao outro, de mim a Mim, o caminho passa pelo fato de que a humanidade não se pode pensar a partir de dois, mas somente de três – porque há sempre um terceiro ao lado de outrem” (LÉVINAS, 1998c, p. 53)<sup>152</sup>. Isso significa mais um Rosto, muitos Rostos, todos os existentes únicos que reunimos no conceito poroso, elástico e aberto de *humanidade*.

De fato, “A relação interpessoal que eu estabeleço com outrem eu devo estabelecer também com os outros homens; há necessidade de moderar este privilégio de outrem; de onde a justiça” (LÉVINAS, 1982b, p. 84). Certamente que o fato de Eu ser afetado pela morte que se revela no Rosto do Outro e que me apela à responsabilidade constitui o acontecimento mais notável e nuclear de meu psiquismo enquanto psiquismo *humano*; certamente que Eu sou responsável pelo mal em Outrem – do mal que o atormenta e do mal que ele faz – e, neste sentido, nunca estou *humanamente* quite com o Outro; certamente que Eu não poderia contentar-me com minha bem-aventurança de ser guardião *deste* irmão e simplesmente deixar o mal se prolongar, permanecendo num – mesmo que largo – fechamento a dois. Eis que

Tudo isto que se passa aqui “entre nós” diz respeito a todo o mundo, o rosto que me olha se coloca em pleno dia da *ordem pública*, mesmo que Eu dele me separe procurando com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e uma clandestinidade. A linguagem, como presença do rosto, não convida a uma cumplicidade com o ser preferido, ao “eu-tu” se bastando e esquecido do universo. [...] O terceiro me olha nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. [...] *A epifania do rosto como rosto abre à humanidade*. O rosto em sua nudez de rosto me apresenta o desnudamento do pobre e do estrangeiro [...]. O pobre, o estrangeiro se apresenta como igual. Sua igualdade nesta pobreza essencial consiste em se referir ao *terceiro* assim presente no encontro e que, no seio de sua miséria, Outrem já serve. Ele se

<sup>152</sup> Ver também: LÉVINAS, 1994a, p. 215.

*junta a mim. [...] O tu se põe diante de um nós* (LÉVINAS, 1971, p. 234, grifo nosso).

A sociedade íntima do Eu-Tu, o *entre nós*, não basta para a *justiça a todos*. A responsabilidade que até agora marchava em *sentido único* sofre um movimento ao mesmo tempo de aprofundamento e de alargamento e exige do Eu uma nova *elevação*: elevação ao *dever da justiça*. A peregrinação do Eu no *humano* se abre à *exigência* da justiça que se revela com a chegada do terceiro, do quarto, do quinto... Rosto. Os *Infinitos* me tocam ao mesmo tempo, os Rostos me afetam em toda a sua epifania e a responsabilidade se abre em *leque*. Agora são todos os Outros que me concernem de golpe e minha relação com o Outro enquanto próximo – que vai até a substituição – dá *o sentido a todas as minhas relações com todos os Outros*. É assim que todas as relações humanas, enquanto *humanas*, têm sua procedência no des-interesse, no *Um-para-o-Outro*, na *significância* primeira. Se, pelo primeiro e simples advento do Rosto, “[...] os seres têm um sentido antes que eu constitua com eles um mundo comum” (LÉVINAS, 1994c, p. 54), é a justiça – fundada na e exigida pela responsabilidade primeira, “[...] nascida da significação da significância, do um-para-o-outro da significação” (LÉVINAS, 1999, p. 238) – que realiza o *humano* para todos. Eis, pois, a responsabilidade em leque, sob alargamento.

Sobre a responsabilidade primeira se põe a exigência de aprofundamento. Com efeito,

Concretamente, a situação é muitíssimo mais complexa porque eu jamais tenho a ver com uma única pessoa, eu sempre tenho a ver com uma multidão de pessoas e, por conseqüência, essas relações entre pessoas e o conjunto da situação devem ser levadas em conta. *Isso limita, não minha responsabilidade, porém minha ação, modificando as modalidades de minhas obrigações*. É isso que eu evocava como problemática da justiça que parece renegar *prima facie* essa benevolência natural, essa responsabilidade direta e simples com respeito a outrem, a qual é, entretanto, o fundamento e a exigência de toda justiça. No rosto de outrem, eu entendo minha responsabilidade por ele. Em seu encontro, eu estou preocupado. Ele não me é indiferente. Uma não-indiferença – já responsabilidade. Mas eis que vem um terceiro (mudança na situação): nova responsabilidade. A menos que não se possa decidir por um julgamento esclarecido e justo quem entre os dois me concerne primeiro. É preciso que eu os compare, que eu exija a prestação de contas. Esta é toda a problemática da justiça. Eu a chamei de primeira violência: na preocupação de não menosprezar o rosto, é a recusa de só ver o rosto do outro homem (LÉVINAS, 2007, p. 94-95, grifo nosso).

É importante frisar: mudança *na* situação e não mudança *de* situação. A situação continua *diante de Rostos*, mas a responsabilidade que, diante de um só Outro, deveria ir ao *infinito*, exige discernimento, julgamento, conhecimento da situação do encontro a três ou mais para não virar excesso a Um e injustiça por déficit aos Outros. Entre a proximidade de um Rosto e

dos Rostos de todos, há “[...] uma fronteira inapagável e, ao mesmo tempo, mais fina que o traçado de uma linha ideal” (LÉVINAS, 1999, p. 230).

Para Lévinas, “Da responsabilidade ao problema: tal é o caminho” (LÉVINAS, 1999, p. 241). Diante da multiplicidade dos Rostos, o nascimento da questão, do problema, da consciência. De fato – e sempre – o terceiro e cada Outro que é Outrem são distintos do próximo e distintos entre Si; eles também são meus próximos. E o que eles têm sido Um para o Outro? O que fizeram Um ao Outro? Quem passa antes? A quem atenderei primeiro? O Um não é o perseguidor do Outro? Os existentes, os incomparáveis, não devem ser comparados? O que deverei fazer com justiça? Questão de consciência. O Outro e o Terceiro, meus próximos, contemporâneos um do outro, *me distanciam* do Outro e do Terceiro, obrigam-me – neste alargamento e aprofundamento da responsabilidade – a uma elevação, a uma responsabilidade que ultrapassa o raio de ação da minha intenção e a partir do que *Eu não posso responder inteiramente com justiça sem saber*, sem pensamento, sem considerar a coexistência, a contemporaneidade, a copresença sobre um pé de igualdade como ante uma corte de justiça.

Com efeito,

À tomada sobre si do destino do outro, é, portanto, anterior, aqui, a justiça. Eu devo conduzir *juízo* lá onde eu devia de início tomar responsabilidades. Lá está o nascimento do teórico, lá nasce o cuidado da justiça, que é o fundamento do teórico. Mas é sempre a partir do rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta juízo e comparação, comparação disto que é em princípio incomparável, pois cada ser é único; todo outro é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece esta idéia de equidade, sobre a qual a idéia de objetividade é fundada. Há num certo momento necessidade de uma pesagem, de uma comparação, de um pensamento (LÉVINAS, 1991a, p. 114, grifo nosso).

Necessidade de *juízo*, necessidade de decidir e escolher, necessidade de uma partilha justificada, necessidade de objetividade e de fazer sistema, necessidade de medida, necessidade de parâmetros e critérios: *necessidades* da justiça! Justiça *para além* da nudez do Rosto; eis a hora da consciência e da intencionalidade! Agora é o momento em que a subjetividade se mostra como Eu capaz de presente e de começo, ato de inteligência e de liberdade, capaz de discurso e capaz de relação com a totalidade humana: hora do tinir das *condições* humanas.

Para Lévinas, o começo do pensamento emerge da *urgência de pensamento* exigida pela relação *plural* com os existentes. O pensamento passa a marcar a minha presença no mundo diante de todos os Outros que, para mim, sempre continuarão sendo Rostos. Por isso – retomemos uma citação –, “[...] a relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres

humanos dos quais reconheço o rosto. Em relação a eles *eu sou culpado ou inocente*. A condição do pensamento é uma consciência moral” (LÉVINAS, 1991a, p. 27, grifo nosso). Daí, ao *infinito* da minha responsabilidade por Um, superpõe-se minha responsabilidade por *cada Um*. E, então, mediado pelo Pensamento, pode começar minha *resistência*. Efetivamente minha resistência começa quando o mal que o Outro comete é feito a qualquer Um dos meus Terceiros que também são meus próximos. Questão de consciência moral: não serei Eu culpado pelo mal que os Outros sofrem por conta de *Um* Outro? E não serei Eu culpado pelo mal que Um só sofre por conta da exclusão cometida pelos Outros todos? Questões agudas de Justiça! É preciso resistir àquele cuja bota pisa o Rosto da *criança*!

Trabalhar pela totalidade, servir a totalidade!

Servir a totalidade é lutar pela justiça. A totalidade é constituída pela violência e pela corrupção. A obra consiste em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades. [...] Ela não nasce do próprio jogo da injustiça – ela vem de fora (LÉVINAS, 1991a, p. 46).

Nós já havíamos dito e retomamos: introduzir a igualdade numa totalidade constituída pela violência e pela corrupção. Com efeito, como poderia haver justiça real numa totalidade em que se faz *distinção* entre próximos e distantes e se *pode* passar indiferente ao lado dos que estão sob o mal, especialmente sob o mal da fome? A igualdade de todos e o *igual essencial* para todos só podem emergir da minha *desigualdade*, pelo excesso de meus deveres sobre meus direitos. Minha resistência ao mal que qualquer Um sofre será sempre “Em nome mesmo dos deveres absolutos a respeito do próximo” (LÉVINAS, 1991a, p. 221-222). É em nome da responsabilidade absoluta vivida pelo Eu que Eu profiro o julgamento e realizo minha resistência à injustiça. Mas é suficiente que Eu profira o julgamento? Como posso resistir ao mal e até onde? E, questão de toda gravidade: posso Eu, justamente pelo dever moral de conter a violência cometida contra Outrem, usar da violência para resistir à violência? Como posso exercer o cuidado da totalidade, se participo de *um drama do qual não sou mais autor ou que não depende só de mim*?

Eis que se abre todo o *espaço político*! Minha resistência e meu cuidado já não bastam. Com efeito, se a justiça começa *na* minha responsabilidade por Um e, a partir daí, por todos, então são necessárias *mediações*, emerge a exigência de *estruturação* de um mundo em que todos tenham o direito de ser e um lugar ao sol. De fato,

Se a responsabilidade pelo outro homem remonta, desde minha maneira de ver, à origem mesma da inteligibilidade e do sentido, então a ontologia, o saber objetivo e as formas políticas se ordenam a este sentido ou *são necessárias* à sua significância. [...] A origem do sentido no rosto de outrem apela entretanto – diante da pluralidade de fato dos humanos – a justiça e o saber; o exercício da justiça demanda tribunais e instituições políticas e

mesmo – paradoxalmente – uma certa violência que toda justiça implica. A violência é originalmente justificada como a defesa do outro, do próximo (LÉVINAS, 1995, p. 17, grifo nosso).

São as instituições que devem *resistir* à arbitrariedade dos homens e fazer valer a justiça. Elas são um produto da Razão por uma necessidade *humana* de Razão.

O cuidado de todos e a resistência à violência de Uns sobre os Outros se fazem dentro de uma nova ordem, ordem da política, da lei, das instituições. É a exigência de justiça, emanada da responsabilidade, que *exige e funda o Estado*. Com efeito, na multiplicidade das relações entre os homens, “[...] é necessário que alguém julgue, para julgar, faz falta uma instituição e, para que haja uma instituição, se requer um Estado” (LÉVINAS, 1990b, p. 13). Há certamente aí uma redução indispensável da unicidade humana, há um tornar o Rosto *visível* para comparar objetivamente, há uma *passagem do único ao indivíduo* dentro do gênero, há uma pesagem da infinitude diferente de cada Um para que seja assumida a *igualdade* de todos entre todos, há a medida ao único para que seja possível fazer reinar o *universal* que olha por todos; há aí um certo determinismo da política.

Efetivamente, são necessárias instituições *justas* para reger a multiplicidade, dizer e realizar a justiça. A única maneira de a bondade fazer a responsabilidade ultrapassar o raio de ação do Eu-Tu é se organizando: em se organizando, ela se estende (LÉVINAS, 1995). Ora, para que a bondade se organize, se estenda e produza a justiça para todos os meus Outros – *e só então também para mim* – é preciso – como já dissemos quando ouvimos os moventes do Velho Livro – “Fazer leis, criar instituições racionais que lhe evitem as provações da abdicação; eis a chance única do homem” (LÉVINAS, 1976a, p. 212). Mas, ao mesmo tempo em que a totalidade é uma totalidade de indivíduos conduzidos ao gênero e mediados pelas instituições, ela é também uma totalidade de Eus únicos: no fundo permanecerão os Rostos. É por isso que cada Eu único, desde aquém e para além das leis justas e das leis injustas, será sempre capaz de mal e de bem: a justiça real, por mais bela que seja, e a injustiça real, por mais violenta que seja, serão sempre atravessadas pelo *ainda-não*, pela provisoriedade. Daí a urgência, para o Eu, cuja subjetividade se faz diuturnamente como cuidado aos Outros, de *ocupar os espaços institucionais, criar alternativas e empenhar-se por uma educação outra*.

Fazer reinar o universal (LÉVINAS, 1988), calcular, introduzir a medida neutra no peso do ter, das trocas, pensamento em conjunto do múltiplo sob um tema sintético, unificar, significar o ser..., eis como entram o Um, o Outro, os Outros “[...] com a dignidade de cidadão na reciprocidade perfeita das leis políticas essencialmente igualitárias ou duração para o futuro” (LÉVINAS, 1995, p. 148-149). Todos como “homens”, cidadãos. Sociedade

estruturada pela política, política estruturada em torno das leis, hora da Lei universal que é sempre *dura lex* – exigida pela responsabilidade –, que iguala *por cima* os cidadãos como iguais dentro do gênero e com força suficiente, por um lado, para comparar, julgar, resistir e condenar, e, por outro, para distribuir, proteger e justificar.

De fato, para que a justiça venha, é preciso chegar à proteção institucional da Lei, ao discurso *impessoal* da Lei. Mas, pergunta Lévinas, como chegar à Lei como discurso impessoal sem o discurso, sem a linguagem enquanto situação de face a face, condição intransponível da instituição de uma lei cujo benefício possa ser reconhecido por todos? Com efeito,

[...] Esta idéia de um discurso antes do discurso, esta idéia de relação de particular a particular antes da instituição da lei racional, esta tentativa de fazer alguém entrar em nosso discurso sem fazê-lo entrar violentamente (Na *República*, Trasímaco não queria entrar na discussão, mas balançou a cabeça; já estava na discussão). [...] É esta situação a condição do comandamento mesmo do Estado, o qual é, por sua vez, condição da liberdade (LÉVINAS, 1994c, p. 42-43).

Na verdade, tudo está junto e pode-se ir *subindo* da responsabilidade primeira à justiça e pode-se ir *descendo* da justiça real, institucionalizada, legalizada, à responsabilidade primeira fundante. Mas, a lei sem a primeira responsabilidade vira *tiranía* e a primeira responsabilidade sem a lei é *impotente* para a justiça de todos. E é assim – no alargamento e no aprofundamento da responsabilidade como justiça inscrita na Lei – “[...] como também há justiça para mim. O Dizer se fixa em Dito, se escreve, se converte em livro, direito e ciência” (LÉVINAS, 1999, p. 237-238); é ali que *Eu também sou Outro para os Outros* e, como tal, cidadão capaz de direitos, do direito de ser, do direito a um lugar *igual* ao sol!

No espaço político, institucional, quando as leis que regem universalmente os indivíduos são emanadas da exigência de justiça proveniente da responsabilidade primeira diante de Outrem – e não simplesmente impostas tiranicamente por Um ou por alguns indivíduos ou grupos que se adonam das instituições públicas ao bel-prazer de seus interesses e dos seus caprichos –, a *reciprocidade é conditio sine qua non* da justiça. Se somente alguns podem ter e maximizar seu direito de ser e ampliar infinitamente seu lugar ao sol..., eis a perversão do político ou – em termos morais – uma situação pura e simples de *responsabilidade traída*. Efetivamente, a *razão de ser* pelas quais nascem as instituições é a justiça. Mas podem as instituições produzir a justiça apenas pela legalidade? Simplesmente não: seu desfecho é simplesmente a tirania! E pode a tirania com suas imposições legais produzir justiça e cidadãos? Simplesmente não: seu desfecho é simplesmente a produção de almas de escravos (LÉVINAS, 1994c). Portanto, o pensamento e a *práxis* da justiça só podem



vir de *um outro lugar*: a escravidão e a tirania jamais são definitivas, porque em algum lugar o cuidado do Outro renasce nas brasas da responsabilidade que ainda fumegam silenciosamente debaixo das cinzas.

Eis que não é a cidadania e, nela, a reciprocidade e a igualdade, que faz brotar a fraternidade; é a fraternidade que faz desejar, precisar, pensar e fazer vir a igualdade na reciprocidade. E a fraternidade é este laço primeiro que me liga ao Outro porque o Outro me concerne, porque sua vida me importa e suas precisões me abrem às precisões de todos os Outros e, então, me faz pensar na necessidade de um tratamento igual e recíproco para que as vidas possam continuar, possam ser. Sem isso, eis o jogo público da morte na racionalidade sem sentido.

Eis porque “É preciso todo o rodeio da justiça para que eu possa me ocupar de mim” (LÉVINAS, 2007, p. 92). Eu também sou cidadão e não simplesmente uma alma desencarnada, sou posto no gênero, sou comparado, sou julgado, sou sincronizado na totalidade. O *guardião-do-irmão* não vive de vento e não é um ser angelical. Desde o *lugar* originário da justiça – que é a responsabilidade que tece a fraternidade que me faz irmão do Outro e dos Outros ao tomar a cargo suas vidas – Eu agora “[...] sou contado entre eles” (LÉVINAS, 1999, p. 239), Eu, enquanto subjetividade – moral – e enquanto sujeito – capaz de discurso, conhecimento e ação – tenho deveres e direitos medidos e mensuráveis, o que comporta um Eu equilibrado ou que se equilibra pelo mesmo concurso dos deveres de mim exigidos e dos direitos a mim conferidos. Com efeito,

O Infinito que enigmaticamente me ordena [...] a partir do Outro não é também o retorno do “eu como os outros”, dos quais é importante cuidar-se e tomar cuidados? Minha sorte importa. Porém, é partindo de minha responsabilidade como a minha salvação tem um sentido, apesar do perigo que possa fazer minha liberdade correr, enquanto corre o risco de englobá-la e engoli-la (LÉVINAS, 1999, p. 240).

Mas, mesmo contado como número numa totalidade construída sobre a igualdade e na reciprocidade, Eu – de minha parte – permaneço sempre des-situado, sempre em relação não-recíproca com o Outro, sempre *para-os-Outros*. A assimetria permanece. E é justamente por esse cuidado sempre real e vigilante que o Eu pode – *então* – ter seu direito de ser e seu lugar ao sol: *guardião construtor da justiça. Cuidar de Si*, trabalhar e ter o essencial, necessário e suficiente, ser saudável *com a graça de Deus!* – até onde permite a própria constituição físico-biológica – para poder cuidar dos Outros, na proximidade e no horizonte da justiça.

O Estado que pode coordenar todo o espaço público para o advento da justiça é, para Lévinas, o Estado liberal republicano, democrático (LÉVINAS, 1991a), assente sobre a legalidade procedente dos indivíduos que, antes de sê-lo e depois de sê-lo, são, em ultimidade,

Rostos. O único Estado *legítimo* e moralmente *justificado* é aquele que olha por todos em pé de igualdade e em reciprocidade. A primeira tarefa do Estado – e onde está sua justificação – é promover a justiça. E por causa dessa tarefa é que nasce uma segunda: a proteção para a segurança de todos. Se o Estado pode usar de violência, será sempre por conta da justiça e será ainda a justiça que julgará a justeza dessa violência. Jamais o Estado pode justificar-se como fim; é por esquecimento – normalmente ideológico – do seu nascimento que vem o esquecimento de que ele sempre será *apenas um meio*, mesmo que um meio fundamental para o devir da justiça. O advento do Estado é uma exigência da justiça; a justiça é uma exigência da responsabilidade de Um pelo Outro, de Um por todos e de cada Um por todos. Fora disso, não pode haver igualdade, fora disso a reciprocidade não vem, fora disso é a solidão monádica do interesse próprio e a guerra entre as liberdades que, em vez de se possibilitarem mutuamente, se afrontam, se anulam e *instrumentalizam para Si a totalidade*.

Os tribunais do Estado julgam. Nos tribunais, são os juízes que sentenciam. Os juízes são indivíduos encarregados de sentenciar conforme as leis, estas estabelecem as penalidades para todos os casos: é a impessoalidade da Lei. Será que existe um *modo humano* de julgar – e mesmo de condenar – segundo aquela responsabilidade que engendrou a necessidade da justiça? Lévinas responde categórico:

A justiça é impossível sem que aquele que a dispensa se encontre dentro da proximidade. Sua função não se limita à “função de juízo”, a subsumir os casos particulares dentro da regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, pois a lei está no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições – os intercâmbios e o trabalho compreendido a partir da proximidade –; tudo isso significa que nada escapa ao controle próprio da responsabilidade do um para com o outro. É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade, na qual o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas ou o trabalho estão em todo o momento a ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de julgar por sua própria conta (LÉVINAS, 1999, p. 238).

As instituições não existem *para Si* mesmas; elas existem *para*. As pessoas que julgam estão acima de Si mesmas pelo papel que desempenham na totalidade e *judgam para*; mas, *antes* do papel que desempenham nas instituições encarregadas da justiça, elas estão em sociedade com aqueles mesmos que devem julgar. Por isto, “[...] existe a possibilidade de proteger ou interessar-se por quem foi condenado com rigor. [...] Na sociedade, em tudo o que a sociedade conserva de profético, existe a possibilidade de interessar-se por ele antes e depois do veredicto” (LÉVINAS, 1990b, p. 14). Eis o encaminhamento *humano* porque justo, justo porque *humano: julgar segundo a verdade e tratar no amor* aquele que foi julgado. Em concreto, a *continuidade* da caridade para além da proximidade é impossível sem o acontecimento *continuado* da justiça e a justiça *continuamente* se deforma em massacre sem o

batimento *contínuo* da caridade: justiça sem paixão, mas justiça sem carrasco (LÉVINAS, 1991a, 1976a).

Justiça sem paixão! Com efeito, antes do julgamento, é importante não olhar no Rosto daquele que está sendo julgado para não ceder, para não se comover e nem tremer diante dos pedidos de clemência e perdão. É que *ali* já não se trata de perdão, mas de aquiescência às acusações: há um Terceiro lesado, ferido, assassinado ao qual uma instituição justa não pode ficar indiferente, mesmo que seja por piedade ao acusado. Por isto, “[...] não se pode dizer que não haja nenhuma violência que não seja legítima” (LÉVINAS, 1991a, p. 116). Mas, também, justiça sem carrasco! *Depois* do julgamento, convém olhar no Rosto daquele que recebeu a penalidade, mesmo a mais dura, apesar, desde aquém e para além de seu delito, e tratá-lo com toda misericórdia e preocupação, pois as pessoas são o valor absoluto que está acima da obrigação de respeitar e fazer respeitar a lei, que nasceu da proximidade do *próximo*. Por isto, “Antes do veredicto, nada de rosto; mas, uma vez pronunciado o julgamento, Ele [o juiz] olha o rosto” (LÉVINAS, 2007, p. 112), para guardar na memória um Rosto decaído, degenerado em sua humanidade ou que simplesmente cometeu falta grave contra seu Outro ou contra seu Terceiro; guardar na memória, não para proferir sua morte, mas como mais um que, de algum modo, lhe concerne e que é preciso resgatar. Neste sentido, “A supressão da pena de morte me parece uma coisa essencial para a coexistência da caridade com a justiça” (LÉVINAS, 2007, p. 88-89).

O Estado, segundo Lévinas, se define – como já indicamos –, antes de tudo, pela justiça, como se ao cuidado da justiça pudessem ser aglutinadas todas as outras funções historicamente conferidas ao Estado. Mas a justiça não consiste somente em julgar para proteger e dar segurança a todos os membros da sociedade sob a amplitude e sob a impessoalidade da lei; a justiça começa – em termos de importância – na prioridade de criar as condições de *produzir* para *distribuir* com *equidade* os bens da terra, a fim de que ninguém conheça a miséria da fome. Com efeito, nós já o dissemos desde o começo com Lévinas, “Pensar na fome dos homens é a função primeira do político” (LÉVINAS, 1982c, p. 34). Na concretude de qualquer comunidade histórica e sob toda forma de reivindicação social que a história conheceu e mesmo numa das maiores vertentes da filosofia social e política do Ocidente – o marxismo – a justiça é inelutavelmente econômica.

Lévinas fornece um *primeiro* parâmetro concreto – melhor ainda, *empírico* – para se medir o *nível* de justiça real: trata-se simplesmente da *contagem numérica*, pura e simples – de uma matemática primeira de adição – de *quantos passam fome*. E isso serve de parâmetro de julgamento em nível mundial: que vergonha! Comida produzida sobrando e imensa

maioria contando os dias para a morte por causa da fome! Insistimos com Lévinas: não comeu, morreu! E aquele que sofreu *a dor da fome* bem sabe que é a pior das dores, porque ela indica que a transcendência da morte está vindo; e, se ela vier, vai me levar inteiro. Dor de fome é muito mais que dor de estômago! A maneira mais *eficaz* de garantir *mais para mim* é deixar legalmente muitos morrerem de fome! Repitamos uma citação fundamental de Lévinas, pois é aqui que ela revela toda a sua contundência:

A bênção seria o ato de primeira importância. Poder comer e beber é uma possibilidade tão extraordinária, tão miraculosa, quanto a travessia do mar Vermelho. Nós desconhecemos o milagre que isso representa, porque nós vivemos nesta Europa, para o momento, provida em tudo, e não num país do terceiro mundo, e porque nossa memória é curta. Lá embaixo, compreende-se que poder comer em sua fome é a maravilha das maravilhas (LÉVINAS, 1977, p. 76).

Isso significa que todo *pensamento* da justiça e toda *ação* pública para a justiça são atravessados inexoravelmente pela questão da *materialidade* humana. Tudo o que a corporalidade exige é simplesmente intransponível – embora as precisões inelutáveis não se reduzam às necessidades corporais. Quantas guerras, quantos trucidamentos, quantas escravidões “justificadas” para prover, para aumentar as posses, a fim de se antecipar ao mal *infinito* da próxima fome! Daí que toda pessoa a quem se confere – melhor ainda, *se confia* – um papel político tem o dever moral – e não apenas a obrigação legal – de subordinar o poder que ele ocupa ao imperativo de servir os homens e, em primeiro lugar, de não deixar ninguém passar fome e, muito menos, morrer de fome. Lévinas (1994b, p. 132) se pergunta: “Não seria razoável que um *homem de Estado*, interrogando-se sobre a natureza das decisões que ele toma, não se pergunte somente se elas são conformes com o sentido da história universal, mas também se elas estão de acordo com a outra história?”; a história dos famintos, a história da *saciedade* dos homens em suas *verdadeiras fomes*. Eis que “[...] a obra da justiça econômica não preludia a existência espiritual, mas já a realiza” (LÉVINAS, 1991a, p. 27).

Há também um parâmetro *formal* de amplitude universal para construir e realizar a justiça. Ei-lo: “[...] tudo isto que serve ao agora do povo e à sua vida” (LÉVINAS, 1976a, p. 276). Certamente, a *todos* do povo, certamente *desde agora e para o futuro* da vida de *todos*. Eis que se re-abre – re-abre porque já abrimos anteriormente, com Lévinas, nesta mesma Parte – o lugar da filosofia – o *lugar todo, toda a tarefa e todo o sentido* – a justificação mesma – da filosofia, da ciência, da técnica e de toda outra forma de *saber* de que temos notícias ou que ainda haveremos de inventar: pensar, descobrir e realizar o que serve ao agora do povo e à sua vida. Filosofia – que, segundo Lévinas, só se fala em grego – sob *orientação*; ciência, técnica..., *sob orientação*, porque, no fundo e no alto, *nós sabemos o que devemos*

*fazer*; e, se devemos, desde agora – no meio da vida – *também podemos!* Ou, acaso não podemos?

Nós já o dissemos e agora retomamos hermeneuticamente, depois desta longa peregrinação: *a justiça tem a ver com as precisões dos homens*. Traduzir as *precisões universais* dos homens, eis a primeira tarefa da filosofia; *preencher* essas precisões, eis a tarefa e o sentido do trabalho da ciência e da técnica e – simplesmente – de todas as instituições encarregadas legalmente da justiça, com a proeminência do Estado. E onde descobrir essas precisões universais? Resposta filosófica: *nas condições e nas incondições do homem, de cada existente*. Com efeito, assim como vimos – com Lévinas – traduzindo o homem a partir dos moventes do sentido bíblico, essas precisões são simplesmente *dadas* antes de toda estruturação cultural, antes de todo preconceito, antes de toda ideologia. Por isso são precisões *de* condição e *de* in-condição. Perguntas empiricamente absurdas: Quem inventou a fome? Quem inventou o conhecimento? Quem inventou a vulnerabilidade da pele? Quem inventou...! Perguntas absurdas, mas a realidade a que elas se referem está *bem aí* em cada Um, incidindo em cada Um, desde que nos tomamos por seres humanos. A justiça passa *bem aí!*

Filosofia, filosofia orientada por aquilo que vem antes dela, filosofia que passa no Dito interminável o *Um-para-o-Outro* como a *significância* mesma, como o *humano* mesmo, filosofia sob exasperação, lógica do saber universal afetada pela inquietude preliminar pelo Outro, inquietude e temor atravessando a interioridade *daquele* que pensa, filosofia do amor a serviço do amor sem concupiscência assimetricamente vivido. Filosofia a serviço do cuidado do Outro, cuidado do Outros que exige o ad-vento da justiça e, por causa dela, das Leis, das Instituições, dos Tribunais, do Estado. Primeira mão da filosofia *traduzindo o humano*, segunda mão da filosofia *universalizando e mediando a realização do humano*. Primeira mão da filosofia respondendo à pergunta sobre: Quem é o Homem e o Humano? Filosofia traduzindo as precisões do homem *enquanto* se pergunta pelo que é Essencial, Necessário e Suficiente para a realização do *humano* no homem. Segunda mão da filosofia – sustentada pela primeira, a segunda mão *sobre* a primeira – buscando as *mediações* para que o *humano* venha de modo Universal, na prioridade ao mais Urgente e discernindo em realidade o que é efetivamente Possível a curto, médio e longo prazo<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Ao final da Primeira Parte indicamos as três grandes precisões inelutáveis do ser humano, precisões vividas como exigências constitutivas: a saúde, a auto-estima e o ser-reconhecido. E também indicamos a possibilidade de sua realização no remetimento inexorável aos Outros. Sugerimos, a partir desta peregrinação de tradução do sentido do *humano*, uma re-leitura sob meditação para “voltar às precisões mesmas”, ao antes da cultura e das ideologias. É o *humano* que determina o *que deve ser feito*.

Filosofia, Filosofia Crítica na primeira e na segunda mão, filosofia em que a primeira mão exerce a crítica à segunda quando esta pretende uma autonomia injustificada; filosofia crítica da segunda mão à primeira quando esta pretende se desvincular da segunda e se aproximar dos mitos. Filosofia justa, filosofia para a paz, filosofia sob a Bondade na primeira mão, filosofia sob a Verdade na segunda mão. Sabedoria do Amor unindo as duas mãos como *cuidado dos homens na justiça*. Filosofia em que o Bem investe a liberdade como a sua Verdade, Filosofia em que a Verdade investe a Razão como o seu Bem. Filosofia sempre às voltas com o Sentido, com o *fio do sentido*, o sentido do *humano*, filosofia para o *homem*, Filosofia *para fazer os homens viverem*. Filosofia desde alguém e para além do mal! Transcendência filosófica na filosofia da transcendência! Trilogia: *inquietação da sabedoria para a paz!*

Lévinas fala de um *movimento alternante*:

A filosofia serve à justiça tratando a diferença e reduzindo o tratado à diferença. Aporta a equidade na abnegação do um para o outro, a justiça na responsabilidade. A filosofia, precisamente em sua diacronia, é a consciência da ruptura da consciência. Em um *movimento alternante*, como o que leva do ceticismo à refutação que o reduz a cinzas e desde essas cinzas a seu renascimento, a filosofia justifica e critica as leis do ser e da Cidade e encontra sua significação, que consiste em separar dentro do um-para-o-outro absoluto o um e o outro (1999, p. 245, grifo nosso).<sup>154</sup>

Filosofia penetrada na vida dos homens, na carne, no sangue da alma inteira, filosofia penetrada nas instituições, filosofia chamada pelo *humano* a provocar o despertar e a insônia naqueles Eus que dirigem a justiça no Estado e, por suas decisões e concreções, podem dilatar o acontecimento do *humano* no mundo, podem interferir na melhoria das leis que regem a totalidade, podem criar as *condições essenciais e necessárias* – embora não *suficientes* – para o ad-vento de uma *educação outra* dos homens – principalmente através dos *aparelhos educativos* geridos pelo Estado –, para além e no anterior da cidadania *stricto sensu*. Filosofia que *dá o que pensar*, filosofia que leva a pensar sob afectação, filosofia das precisões mesmas e do desassossego. Lá onde se ouve um grito de sofrimento injusto, lá se levanta o filósofo para ouvir e socorrer: temeridade filosófica!

Tinir *humano* nas veias e nas vias da filosofia; caminho tortuoso e sempre inconcluso! São os homens, sempre únicos a cada vez e em cada Um, que governam e decidem, na prática, sobre as vidas – ou sobre a morte – daqueles que eles governam. Quem despertará o

<sup>154</sup> Lévinas diz o que ele mesmo fez: criticou como cético e indicou o sentido do ser.

*humano* no homem dentro da mais profunda empiria, na história real que não podemos anular ou começar de novo?<sup>155</sup>. De qualquer modo,

Um Estado liberal e democrático é algo sumamente importante: é o Estado e a Lei onde triunfam os universais princípios gregos, onde triunfa a lógica grega; sem dúvida, é uma lei que melhora constantemente, *que exige uma melhora permanente*, que se põe constantemente em tela de juízo. E também aqui se tranluz a lembrança da origem do Estado, da ética, que não é uma mera consequência do racionalismo grego, mas sua raiz; ela é o que atravessa e reabilita a tradição grega de nossa sociedade (LÉVINAS, 1990b, p. 14, grifo nosso).

Quando historicamente nasceu o Estado democrático, a filosofia, as filosofias não estavam ali? Trabalhar por um Estado democrático, sempre em *melhoria* – e tudo o que isso possa implicar em termos de Vontade de Compreensão (tradução) e em termos de Vontade de Instauração (universalização) – é um esforço de primeira grandeza. A Filosofia, tal como Lévinas a compreende, não poderia ficar de fora porque ela mesma é uma filosofia da vigilância do *humano*, uma tentativa de – como vimos pela crítica ao humanismo do Ocidente, na Primeira Parte, e, nesta Parte, ao Sujeito Ocidental – encontrar o *humano* no seu nascedouro e uma tentativa de indicar o *caminho* por onde ele pode se universalizar. Mas toda esta grandeza *humana* possível é profundamente devedora da *unicidade e da responsabilidade de cada Eu*. Para cada Eu único introduzido como *indivíduo* na totalidade regida pelo Estado – não raras vezes empiricamente tirânico –, independentemente do *lugar* que ocupa na totalidade, é preciso, por conta do *humano* como justiça, remontar à *significância* primeira onde começa o caminho *humano no homem*. “Aí é preciso entrar em si-mesmo” (LÉVINAS, 1988, p. 156-157) e, sempre de novo, sob o batimento da responsabilidade de insubstituível, fazer com que a bondade de novo se organize e se estenda como justiça, como justiça sempre mais justa. É o que veremos a seguir: o caminho moral de um homem vai ainda mais longe.

## 8.2. Para Além da Justiça

A Procura do Sentido, o Sentido do *Humano*, Abrindo o Sujeito ao Devir da Justiça – para Além do face a face e, ainda, *Para Além da Justiça*. Efetivamente, concretamente, existencialmente..., nós já o dissemos e retomamos em mais um círculo da espiral

---

<sup>155</sup> A Terceira Parte será um ensaio dessas mediações.

hermenêutica: “Vós estais também dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 134). O pensamento da justiça, o querer ardentemente a justiça, o engajamento arriscoso pela justiça implicam profundo realismo, o realismo consciente acerca de um mundo logicamente violento, coordenado por lógicas excludentes das maiorias, da fome..., da miséria que vai até o horror. O Eu que realiza em Si mesmo o consentimento ético vive em um mundo em que a injustiça atravessa as leis, em que as instituições trabalham para grupos e para os interesses das minorias e a violência se dissemina como normalidade que, pela força da persuasão ideológica ou pela força da imposição do monopólio das armas e de seu uso, relega as maiorias à impotência até mesmo de gritar. Mundo: da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do *para mim*. E ainda assim lateja ao fundo e para além deste mundo o anelo de justiça e de paz: batimento an-árquico do Bem que não morre, sopro humano de transcendência! Realismo e transcendência!

A *chegada* da Justiça pelo chamamento intrínseco da responsabilidade primeira, irretirável, do face a face exige mais um tempo diacrônico de *elevação* do Eu moral e, novamente, de alargamento e de aprofundamento da responsabilidade, que vai do traumatismo provocado por um Rosto sofrente e mortal à substituição. Se a responsabilidade chama a justiça como responsabilidade mais larga, se a justiça chama instituições múltiplas coordenadas pelo Estado, a justiça realmente conseguida chama de novo a responsabilidade primeira, porque a justiça conseguida é sempre *ainda incompleta e insuficiente*. No limite, enquanto houver Um, *ainda apenas Um existente fora do beneplácito da justiça*, a justiça não pode parar de vir. E mesmo que tivesse chegado a totalizar-se realmente, ainda seria preciso que o Eu, como *guardião vigilante*, tomasse a cargo – em sua insônia moral – a durabilidade dessa justiça a todos. Alargamento como *transcendência* à justiça real; aprofundamento como *resistência à totalização* na qual os Rostos tendem a ficar obliterados ou a desaparecer. Se há entre proximidade e justiça uma fronteira inapagável e, ao mesmo tempo, mais fina que o traçado de uma linha ideal, do mesmo modo há uma fronteira inapagável, e também mais fina que uma linha ideal, entre justiça e – de novo – a proximidade.

Numa ponta do *fio* do sentido – interminável ponta sempre a recomençar –, a responsabilidade no Eu pelo Outro é a fonte e a origem de toda a *significância* e só pode reconhecer o Rosto de Outrem – mesmo quando ele não está presente aqui e agora em face – e por ele abrir-se à humanidade aquele Eu que soube impor – por conta da afecção traumática que um dia começou diante de um Rosto – uma *severa disciplina* a seu próprio *conatus*, isto é, à sua própria natureza (LÉVINAS, 1976a). No *meio* da curvatura do *humano* – interminável distensão, extensão e retomada do *meio* –, “[...] existe um drama da justiça que se humaniza”



(LÉVINAS, 1976a, p. 208). A justiça exigida pela responsabilidade é a “Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do Eu para com seu outro [...]. Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas” (LÉVINAS, 1991a, p. 241-242). Na outra ponta – interminável ponta do *humano* sempre *saindo do começo* –,

[...] é muito importante a meus olhos que a justiça decorra, seja oriunda da preeminência de outrem. É preciso que as instituições que a justiça exige sejam *controladas pela caridade* de onde a justiça nasceu. A justiça inseparável das instituições e, assim, da política, arrisca de fazer desconhecer o rosto do outro homem (LÉVINAS, 1995, p. 178, grifo nosso).

Numa ponta, vencer a Si mesmo pela transcendência a Si na acolhida *do* Outro; no meio, resistir a Um para que a justiça possa acontecer para a totalidade; na outra ponta, *resistir à totalidade – para além da justiça conseguida* – para que nenhum Outro tenha seu Rosto de único deformado pela introdução no gênero comum. Caminho tortuoso! Numa ponta, a impossibilidade *moral* de desvencilhar-se do Outro; no meio, a impossibilidade *moral* de olhar em sentido único – para um só Rosto único –, na outra ponta, a impossibilidade *moral* de ficar quieto ou de boa consciência diante de um único grito vindo de qualquer Rosto sob exclusão ou sob o excesso de dureza da Lei e das Instituições. Trabalhar para a humanidade – para além da própria existência –, servir à totalidade para mediar o ad-vento da justiça em progressão qualitativa e quantitativa – distributiva – e resistir à totalidade – na denúncia e na *apologia* do Outro –, eis o caminho daquele que vive *dentro* da História real transpassando-a pela transcendência – guardião-do-irmão, construtor da justiça, vigilante do *humano* no tempo!

O percurso do Eu no *humano* exige resistir à totalidade! Com efeito,

A ordem política – as instituições e a justiça aliviam decerto essa incessante responsabilidade –, mas pela ordem política, *pela boa ordem política, somos ainda responsáveis*. Se pensamos nisso até o extremo, pode-se dizer que eu sou responsável pela morte de outrem (LÉVINAS, 2007, p. 90-91, grifo nosso).

Certamente aí se põe, para Lévinas, a significação do Estado liberal democrático já afirmada anteriormente, porque nele, por detrás de toda justiça estabelecida, fica sempre aberta e prevista – pela participação mesma de cada Um como indivíduo que pode se expressar livremente – a possibilidade de uma *justiça mais justa* e deixa também – ao lado e *após* o respeito da justiça – espaço e vez para os recursos da bondade e da misericórdia de cada Um. Nós vivemos sempre em uma sociedade em que a justiça sempre pode ir mais fundo – *profondeur* da justiça – e mais longe – *longueur* da justiça. É assim que para Lévinas (1987, p. 88-89) “Esta idéia de uma progressão da justiça e de sua abertura é importante para a

própria sabedoria das melhorias. Buscar uma sociedade desde logo caridosa, um regime desde logo caridoso, é correr o risco do stalinismo”.

De fato, se é a partir da relação com o Rosto – e, desde o Terceiro, com os Rostos – que podemos falar do advento do Estado e da sua legitimidade, então, um Estado que rompe e mesmo dificulta, torna impossível ou ainda proíbe a relação *inter-pessoal* faz com que tudo seja dirigido pelo determinismo próprio do Estado, ou seja, torna-se – em nome de Si mesmo – um Estado totalitário. Em nome da responsabilidade diante de e por cada Outro, o Estado tem limites: é preciso moralmente – pelo discurso e pela ação – resistir-lhe porque, desde o fundo e para além dele, “A moral realiza a sociedade humana” (LÉVINAS, 1976a, p. 22). Em termos concretos, a demanda de justiça sempre volta, em algum lugar, desde a irrupção de um Rosto com toda a sua epifania. Alguém gritará de dor na alma inteira pela dor do Outro. E eis sempre a chance de, até mesmo para um Estado, de voltar para casa.

*Um Eu afectado pelo Outro* fará de tudo o que é possível – até mesmo *morrer por* – para trincar as estruturas e as *hipóstases* que fazem do lugar da justiça o *medium* da violência. As revoluções que a história conhece – mesmo em sua parcialidade – nasceram em algum lugar, na interioridade humana. E os impérios caem pela fraqueza de suas fundações desde onde se deu a *traição do humano*. Com Lévinas: “O pluralismo da sociedade só é possível a partir deste secreto” (LÉVINAS, 1982b, p. 73)<sup>156</sup>. Nem a anulação da bondade e os *infinitos* recursos do Eu, nem o encarceramento da bondade pela sua institucionalização ou *sob regime*: as leis precisam da bondade para serem feitas e reconhecidas; sem diálogo – quando o diálogo é cortado pela violência desde o começo – não emerge nenhuma lei que pretenda o atributo moral de *justa*. Se o diálogo não é possível, é porque a violência corta a primeira palavra; e, se há corte da primeira palavra, é porque o Rosto já foi excluído: simplesmente não há interlocutor. A bondade precisa das leis para se organizar e se estender; quando as leis enganam a bondade, é dever moral do Eu resistir à totalidade! Quem pode justificar o direito de *profanar* a relação com Outrem?

Com efeito, e para todos os efeitos, “[...] Eu sou responsável pela perseguição dos próximos” (LÉVINAS, 1991a, p. 116). O Rosto – os Rostos – me dizem comandando: “tu não matarás”, “tu não me deixarás morrer”. É preciso que o Eu se arranque da história, é preciso que o Eu se arranque de novo de seu lugar ao sol e se retire de seu direito de ser, aquele que sua *pertença* à totalidade lhe confere pela reciprocidade de cidadão. Arrancar-me da própria justiça que já recebo e temê-la como injusta porque o direito do Outro foi traído; sair da

---

<sup>156</sup> Ver também: LÉVINAS, 1971, p. 29.

totalidade onde Eu havia entrado, tomar a cargo a vida daqueles a quem a totalidade conferiu apenas uma igualdade formal, julgar a lei, julgar a história. Quando o Estado e todo o seu aparelho, quando qualquer democracia *real* profana a vida de Um homem pela injustiça – por qualquer de suas múltiplas formas – o Eu precisa resistir. E resistir já é julgar e julgar implica tomar posição, reivindicar e lutar pelo direito do Outro homem. Numa palavra: resistir à totalidade em sua injustiça é simplesmente *ex-por-se*. Quando a lei perde sua procedência da proximidade, ela simplesmente perde o chão! O Eu que caminha o *humano* em Si é a *vigília* no mundo.

Elevação do Eu por alargamento e por aprofundamento da responsabilidade porque o passado, o presente e o futuro do Outros me olha, suas vidas me dizem respeito como minha inquietude pelo direito de todos os homens, inquietude que se realiza como

[...] *busca e defesa* dos direitos do homem. [...] *Para além da justiça*, lembrança de tudo o que, em seus rigores necessários, deve ser acrescido proveniente da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, proveniente dos recursos não dedutíveis e irredutíveis às generalidades de uma legislação. Recursos da caridade que não terão desaparecido sob a estrutura política das instituições: sopro religioso ou espírito profético no homem (LÉVINAS, 1991a, p. 221-222, grifo nosso).

Contra a sempre possível tirania do universal e do impessoal – que pode oficializar o *inumano* – firma-se a singularidade daquele para quem a injustiça feita a Outrem é a sua mesma, que não abandona a história aos determinismos dos poderes, das razões de Estado e às tentações e facilidades autoritárias.

As vozes da inquietude feita temor de Um pela sorte do Outro se levantam muitas vezes, segundo Lévinas, nos gritos que sobem nos interstícios da política que a democracia possibilita, às vezes nos cantos dos poetas, às vezes na imprensa com toda a sua possibilidade de denúncia e de alcance, às vezes nos espaços públicos onde o descontentamento manifesta a ambiguidade das próprias instituições públicas naqueles mesmos que as dirigem, às vezes nas instituições tidas como civis onde há uma relativa autonomia, às vezes lá onde a não-cooperação pacífica se organiza..., enfim, lá onde alguém abre espaços para uma *humana* convivência e para o questionamento que provoca o despertar daquilo que vem antes da e funda a cidadania. Lá onde há resistência pacífica, lá está de novo a responsabilidade primigênia pelo Outro atravessando a história e fazendo cair dela a certeza da incompletude de sua justiça real. Ali é onde “O aprofundamento da vida interior não se deixa mais guiar pelas evidências da história. Ele é deixado ao risco e à criação moral do eu – aos horizontes mais vastos que a história e onde a história, ela mesma, se julga” (LÉVINAS, 1971, p. 276).

Porém, para Lévinas, é preciso distinguir o que é *direito* e que são *direitos*. Com efeito, se tomarmos em consideração este problema dentro dos marcos desenvolvidos e fixados a partir da teoria política moderna, o encaminhamento dos *direitos* simplesmente resulta numa guerra de todos contra todos a partir dos direitos chamados de “direitos humanos”. Desde a Renascença,

A característica formal dos Direitos do homem [...] consiste em estarem ligados a cada pessoa humana, independentemente de toda outorga preliminar vinda de alguma autoridade ou tradição, independentemente também de todo ato de se arrogar ou de merecer esses direitos. Direitos ditos também naturais, eles pertencem aos homens a título igual, não importando as diferenças físicas ou mentais, pessoais ou sociais que distinguem os homens entre Si. Anteriores a toda lei convencionada, eles são *a priori* (LÉVINAS, 1995, p. 151).

Até aí parece que vai tudo muito bem. O problema começa no anterior do teor desse direito, ou seja, no fato de que ele se calca na *livre vontade* de cada Um, como a *sua* dignidade, na independência por relação a um absoluto; cada homem é tomado na sua solidão monádica de livre vontade, a quem é reconhecido o direito fundamental de ser-aí, o que comporta o direito de satisfazer as necessidades, o direito ao trabalho, o direito ao bem-estar e o direito ao belo. O problema se aprofunda quando o direito calcado na livre vontade se estende a todo o campo da vida no mundo. Aí, se cada Um tem o direito a tal extensão, isso não implicaria cada um limitar ou precisar limitar o direito de cada um Outro? E isso não é – formal e empiricamente – a abertura à guerra de todos contra todos? Tal direito implicaria numa contradição interna intransponível: afirmar o direito à livre vontade é afirmar também o seu cerceamento. Solução única: cada Um consentir em se limitar!

Lévinas pergunta: “Mas é assim que funciona?” (LÉVINAS, 1995, p. 153-154). Com efeito, a vida entre os homens não começa desse jeito, nós não nascemos grandes, o direito – para ser tal – precisa ser anterior à liberdade porque a liberdade simplesmente não é primeira. A situação primeira onde nasce o *humano* – ou pode nascer – é a situação de face a face. Nós já o dissemos e – incansavelmente – o repetimos. “Reivindicar a justiça para o *outro homem* não é voltar à moral? À moralidade mesma da moral, sem contestação!” (LÉVINAS, 1998b, p. 126). Não é voltar ao cuidado invencível pelo Outro homem? O *para Si* sempre se presta à suspeição. Nós vivemos em Estados onde a ideia de justiça se pensa e se executa como autônoma e desvinculada do cuidado do Outro – inicial – que a funda, que a engendra; uma justiça que se pretende *humana*, mas que corta as próprias *raízes de humanidade*. O Rosto do Outro em sua precariedade e em seu sem-defesa me assigna, me reclama e me comanda. De fato e de direito, tudo o que há de *humano no mundo* nasce ali e dali:

*O direito do homem está aí, nesta retidão de exposição e de comando e de assignação, direito mais antigo que toda colação de dignidade e que todo mérito. A proximidade do próximo – a paz da proximidade – é a responsabilidade do eu por um outro, a impossibilidade de deixá-lo só face ao mistério da morte. Isso que é concretamente a susceptibilidade de morrer pelo outro; a paz com o outro vai até lá. É toda a gravidade do amor do próximo, do amor sem concupiscência (LÉVINAS, 1995, p. 147, grifo nosso).*

É dali que é preciso resistir, é dali que é preciso reivindicar *para-o-Outro*; numa palavra, ali está o que é *direito* e, por isto, o Direito. É dali que cada Eu deve lutar e se engajar nas instituições e mesmo *contra* elas para puxá-las *para baixo* – para a fonte do direito – para que sejam puxadas para cima – elevadas por ele acima e além delas mesmas. Com outras palavras, o que está em causa não são simplesmente as *causas* dos Outros, mas *eles mesmos*, pelo perigo que correm, pela injustiça que eles sofrem enquanto existentes, pelas crueldades e violências de que são os destinatários por conta de uma *ordem*, por conta de *manter um equilíbrio social* sob uma legalidade anônima que enterra a maioria dos existentes vivos nos horizontes perdidos do anonimato. A prioridade das instituições – de qualquer uma, inclusive das instituições religiosas – sobre as pessoas significa o esfacelamento do primeiro direito e a perda da razão-de-ser das próprias instituições. O Eu, no caminho do *humano*, não pode estar disposto a morrer por uma instituição, mas pelas pessoas que estão em causa; somente aquele que entrou no fanatismo ou no mito poderia inverter o prisma e o lugar mesmo da doação radical de Si. É aqui que a Razão – enquanto propulsora do conhecimento, mas sob afectação do *para-o-Outro* – precisa desconfiar-se dos jogos que a podem enfeitiçar, entrar em vigilância, desfazer as ilusões, desatar a evidência dos sonhos em pleno dia, vencer o aburguesamento ou a pretensão de suficiência.

Desconfiar de todo discurso, de toda ação do *Eu antes de vós* – “vós” em minúsculo –, ou do “vós, se der tempo e se for possível, sempre depois de Mim” – obviamente, tudo o que se refere a mim é sempre maiúsculo! Não é dali que procedem as mais fortes e reconhecidas teorias modernas – e mesmo clássicas – da justiça, do nascimento do político, do Estado? Em nome da mortalidade das maiorias, não é preciso *julgar o próprio discurso* que enfeitiça as almas, mesmo as mais lúcidas? Reencontramos novamente a crítica ao humanismo ocidental, agora voltando ou descendo a ele desde a nossa *chegada até* o político para *proceder ao julgamento*. Certamente precisamos reconhecer, com Lévinas, a afecção de Rousseau a respeito da situação humana de violência: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1987a, p. 22). Mas a superação já vem trincada desde o fundamento. Com efeito, foi ele que escreveu sobre os ferros; mas foi ele também que

escreveu que os filhos só se prendem aos pais enquanto precisam deles para *se* conservarem; depois disso não há mais *laço* natural e, sim, apenas convenções. Foi ele que escreveu que a “[...] primeira lei consiste em zelar pela *própria conservação*, seus primeiros cuidados são *aqueles que se deve a si mesmo* e, assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se, por isto, *senhor de si*” (ROUSSEAU, 1987a, p. 23, grifo nosso).

E onde estão, para Rousseau, os *instrumentos* de sua conservação? Na força e na liberdade de cada indivíduo. E como esses instrumentos podem ser empregados para melhor cuidar de Si mesmo? Aí a astúcia rousseana: “Encontrar uma forma de associação que defenda a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum e, pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1987a, p. 32). Alienação de faz de conta porque se trata de cada indivíduo aproveitar ao máximo *para Si* daquilo que o corpo moral e coletivo pode oferecer pela colocação em comum de cada pessoa com seu poder sob a direção suprema da *vontade geral*. É na *vontade geral* que estão as leis cuja matéria é sempre geral, de acordo com a vontade geral que a estatui. E, então, nasce propriamente o Estado, guardião do que é recíproco e, como tal, público. Sua importância é tal que lhe é conferido, na mesma *vontade geral*, o poder de isolar o infrator do pacto pelo exílio ou pela morte, como inimigo público: matar “[...] aquele que não se pode conservar sem perigo” (ROUSSEAU, 1987a, p. 52).

Certamente que Lévinas não esquece a afecção de Hobbes acerca do problema da paz. Mas as fundações do Direito e da paz em Hobbes se assentam sobre o charco imprevisível da agressividade natural estruturada ao redor das paixões, cujo cerne é o desejo de poder (HOBBS, 1988)<sup>157</sup>. Com efeito, para ele, “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro” (HOBBS, 1988, p. 53). Daí, se dois indivíduos desejarem a mesma coisa e sendo impossível que ambos gozem dela ao mesmo tempo, eles se tornam inimigos e vão se esforçar, reciprocamente, para subjugar ou destruir o Outro. Eis que re-encontramos retrospectivamente Rousseau na base de Hobbes (1988, p. 78):

O direito de natureza é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indicarem como meios adequados a esse fim.

<sup>157</sup> HOBBS, T. **O Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. V. I. (Os Pensadores)

A conservação de Si é o *animus* do homem! Isso implica a desconfiança *a priori* de Uns em relação aos Outros, na necessidade de se garantir – para o que a *antecipação* é a melhor maneira – quer pela força ou pela astúcia. Para *poder conservar-se*, é preciso subjugar o maior número de pessoas possível, pelo tempo necessário para que ninguém possa mais ameaçá-lo.

Situação insustentável! Daí,

As razões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo (HOBBS, 1988, p. 77).

De fato, segundo Hobbes (1988), se a condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos e se nesta condição cada homem tem direito até mesmo sobre os corpos dos Outros, então não poderá haver para ninguém nenhuma *segurança* de poder viver o tempo que a natureza permite alguém viver. Daí, como consequência direta, “[...] é um preceito ou regra geral da razão *que todo homem deve esforçar-se para a paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga, pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (HOBBS, 1988, p. 78). Aí emerge o Estado e o sentido do político: O Estado, o Leviatã (HOBBS, 1988)<sup>158</sup>, é o poder visível capaz de manter os homens em respeito, forçando-os por medo do castigo ao cumprimento de seus pactos e àquela lei que os faz tender para a paz na segurança de poder conservar sua vida e, ainda, conseguir uma vida mais satisfeita. É assim que “[...] os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (HOBBS, 1988, p. 103).

Certamente Lévinas reconhece a afecção de Maquiavel diante do domínio estrangeiro sobre sua pátria italiana. Mas, ali, em *O Príncipe*, o Direito não teve nem tempo de chegar ao Dito e, muito menos, tempo de chegar ao chão. De fato, será que o Direito pode proceder de toda uma engenharia de guerra por conta de que Maquiavel concebe o homem como mau por natureza e inconstante no amor? O poder no centro – a conquistar, manter e ampliar – dá conta de justificar *todos* os meios? Que paz pode resultar do fato de *ser antes temido que amado* (MAQUIAVEL, 1996)?<sup>159</sup> Ou da articulação entre doses apropriadas de piedade e de crueldade? Até que ponto pode haver paz pondo como um de seus fundamentos a sorte (MAQUIAVEL, 1996)? Força, astúcia, antecipação, aparência, saber aproveitar uma oportunidade: mediações sem escrúpulo e sem remorso pelos efeitos sobre as vidas, produção de almas de escravos. Portas fechadas para o *humano* num *lugar sem casa*, totalidade sem homens!

<sup>158</sup> Termo extraído do final do Livro de Jó.

<sup>159</sup> MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Certamente não podemos esquecer com Lévinas a afecção platônica pelo Bem, a colocação do Bem no ápice da hierarquia super-urânica das Ideias e da ascensão ao Bem a partir de Amor Eros, bem como o ter fornecido a Lévinas a expressão *o mais além da essência*. Mas, no Livro II da República, no diálogo entre Sócrates e Adimanto, Platão deixa claro por que é um dos pais do Ocidente. Com efeito, para ele, “O que causa o nascimento a uma cidade, penso Eu, é a impossibilidade que cada indivíduo tem de se bastar a si mesmo e a necessidade que sente de uma porção de coisas” (PLATÃO, 1997, p. 54). A Cidade seria a organização de homens, uma concentração de um grande número de associados e auxiliares; os alicerces dessa Cidade seriam as nossas necessidades, a começar pela alimentação como a mais importante para a conservação do nosso ser e da nossa vida e, em seguida, o vestuário, a moradia e assim por diante. A satisfação dessas necessidades primeiras se faz conforme a natureza de cada um, dado que a natureza não fez todos os homens iguais, mas diferentes em aptidões e aptos para esta ou aquela função. Daí, segundo ele, trabalha-se melhor quando se exerce um só ofício (PLATÃO, 1997). É a partir da *melhor capacidade* de cada homem que cada um deverá desempenhar a sua função para toda a comunidade (PLATÃO, 1997). Mas, no fundo, “[...] quando um homem dá e recebe, está convencido de que a troca se faz *em seu proveito*” (PLATÃO, 1997, p. 55, grifo nosso). Moral da história: mesmo com os Outros, primeiro Eu! O todo, os Outros em função de mim: qualquer semelhança com Rousseau terá sido mera coincidência?

Certamente não podemos esquecer a afecção aristotélica pelo Sumo Bem e a busca de atingi-lo pela via da virtude. Quem dirá que não é simplesmente incontornável o fato de ele ter dito que “Na ação injusta, ter demasiado pouco é ser vítima de injustiça, e ter demais é agir injustamente”? (ARISTÓTELES, 1987, 1134a)<sup>160</sup>. Não será um débito significativo do Ocidente a Aristóteles o fato de ele ter afirmado e discutido de maneira magistral o problema do “bem mais universal” (ARISTÓTELES, 1987, 1096a)? E a doutrina da virtude moral? Com efeito, para Aristóteles (1987, 1107a),

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um médio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta.

E mais: “Não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio-termo [...] fazê-lo à pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, eis o que não é para qualquer um e tampouco fácil” (ARISTÓTELES, 1987, p. 1109b).

---

<sup>160</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. V. II. (Os Pensadores)



Para Lévinas, o problema todo da obra aristotélica é que ela – nas múltiplas direções em que se lança – leva sempre consigo o problema da “felicidade”, como a finalidade de tudo *em cada homem*. Tudo deve concorrer para ela. A felicidade é, segundo Aristóteles, procurada sempre por ela mesma e jamais em vista de outra coisa. Com efeito, “A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação” (ARISTÓTELES, 1987, p. 1097b). Ela é diferente da honra e do prazer, pois estes têm o objeto que os realiza fora deles mesmos; ela se liga à virtude moral – tal como ele a concebe – e dela decorre. E a felicidade se liga também e além da saúde e da prosperidade, à amizade: “Ela [...] é sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens” (ARISTÓTELES, 1987, p. 1155a). Mas a amizade é *benevolência recíproca*, que implica *conhecimento* recíproco e só pode se realizar *entre iguais*: entre aqueles que são bons e afins na virtude e, como tais, desejam o que é bom um ao outro. E conclui: “A amizade e a justiça parecem dizer respeito aos mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas” (ARISTÓTELES, 1987, p. 1160a).

Será que esta base antropológica da *eudaimonia* é suficiente para ancorar o *Direito do Outro homem*? Eis mais um caso de “Primeiro Eu”, de atrelamento da moral à felicidade individual, de instrumentalização da própria bondade sob a face da virtude, de aproveitamento até mesmo da amizade para a felicidade de Si. Lévinas desconfia do valor absoluto da felicidade, do acento na reciprocidade e da hierarquização do valor das pessoas na forma da exclusão aristotélica dos não-iguais. Nas últimas páginas de sua *Ética*, Aristóteles mesmo desconfia de seu próprio caminho – o que poderíamos chamar de “lamento aristotélico” – ao indicar a dificuldade de *educar* para a virtude *através do conhecimento* – dificuldade principalmente com os jovens –, ao dar-se conta da insuficiência da lei, ao afirmar a importância dos pais e da família. Eis o lamento: “Se os argumentos bastassem em si mesmos para tornar os homens bons [...] eles não conseguem incutir nobreza e bondade na multidão” (ARISTÓTELES, 1987, p. 1179b). Alguns só se tornam melhores pelo medo, pelo castigo e pela dor. Então, a multidão há de ficar de fora?

Julgar a história, julgar os discursos, um de cada vez e um atravessado pelo outro. Não apenas criticar, mas *julgar*. Tarefa do Eu no caminho moral! É dever do homem moral julgar, é transbordamento do Dever como responsabilidade mais larga. Quanta barbárie no ser produziram nossos intelectuais de referência? Na esteira do lamento aristotélico e indo ao fundo dos discursos que fundamentam o *modo de ser* do Ocidente, Lévinas sentencia: o Ocidente de origem grega não tem como conseguir a “[...] transformação da socialidade mesma da sociedade” (LÉVINAS, 1982c, p. 19). A realidade não mente, a violência real não

mente, a exclusão múltipla não mente, a dominação não mente, a porta fechada no Rosto não mente; os discursos mentem, os discursos distorcem, maquiam, escondem, mascaram; os discursos filosóficos hegemônicos consentem com a morte prematura provocada, os discursos filosóficos hegemônicos estimulam a guerra, os discursos filosóficos dominantes forjam, forçam e consentem a vinda de *realidades* mortais. Os discursos filosóficos não são inocentes! Os filósofos podem mentir e muitas vezes mentem, os cientistas podem mentir e muitas vezes mentem, os pedagogos podem mentir e muitas vezes mentem; os governantes prometem e mentem, as instituições mentem na execução e na educação para a cidadania, as leis excludentes mentem sua universalidade; os pais mentem com *autoridade* o abandono *humano* dos filhos... É a isto que Lévinas chamou de civilização hipócrita: julgamento impiedoso certamente, julgamento moralmente necessário, julgamento de quem, na responsabilidade por cada Rosto, não quer ser cúmplice com a injustiça de boa consciência.

Com efeito, diante e dentro do mundo em que vivemos e com tudo o que acontece aos homens em geral e a cada existente no singular “Podemos nos perguntar se a razão convenceu efetivamente as vontades” (LÉVINAS, 1990b, p. 5), ou se o que se dá em abundância não é a insuficiência social da própria Verdade que o Ocidente nos trouxe, ou se vivemos dos despojos da razão teórica. Verdade que obseda a Razão e a torna incapaz de julgar a Si mesma e a seus frutos, Verdade que enfurna a Razão na justificação da *solidão humana* – em tudo o que ela pode conseguir para *um* Eu – como a excelência *humana*. Do julgamento de Lévinas e da voz de um esforço outro:

Todo o meu esforço consiste em pensar a socialidade não como uma dispersão, mas como uma saída da solidão que é vista, às vezes, por uma soberania em que o homem é “senhor tanto de si quanto do universo”, em que a dominação é sentida como a suprema perfeição do humano. Eu contesto esta excelência (LÉVINAS, 2007, p. 97).

Por quê? Porque, como já citamos, todas as situações que a aventura humana atravessa podem ser julgadas, porque não é possível desviar o olhar do sangue inocente vertido, coagulado ou diluído; e também porque – bem se lembra Lévinas – “[...] não estive em Auschwitz, mas, enfim, lá perdi toda a minha família” (LÉVINAS, 2007, p. 124). E o maior filósofo de então – Heidegger – consentiu e apoiou tudo isso. Eis que não é uma questão de perdão difícil, mas de acusação e de julgamento! Ou cada Um não deve responder por aquilo que faz ou diz aos Outros?

O julgamento de Lévinas diz que a guerra não está no começo; no começo está o cuidado, no começo está a não-indiferença ao Outro. A vida só se sustém porque subsiste à bondade, na relação de proximidade, inclusive entre as pessoas dentro das instituições. O

legalismo e os pactos por eles mesmos não dão conta de prover relações de proximidade; e o significativo para as pessoas são suas relações de proximidade. Há certas precisões que só quem está perto pode ajudar e *não há lei que possa obrigar a ajudar de graça*; se não houver afecção diante do sofrimento do Outro ou se o Outro não for *significativo* por ele mesmo, não haveria ajuda. Não bastam instituições de ajuda, porque sem proximidade ou “sem comer muito sal juntos” não há adentramento de significância de Um *para* o Outro. É isto que Lévinas quer dizer com “lágrimas que só um homem pode ver”. Mais do que um profissional de enfermagem ou de medicina, o doente precisa de presença *humana*, além da e com a presença técnica.

A guerra não está no começo; ela pode vir – e tem vindo – depois. Para além ou aquém de Hobbes e dos teóricos da guerra e dos egoísmos originais, não haveria prisões para todos os que estão em guerra, ou se todos entrarem em guerra, ou se todos desobedecerem o pacto. O Estado é feito de pessoas, seus poderes também; estas pessoas não estão lutando também *para Si*? E a luta por Si, no limite, já não é a guerra? Redução ao absurdo: quem poria todos na prisão? As leis são necessárias para evitar a guerra, mas as leis são incapazes de desfazer a guerra; as leis pressupõem o diálogo anterior – mesmo que entre alguns – para poder ser posta como lei, mesmo se quisesse ser uma lei para desfazer a guerra. O medo de punição, mesmo o mais dramático como a pena de morte, não consegue evitar todos os crimes que historicamente têm *merecido* esta pena radical. Se todos os homens quisessem guerrear, eles guerrearão; as leis são insuficientes, embora essenciais e necessárias. Só o homem pode segurar o homem, só o homem pode derrubar as leis que o derrubam e derrubam muitos Outros na injustiça. Se o homem não ver a bondade da lei – a lei pressupõe a sua bondade –, não como aquilo que lhe mete medo, mas como aquilo que traz justiça, ele não aguentará a lei. Se a lei não bater com “o lado bom” que vai em cada Um, um dia ela será derrubada, um dia todo império cai, mesmo nas asas da democracia formal.

Se há vida *humana*, todos os teóricos modernos da guerra natural e os teóricos clássicos produziram abstrações. Nada aquém e nada além do *conatus*! Mais: produziram *hipóstases* de pensamento moldando a realidade histórica porque convencem as mentes, porque corroem ou destroem a bondade que habita os recursos imprevisíveis da subjetividade *humana*. Filosofia ideológica, pensamento interessado que começa onde não está o começo. É outra experiência do *humano* que está no começo ou desde o começo. Por isso, Lévinas afirma que o Bem vem antes do mal e não se equiparam. Nós o temos dito: é por esse *fato tão banal* que foi feito *lá* que não morremos no ventre e, antes disso, houve ventre para a mãe nos receber. Há bem mais sobre esta terra do que guerra, há bem mais e antes para se saber o que

é a guerra e não desejá-la. Será que a lei consegue evitar de fato que um pai e uma mãe não matem seu filho? A lei pode cobrar cuidados ao filho, mas haveria uma sentinela para vigiar cada família ou cada homem? E se a sentinela for um pai que não cuida do filho? Quem vigiaria o homem que veste a farda de sentinela? Redução em círculo vicioso ao *infinito*! Absurdos, confusões da Razão quando perde o seu sem-começo, *theorias* bem distantes da vida, *theorias* que preparam para a guerra racionalmente, *educam* para o hábito de se prevenir contra o Outro como se os Outros não tivessem sido a sua possibilidade de *hoje*, mesmo de querer a guerra. Esquecimento por *theoria*, por “sabedoria”!

Antes da guerra, o face a *faces*, há vinda e acolhimento, há qualquer coisa de inominável e indomável na alma inteira do homem que não morre mesmo na pior degeneração. Imprevisível, abafada, não potencializada, não aclamada, não provocada, não dilatada, não favorecida pelas instituições a se estender, atrapalhada pelos conteúdos que vêm habitar a interioridade da razão; bondade perdida, mas bondade imortal, despertando das cinzas na mulher má que salva da fome o assassino com seu último pedaço de pão (LÉVINAS, 2007)<sup>161</sup>, bondade fonte de toda crítica que diz *o que faz mal*, de todo o desacordo com o que fere, de toda rebeldia ao enquadramento, de toda generosidade revolucionária, de toda esperança, de todo escavamento e levantamento do possível e da utopia. Bondade capaz de desfazer ofensas no perdão, capaz de retomar a proximidade sem mágoa, capaz de nem se importar consigo. Bondade que consegue introduzir no tempo o que a lei – por ela mesma – não consegue, mesmo com todo o tempo do mundo. A guerra não é o começo, *a guerra é só uma possibilidade posterior à bondade de estar vivo, ter sido cuidado e ter chegado até aqui*. Eis que para opor ao mundo e à violência uma liberdade interior, é preciso ter recebido uma *educação* que nos tire do *feitiço do conatus* e dos *fetiches dos discursos*.

Para Lévinas, a crítica, a resistência e o julgamento do mundo como ele vai e dos discursos põem-se como “[...] o rechaço de deixar-se amansar ou domesticar por um tema” (LÉVINAS, 1999, p. 164-165). Sem confusão entre bobeira e moral, a certeza do “[...] pouco de crueldade que nossas mãos repudiaram” (LÉVINAS, 1999, p. 266). Na alma inteira e com tremor na consciência: o horror dos mortos, deste matar cotidiano com respeito ao Outro e da miséria de muitos é bem mais e bem antes que a preocupação com minha existência. Com efeito

A humanidade menos ébria e mais lúcida de nosso tempo [...] não tem em sua claridade outra sombra, não tem em seu repouso outra inquietude nem

---

<sup>161</sup> Ver páginas 128-129.

outra insônia do que as que lhe vêm da miséria dos demais, ali onde a insônia é tão somente a absoluta impossibilidade de inibir-se e distrair-se (LÉVINAS, 1999, p. 156).

Daí a resistência de um Eu para evitar que o ser, a totalidade, o Estado, a política, a ciência, a técnica, o *modus* do trabalho encontrem neles mesmos o seu centro de gravitação e sejam regulados – ou des-regulados – segundo o princípio do *tudo o que é possível é permitido*, e passem a regular a sociedade e, nela, as vidas por sua própria conta, na mais radical impessoalidade liberal, na mais completa falta de responsabilidade. Resistir, não se deixar domesticar, *barrar o processo de criação de impotências de reação, romper o trabalho educativo do cada um por Si* que esfacela as proximidades perigosas das causas *humanas* que ganham corpo. “É preciso que alguém exija prestação de contas” (LÉVINAS, 1991a, p. 41).

Já o dissemos com Lévinas e retomamos para aprofundar o julgamento: “A paz com o outro é, antes de tudo, assunto meu. A não-indiferença, isto é, a responsabilidade, o acercamento é a liberação do único responsável, de mim” (LÉVINAS, 1999, p. 213). Efetivamente, um homem, um existente, responde por seus atos livres; aquele que consente em ser *humano* responde *para além* dos seus atos livres. Ele é refém da humanidade e membro de uma sociedade de responsabilidade ilimitada (LÉVINAS, 1977). Ali já está posto e em andamento o Direito do Outro Homem, ali já está luzindo a face sorridente da paz! Responsabilidade ilimitada, gratuidade por Outrem, cuidado ao Outro sem promessas, a fundo perdido: eis o que não é possível ensinar ou pregar aos Outros; mas podemos despertar traumáticamente desde a vulnerabilidade do Rosto, podemos consentir em nós mesmos desde o sofrimento injusto dos Rostos, podemos perguntar a nós mesmos se Eu sou imprescindível e insubstituível para o devir da paz! Racionalidade da paz! Antiaristotelismo da moral do meio-termo na *moral como excesso de deveres pelo direito do outro homem*. Longe de ter uma alma de escravo porque

Ter uma alma de escravo é não poder ser chocado, não poder ser comandado [...] a alma não toma mais distância. O temor enche a alma [...] Que se possa criar uma alma de escravo não é somente a mais pungente experiência do homem moderno, mas talvez a refutação mesma da liberdade humana (LÉVINAS, 1994c, p. 36-37).

Abrir os caminhos da paz! Com efeito, “As instituições laicas só são possíveis por causa do valor em si da paz entre os homens” (LÉVINAS, 1994b, p. 159). Nisto, toda filosofia ocidental concorda e, de maneira fundamentada, ela está correta; nisto ela não mentiu. Efetivamente, sem paz não há sobrevivência humana e, então, eis o *moto* basilar dos teóricos da guerra original e o motivo pelo qual seus discursos vingam na sociedade. Mas, para todos eles e para o Ocidente em geral, a paz estaria ao fim, como algo que se põe à frente

dentro do devir das relações entre os homens. E ainda mais: há um problema de conteúdo, do conteúdo da paz. Com efeito, se toda a filosofia ocidental começa e avança sobre o pressuposto do valor inquestionável da solidão do *conatus* de cada Um, então, é dali, do esforço de cada Um por ser, que o conteúdo da paz é retirado. Poder viver em paz é poder preencher as exigências inerentes ao *conatus* de cada Um. É preciso repetir com Lévinas:

Uma paz que é possibilidade de um isolamento, de um “para si”, [...] um repouso. Com a boa consciência de uma concórdia com os outros, a possibilidade de esquecer esses outros desde a segurança da contemplação em si e para si [...] não ser molestado pelo outro. Seu existir em paz consiste, a “portas fechadas”, em não ser molestado. Alegria de ter bom assento, de estar bem instalado no ser [...]. Alegria autossuficiente: [...] os homens que existem cada um para si (LÉVINAS, 1990b, p. 4-5).

Individualismo na vivência da paz, paz mediada pela verdade comum, pelo conhecimento e pelo domínio sempre mais amplo do mundo, paz em que o Outro não entra e – ainda mais – há quem o controle por mim – o Estado e as leis.

Lévinas se pergunta se a exclusão da violência entre os indivíduos introduzidos numa totalidade equivale à paz e se a totalidade dá conta efetivamente de evitar a guerra. A resposta, já a conhecemos: não! Então Lévinas se pergunta, de novo, se a paz não seria a *maneira fraterna de uma proximidade de outrem*, não como a falha de uma coincidência com o Outro, mas como o acréscimo da socialidade sobre toda a solidão (LÉVINAS, 1995), como a minha saída de mim por Outrem e a retirada do Outro de sua solidão – especialmente em sua mortalidade – pelo fato de Eu ser por Ele. Neste caso, a paz não está no fim, não é dependente do *conhecimento* que se possa ter de Outrem, não é dependente de nenhum pacto *a posteriori*, feito *depois* do encontro com o Outro, não é dependente do mérito do Outro, nem das facilidades que o Outro cria para Eu aceder a Ele, não é dependente de uma possível reciprocidade nem de um possível retorno para mim, não é dependente de estágios culturais, nem de costumes, raças ou normas, não é dependente de condições econômicas, nem de permissões legais..., só depende de mim, é assunto meu! Neste caso, a paz é *já aí* desde o começo, *desde que me venha um Rosto*.

Com efeito, neste caso

[...] Eu diria que o ato, o primeiro ato intelectual é a paz. A paz, entendendo-se por isso minha solicitude para com uma outra pessoa. A paz precede minha maneira de pensar, ela precede o desejo de conhecer propriamente dito, ela precede a tematização objetiva. Há razão quando há paz, quando há relação pacífica de pessoa para pessoa (LÉVINAS, 2007, p. 96).

Se a paz devesse ser estabelecida, o pressuposto seria o de que começamos na solidão; isso não é verdade. De fato, o primeiro abalo, o primeiro batimento de um ser humano que chega ao mundo é uma busca de alteridade; o primeiro sofrimento da nudez, o primeiro suspiro da

vulnerabilidade e o primeiro grito na impotência de Si por Si são a *primeira prece*: é ali, na resposta *imediate à prece* que começa o espiritual, *o primeiro direito* do Outro e todo o seu desdobramento no tempo. Haveremos sempre de nos lembrar, não por exercício agudo da memória, mas porque *hoje* estamos vivos, dessa nossa primeira prece que um dia teve lugar ao vento e teve a resposta *em tempo*.

A paz como minha solicitude para com uma outra *pessoa* não se encaixa em nenhum tipo de discurso, não se enquadra em nenhum gênero literário, nem mesmo no estilo dramático; a paz é dirigir-se ao Outro, é um *dizer* que independe de palavras, de estruturas lógicas da linguagem e do conteúdo entendido das palavras. Neste sentido

Todos os discursos se dirigem ao outro, até o da ciência, que resume os diálogos esquecidos, mas que, no aparente monólogo de seu enunciado, já encontrou um rosto, já foi diálogo. O pensamento humano não busca sua coisificação na expressão: é, de entrada, atenção ao outro, resposta a seu rosto, transcendência ou socialidade. De entrada, o pensamento humano é uma chamada ao outro e uma preocupação pelo outro, diálogo e chamada de paz, sempre mais além da suficiência e no fulgor da evidência. Não somente é essencial dirigir-se ao outro; essa bondade é precisamente o que constitui a própria espiritualidade (LÉVINAS, 1990b, p. 10).

Paz de uma responsabilidade em face do Outro, antes e depois da Verdade: paz que não apenas não deixa morrer, *paz que faz o Outro viver*, mesmo que custe a mim todo; bondade que evita a violência e não a deixa vir, bondade que destrona a guerra por não entrar na guerra, bondade que impede que a responsabilidade seja traída, que é onde re-começa entre os homens a *primeira guerra*.

Paz que *continua* naquele Eu que um dia diz *realmente* – mesmo sem palavras – *para Si* mesmo: “*por mim a violência não continua!*” Esse dia será o Dia de Natal, marcado como o dia do *aniversário humano* desse Eu. Nesse *dia*, o Eu se retraiu e se retirou da lógica da violência. A paz se *alarga* no dia em que o Eu diz *realmente* – mesmo sem palavras – *para Si* mesmo: “*Eu vou cuidar dos Outros até onde for preciso!*” Esse dia será o Dia do Casamento, marcado como o dia do *seu casamento sem concupiscência com a humanidade*, no sentido que diz “*desta humanidade cuida Eu*”, como a partida para dentro do mundo real dos homens para trazê-lo à desmedida do *humano*. Paz como ruptura com a imanência do vivido: paz que é uma transcendência! Mas, no dia seguinte a esse dia, começará também o *juízo do Eu pela totalidade*: ele será julgado! Será julgado *por fazer alguma obra!*

Lévinas diz por ele mesmo esta curvatura da paz, num texto um tanto longo, mas no qual nos experienciamos proibidos de mexer uma só letra. Ei-lo:

Neste caso a paz não se viveria como exercício de uma liberdade sem travas, desde a tranqüilidade e o repouso, com as portas e janelas fechadas frente ao outro, cada qual – povos e indivíduos – em sua casa e em paz. Pelo

contrário, é o fim desta prioridade do “em casa”, da ambição última do europeu: dispor de “uma casa”. Fim do ideal da paz burguesa, da paz do bem-estar e da propriedade; paz insimesmada, paz das subjetividades reflexivas, que só existem através do pronome reflexivo, através do “si”. Nova paz do homem, paz do “para o outro”, paz que já não tem a imanência do vivido: paz que é uma transcendência. A ruptura desta prioridade da imanência que vivemos hoje. Nova política da paz onde esta se converte em uma busca de comunicação cultural e econômica em relação. Consideração pelas dificuldades e pelos problemas, a fome e a miséria do que esteja em frente, altruísmo que, superando a ética do individual, alentaria as relações entre as nações. Altruísmo e responsabilidade de um Estado em relação ao outro. Responsabilidade plasmada na distribuição das responsabilidades que comporta a justiça internacional, como a justiça das leis internas, porém que regula o direito original do outro homem, princípio de todo direito. Desde este ponto de vista, o princípio de todo direito estaria no direito original do outro homem. Esta prioridade do “para o outro”, em lugar da prioridade do “para si”, na relação transcendente interpessoal e internacional, quiçás seja contrária à própria estrutura da “escena realidade”, à ontologia [...] (LÉVINAS, 1990b, p. 8-9).

Possíveis caminhos da Paz, para além de toda justiça conseguida!

Resistir à totalidade, julgar a história efetiva e os discursos que a fundamentam e a orientam, ultrapassar a linha reta da justiça conseguida, engajar-se no *humano* de alma inteira, correr o risco de perder a carne e o sangue pelos Outros, defender o *direito dos Outros*, tecer suas relações com os Outros para além da imanência do próprio *conatus* e *garantir desde Si a paz com o Outro: testemunhar o humano!* Eis até onde chegamos com a peregrinação moral do Eu, como o *homem próprio*. Para Lévinas, contudo, o cuidado do *humano*, na justiça e para além dela, *ainda exige mais*, mais *elevação* do Eu, elevação como *ex-posição pública no julgamento*. O Eu que testemunha o *humano* não simplesmente *pode* vir a ser julgado, mas ele *deve querer ser julgado*, para tornar público o que a história torna invisível.

Com efeito, “A apologia demanda julgamento [...] para obter justiça” (LÉVINAS, 1971, p. 268). O Eu deve se colocar sob um julgamento da totalidade, pelas instituições que a regem, e receber a verdade sobre seu próprio testemunho. Certamente, como já vimos, no advento da justiça não há como a interioridade ocupar o lugar da universalidade, das instituições que medeiam – pelo saber, pelo cálculo, pela comparação em pé de igualdade – a contabilidade de todos no beneplácito da justiça. Certamente, a interioridade do Eu em sua responsabilidade e a justiça para todos não têm como se realizar fora das instituições sociais e políticas, fora de uma *existência institucional*, porque a justiça que a responsabilidade chama e exige se grava sobre a pedra das tábuas onde se inscrevem leis. Fora disso, a ilusão a-política. Neste sentido, cada Um deve ser confiado às instituições, que podem garantir a durabilidade da justiça e do Direito e, daí, dos existentes mesmos.



Mas também já vimos que é comum a tirania do universal e do impessoal, das instituições alienadas do seu fim e, como tal, estranhas à justiça mesma. Contra essa tirania levanta-se, em sua insônia moral, o homem moral e sua apologia, não como aquele que defende a Si mesmo, mas como aquele que se expõe ao julgamento institucional pelo testemunho de sua vida. Certamente a subjetividade – como moralidade – está em questão, mas para a subjetividade o que está em questão no *dito* de sua apologia é a *verdade* ou a *ausência dela* quanto à justiça pretendida e quanto à injustiça real. É *sobre a verdade* que ele pretende o julgamento, é para ela que ele espera um reconhecimento e – quiçás – um reordenamento institucional. Mas pretender o julgamento quanto à verdade do conteúdo de sua apologia, implica, para *aquela* que está em julgamento, oferecer o flanco para a violência e para a morte. Neste sentido, a apologia *daquela* que pleiteia uma justiça para além da justiça dentro do julgamento é ao mesmo tempo *a defesa de Si mesmo mediada pela defesa da verdade que ele defende*. Já para a instituição, flagrada incomodamente em sua incompletude, a prioridade do julgamento se refere à subjetividade daquele que conduz a apologia, subjetividade subsumida na individualidade.

O julgamento sempre é conduzido sobre aquilo que é *visível*. Ora, os acontecimentos históricos é que são o visível; neles há a pretensão de evidência. A apologia do Eu moral e seu julgamento da história se produzem contra a evidência da história. Ele quer trazer para julgamento, como a sua defesa, o *invisível* para que a história perca – nas instituições – o direito à última palavra, pois ela poderia simplesmente acomodar no universal a injustiça como sendo a justiça. Mas o que é o *invisível* que é preciso tornar manifesto? “O invisível é a ofensa que inevitavelmente resulta do julgamento da história visível, mesmo se a história se desenvolve racionalmente” (LÉVINAS, 1971, p. 272-273). É preciso, no julgamento, *traduzir* toda a apologia em argumentos visíveis e não se reduzir ao grito ou ao protesto. Daí, “O julgamento se conduz sobre mim na medida em que ele me intima a responder. A verdade se faz nesta resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade precisamente porque ela se endereça a uma responsabilidade infinita” (LÉVINAS, 1971, p. 273-274). *A verdade do invisível vem ao visível pela bondade reservada à subjetividade*, bondade capaz de *ver a ofensa* que a totalidade faz ao estrangeiro, à viúva e ao órfão, a todo *aquela* a quem a justiça não foi feita. É assim que o Eu moral se vê confirmado no julgamento objetivo e, ao mesmo tempo, não é mais reduzido a seu lugar de simples indivíduo numa totalidade.

Nem sempre o desfecho do julgamento se dá como escuta institucional da verdade trazida pela apologia *daquela* que manifesta a invisibilidade da injustiça. Mas, mesmo sem ganho imediato da “causa”, o julgamento não aliena mais a subjetividade, pois ele não

consegue fazê-la entrar e se dissolver na ordem de uma moralidade objetiva; a singularidade *daquele* que traz a injustiça a julgamento e é julgado por seu testemunho já não pode se reduzir a seu lugar na totalidade. O Eu moral vive na totalidade, mas entra nela e se retira dela desde aquém dela, a partir da terra da bondade que o põe sempre em responsabilidades mais largas, infinitas, para o que são requeridos todos os recursos de um Eu moral.

Para Eu ser *humano* – não somente a encarnação de uma Razão e de uma Liberdade – é preciso *justamente* que Eu seja capaz de ver e ouvir a ofensa do ofendido no Rosto, nos Rostos, que os defenda; que Eu entre neste *espaço perigoso* – institucional – onde a injustiça pode ser sacramentada e me submeta a julgamento. É assim que

O aprofundamento de minha responsabilidade no julgamento que se conduz sobre mim não pertence à ordem da universalização: para além da justiça das leis universais, o eu entra em julgamento pelo fato de ser bom. A bondade consiste em se pôr no ser de tal modo que Outrem aí conte mais que eu mesmo. A bondade comporta assim a possibilidade para o eu exposto à alienação de seus poderes pela morte, de não ser para a morte (LÉVINAS, 1971, p. 276-277).

A *Lógica do Cuidado* vai até *ali* e se renova, sempre pela afecção traumática dos Rostos, no *dom de invenção de novas formas de existência*. Para além disso, é preciso deixar simplesmente para o ainda-não e A-Deus!

## CONCLUSÕES *PRIMEIRAS*

### Primeira Meditação Ética

É *dureza* viver num mundo violento, estruturado sobre uma lógica geral de violência, lógica racionalmente disfarçada cuja violência provocada não precisa de provas; ela submete milhões à provação da privação do que é elementar, do que é Essencial, Necessário e Suficiente para viver. Como se – isto mesmo – como se não houvesse outro jeito ou como se só fosse esse o jeito que temos. Situação de guerra disfarçada sob o peso das legalidades nacionais e internacionais, das instituições, da quebra de braço entre as nações, submissão da política à economia, economia transnacional que arranca até mesmo o ventre das nações dominadas pela força invisível e voraz do mercado, que provoca novos holocaustos tidos como *absolutamente necessários* para o *equilíbrio mundial*. Efetivamente, não há como esconder ou tornar invisíveis de vez “[...] as violências e a loucura que se jogam sob nossos olhos” (LÉVINAS, 1976a, p. 292) e não há como escamotear a “[...] imensa maquinaria onde giram coisas e seres” (LÉVINAS, 1976a, p. 323), o turbilhão tecnológico que destrói ineditamente todo ponto fixo, joga – sem remorso algum e sem medo – toda grandeza conseguida na obsolescência programada e liquefaz a interioridade das *peessoas* jogadas na centrífuga do consumo.

Sociedade *liberal* que põs a própria liberdade individual como a deusa suprema e que – por conta das lógicas violentas cultivadas – mata e morre por suas próprias mãos. Que isso seja o convés do navio pós-moderno, ou modernamente tardio, ou modernamente líquido, não deveria importar tanto; talvez seja mais importante o fato da impossibilidade de evitar que subam os aromas putrefatos procedentes dos porões do mesmo navio. Ocupar-se com os nomes pode até ter um alto significado do ponto de vista cognoscitivo – sobretudo em se tratando do Ocidente e de sua Razão –, mas, com Lévinas, parece-nos que “Seria urgente defender o homem” (LÉVINAS, 1976a, p. 323), fazer sair do invisível da história contada as multidões que apodrecem à margem ou nos porões do imensurável progresso. Nós já o dissemos com Lévinas e repetimos: “Os homens que vêm não podem desviar seu olhar do sangue inocente que elas [as águas] diluem” (LÉVINAS, 1976a, p. 301).

Não há como esconder-se atrás da cortina da falsa inocência, ou achar que foram os outros Eus que mataram até ontem e assassinam hoje, ou – no máximo – admitir uma semi-culpabilidade (LÉVINAS, 1982c), ou ainda refugiar-se ideologicamente no pessimismo do *não tem mais jeito*. Essas alternativas significam – em grau menor ou maior – continuar a lavar as mãos no sangue e encobrir o seu próprio cemitério clandestino. Efetivamente a ideia de progresso não é nada segura (LÉVINAS, 1995) porque, se já podemos visitar outros planetas, também podemos construir muralhas muito maiores que foi a da China entre Eu e os Outros ou então fechar de tal modo as nossas portas para que, efetivamente e de vez, nenhum Outro entre. Eliminar a proximidade pela distância, eis uma das conquistas do progresso, e eis três pequenos exemplos: fazer morrer em câmaras de gases químicos sem precisar ver o sangue, sem precisar vertê-lo e sem precisar estar por perto; lançar mísseis mortíferos, porque certos, controlados a longa distância, para nem precisar ver os destroços dos Rostos em seus corpos; esvaziar as ágoras das comunidades históricas (LÉVINAS, 1999) – esses magníficos espaços de presenças, de diálogo e de construção do *comum* – sem precisar da proximidade de exércitos e de armas visíveis. História do progresso e o *progresso* da História, um pelo outro..., ambos imputáveis unicamente a nós: imputável aos que tomam a dianteira na execução sumária das vidas, imputável a todo aquele que usa a *capa* da indiferença *por dentro*. De algum modo – e já o dissemos –, “O mundo permanece confortável para os fortes” (LÉVINAS, 1976a, p. 209).

Com efeito, retomemos com Lévinas:

O que é um indivíduo senão um usurpador? O que significa o acontecimento da consciência – e mesmo a primeira faísca do espírito – senão a descoberta dos cadáveres nos meus lados e meu temor de existir assassinando? Atenção aos outros e, por conseguinte, possibilidade de me contar entre eles, de me julgar – a consciência é a justiça. Ser sem ser assassino. Pode-se arrancar-se a esta responsabilidade, renegar o lugar em que ela me incumbe, reprocurar a salvação de anacoreta. Pode-se escolher a utopia. Mas pode-se, ao contrário, não fugir, em nome do espírito, das condições onde sua obra pôs seu sentido, permanecer aqui. E isto quer dizer escolher a ação ética (LÉVINAS, 1976a, p. 145).

Ser sem ser assassino: terrível julgamento! Não fugir: terrível pegada no existente! Onde sua obra pôs seu sentido: terrível ambiguidade! Escolher a ação ética: terrível mal-estar para além daquele da “civilização”, porque desde aquém do egoísmo por Si mesmo impotente! Bondade!

Sim, a bondade! Não é a guerra que está no começo; antes estão os altares (LÉVINAS, 1994a, p. 234). Mesmo que a filosofia ocidental que nos é hegemonicamente transmitida tenha, desde a sua infância, uma alergia e até mesmo um horror pelo Outro e põe no centro de

gravidade do Pensamento o império do Eu – como Ulysses que volta para casa sozinho –, não é uma filosofia que vai até o começo, porque a luta entre indivíduos não é o começo, como a guerra não estava entre a mãe Penélope, Telêmacos – o filho – e o pai Ulysses *antes* deste partir para a guerra contra Tróia. Antes houve Rostos, antes de Eros houve Rostos; e se houve Eros entre Ulysses e Penélope é porque a guerra não foi o começo. Sim, “A bondade consiste em se pôr no ser de tal modo que Outrem aí conte mais que eu mesmo” (LÉVINAS, 1971, p. 276-277). A filosofia ocidental não olhou nem mesmo o começo daqueles que Homero cristalizou como ideal de homem e de mulher do Ocidente mesmo; filosofia paradoxal: *filosofia do fundamento pelo meio!*

Com toda a empiria sobrando no mundo,

O violento não sai de si. Ele toma, ele possui. A posse nega a existência independente. Ter é recusar o ser. A violência é soberania, mas solidão. Sofrer a violência no entusiasmo, no êxtase e no delírio é ser *possuído*. [...] O conhecimento [...] não nos faz sair de nós (LÉVINAS, 1976a, p. 22-23).

Mas, *jamais* – para trás e para a frente – isto não é o único nem o mais forte que existe no mundo. Com efeito e para todos os efeitos e em qualquer tempo, “[...] surgida dos recursos infinitos do Eu singular, a bondade, ao responder sem razões e sem reservas ao apelo do rosto, sabe *encontrar sendas* para ir a este rosto que sofre” (LÉVINAS, 1991a, p. 242, grifo nosso). Encontrar sendas para ir a este rosto que sofre: eis a medula do sentido, a medula do *humano* e a medula de toda a obra de Lévinas. Para encontrar estas sendas, tudo começa na linguagem primeira, na *significância* primeira, na *revelação primeira* de um Rosto, de qualquer Rosto, em face de mim. Ali a possibilidade inaudita de todo o *humano* que atravessa o mundo e, mesmo no mais completo regime de dominação, ali ela permanece imorredoura. O Rosto – em sua nudez como sua exposição à morte, em sua resistência aos meus poderes, em seu comandamento a responder – ele é quem pode traumatizar um Eu, despertá-lo para o *humano* e suscitar as sendas por onde o cuidado *para-o-Outro* pode vir. O sofrimento do Outro e a minha bondade: remédio que pré-existe aos males! Nascimento da moralidade, senda da moralidade, percurso possível de tudo o que já houve de santidade no mundo; *desde ali!*

Não é por acaso, não é sem base histórica que Lévinas afirma que o livro que mais o impressionou – afora o Livro dos Livros, obviamente – foi o de Vassili Grossman, *Vida e Destino* (LÉVINAS, 2007, p. 128-129). Com efeito, assim como Lévinas experienciou ou teve acesso aos múltiplos gumes mortais do nazismo, Vassili experienciou na ex-União Soviética a rudeza do imperialismo stalinista. A tessitura da pro-vocação desta obra é simplesmente que sempre é *ainda possível* sair do sistema, mesmo que a recuões, nada, absolutamente nada nem ninguém pode ou consegue impedir que um Eu cuide de um Outro,

por maior ou intenso que seja o meu próprio sofrimento. Mesmo que ali o espaço político tenha se tornado “[...] um ciclo infernal de violências e de desrazão” (LÉVINAS, 1976a, p. 135), ainda é possível *desprezar toda coisa e amar todo homem*, ainda é possível a mobilização total de Si. Se os Outros me concernem *de golpe*, apenas na ocasião em que os sofrimentos da tortura conseguirem arrancar minha alma inteira alguém poderá dizer que me possuiu. Mas, então, terá apenas um cadáver vivo (LÉVINAS, 1971)!

Mesmo sem ter lido Vassili à época em que escrevera *Totalidade e Infinito*, Lévinas já ancorava todo o seu discurso na bondade. A meditação de *Vida e Destino* veio confirmar e agudizar o próprio caminho lévinasiano; são simplesmente muitas as vezes em que esta obra de Vassili é citada porque nela sobram *lições de bondade*. Com efeito, através de uma multiplicidade de cenas narradas, há ali alguns *ensinamentos* – não na base da argumentação aristotélica – que são decisivos. Em primeiro lugar, ali é possível reconhecer um Rosto mesmo que não seja na face: ele está ali onde está o sofrimento de Outrem e sua exposição sem defesa, ali onde a vulnerabilidade grita mesmo em silêncio. Em segundo lugar, ali é possível reconhecer a emergência ou a irrupção totalmente imprevisível da bondade mesmo numa pessoa que é reconhecidamente malvada; em atos absolutamente insólitos a bondade pode vir do *lado que menos se espera*. Em terceiro lugar,

O fim do socialismo, no horror do stalinismo, é a maior crise espiritual da Europa moderna. O marxismo representava uma certa generosidade, qualquer que fosse a maneira como se compreende a doutrina materialista, que é sua base. Há no marxismo o reconhecimento de outrem, há decerto a idéia de que outrem deve ele mesmo lutar por este reconhecimento, que outrem deve tornar-se egoísta [...]. Mas a nobre esperança consiste em *tudo reparar*, em instaurar, para além dos acasos de uma caridade individual, um regime sem mal. E o regime de caridade torna-se stalinismo e horror hitleriano (LÉVINAS, 2007, p. 128).

Vassili mostra que, mesmo num regime em que as promessas *humanas* eram enormes – ele mesmo participou do entusiasmo inicial –, a bondade fica e é bom que fique de fora do enquadramento em sistema; a mudança de regime ou de modo de produção – por si sós – não bastam para a solução do drama humano: simplesmente *não há sistema de salvação*. A única coisa que resta numa tirania das mais completas – e aí está para Lévinas a maior positividade desta formidável obra – é a bondade que vai de um ser humano a um ser humano, abrindo o fundo e a abóbada da totalidade. Bondade sem testemunhas, bondade que escapa a toda ideologia, bondade gratuita e eterna, tão frágil diante do mal, bondade louca como o que há de mais *humano* no homem e o que define o Eu apesar de sua impotência. Desde aquém e para além da podridão e da amplitude do mal realizado em nome do bem, levanta-se um gesto de bondade de Um *para-o-Outro* que provoca um tremor ético no ser e faz tremer a *ordem* do

sistema. Um homem, um Eu responde pelos Outros, um homem responde pelo universo e eis que “A vinda do humano à ética passa por este sofrimento ético, tremor que traz todo rosto, mesmo num mundo ordenado. Esta santidade do humano não se pode dizer a partir de nenhuma categoria” (LÉVINAS, 1995, p. 118), como se o bem devesse ser amado sem promessas.

Tudo isto e apesar de tudo – apesar também do desespero que por vezes atinge o homem que faz a bondade voltar à vida – leva Lévinas a consentir que de fato é preciso uma *Ética sem sistema ético* (LÉVINAS, 2007). Mas Lévinas – que também viu o extermínio de seu povo e também a degradação humana a que seu povo se submeteu e à qual muitos até consentiram – discorda de Vassili num ponto também decisivo. Trata-se do pessimismo constante desse livro a respeito da possibilidade de salvar o homem. Certamente que a bondade restrita ao face a face “[...] não poderia garantir o estabelecimento de um mundo” (LÉVINAS, 1988, p. 101). Mas, pensa tão firmemente Lévinas, “[...] se ainda hoje o humano não foi morto no homem, então nunca o mal o vencerá” (LÉVINAS, 1988, p. 105) e, daí, muito mais: “[...] é verdade que desde que esta bondade se organize ela se estende” (LÉVINAS, 1995, p. 118). Desde então, a bondade se revela e se distende na justiça, e a justiça implica necessariamente o espaço político, e o espaço político implica leis e instituições, e a consecução de leis a cada vez mais justas implica a participação dos homens como cidadãos e de cada cidadão como Eu moral, e as conquistas da cidadania implicam o julgamento das próprias conquistas e do invisível – a ofensa do ofendido, a injustiça ainda real – que a história conduzida pelas instituições soterra ou esconde.

A justiça entra nas instituições unicamente pela bondade de cada *exist-ente* e ela se mantém e se estende pela ampliação e amadurecimento das leis. *Ampliação*: o trabalho duro e continuado de cada vez mais fazer a justiça acontecer para mais existentes em suas precisões Universais, porque Essenciais e Necessárias em *cada* existente; *amadurecimento*: cada vez mais a exclusão fica de fora das leis e a inclusão fica por dentro segundo a Suficiência para todos, por dentro ou *no* nível da cidadania. O cuidado de cada Um por todos comanda o nível da cidadania; cidadania temporalmente e universalmente vivida conforme as exigências da Urgência e do efetivamente Possível. Eis a necessidade de lucidez extrema, necessidade de conhecimento de causa, necessidade de filosofia do Outro homem, necessidade de apologia e de eloquência, necessidade de engajamento; numa palavra, necessidade de *uma obra*.

Sim, necessidade de *uma obra*! “A obra [...] é o ser-para-além-da-minha-morte” (LÉVINAS, 1994a, p. 191), como *diacronia do meu tempo*. Com efeito, todo *aquele* que foi traumatizado pela nudez do Outro em seu sofrimento *experencia* o latejamento da bondade

em Si mesmo e a solicitação de fazer *uma obra* que se põe como *o meu dever*, desde aquém e para além de qualquer máxima universal ou regra moral vinda em discursos do exterior. Ocupar o espaço político, inserir-se nas instituições, propor leis, suscitar colaboração e cooperação, *mexer na educação...*; engajar-se sem sossego torna-se o prato dos dias e da insônia meditante das noites. Trabalhar para a humanidade, para além de mim, para além das retaliações e dos isolamentos que podem ser sofridos dentro e fora das instituições. Alavancar projetos, pro-vocar a não-indiferença, usar de apologia e de eloquência – antes, durante e depois de cada testemunho de cuidado humano – como testemunhos do *humano em acontecimento*. Fazer uma obra, deixar uma obra mesmo quando a violência é abundante, “[...] o malefício reina e o sangue corre” (LÉVINAS, 1988, p. 11). Eis que não há *tempo ideal* nem uma situação de *condições mínimas* para começar *uma obra*; a chance é todo *este instante!*

Fazer uma obra *para-os-Outros* implica certamente renunciar a ver grande parte do triunfo e do alcance da própria obra, é visar o mundo também na minha ausência nele, *depois de mim*. A obra *para-os-Outros* é um ofício do meu tempo sem garantias para além dele e, como tal, só pode ser um ofício gratuito, sem recompensa mundana, porque já não poderei fruir da reciprocidade. A obra *para-os-Outros* é, certamente, *um ofício a fundo perdido* e o único jeito de *Eu não-ser-para-a-morte!* A obra *para-o-Outros* é um ofício bem simples, simples como o “[...] sentimento do qual se fala aos filhos, mas que pode ter nomes menos inocentes, tais como misericórdia, ou caridade, ou amor” (LÉVINAS, 1988, p. 154-155). Certamente *a obra* – enquanto estou no mundo – carrega e exige justiça, justiça também para mim. Certamente – já o dissemos – que é preciso todo o rodeio da justiça para que *Eu* possa me ocupar de mim e, como cidadão, *devo ter o meu quinhão e meu naco de pão*. Mas, ainda assim, o fio da navalha entre *o cuidado para-o-Outro* e *a preocupação por mim* corta a fatia de pão maior *para-o-Outro*. E se o pão for de tamanho *indivisível*, que só dá para preencher o buraco da fome do Outro, a *obra* consiste em que *o Outro coma!* A ética num *Eu* vai até aqui: “[...] arrancar o pão da boca para o outro, até lhe fazer dom da própria pele” (LÉVINAS, 1999, p. 176)<sup>162</sup>! Aí, não é quando a educação *humana* vai sendo cumprida em comprimento, altura e fundura no *Eu*?

---

<sup>162</sup> Ver também: LÉVINAS, 1994a, p. 192.



## Segunda Meditação Ética

Para ouvir Lévinas e entender as múltiplas inversões operadas por ele na filosofia é preciso simplesmente mudar de registro hermenêutico. No mais das vezes, as críticas endereçadas à sua obra são discursos “sobre”, discursos em que os motivos para procurar a Verdade não são ditos, numa tentativa de não apenas equiparar, mas de dissolver o Bem na Verdade e, com isso, os *usos* da verdade ficam de fora do julgamento e tudo se torna permitido. É preciso pôr-se em questão como momento necessário para entrar na Procura do *humano*; é preciso também evitar os estereótipos do sermão em moralismo e da pregação intimista; é preciso entrar no anterior e encontrar o lugar da Verdade a partir do anárquico, no que segura a vida mesmo quando *ainda* não se domina a Verdade ou não se chegou a ela. Na saúde ou na doença, a ciência e todos os outros *conhecimentos* vão só até certo ponto; depois é o anárquico que pode cuidar até morrer.

As meditações éticas de Lévinas são transpassadas pelo fio do Sentido: *o Um-para-o-Outro* ou *o Outro dentro do Um*. Certamente que há na natureza uma dor debaixo da terra onde as raízes vivem: empecilhos a vencer ou contornar, vida a buscar e... continuar. Certamente que na sociedade há outra dor: debaixo da nossa cumplicidade sob a nossa falsa inocência, há o invisível da violência, da injustiça feita aos próximos cujos sofrimentos provocados não queremos ouvir e nem ver a des-figuração dos Rostos. Por que se importar com os Outros? Por nada! Por que se importar com os Outros? Por eles mesmos, *absolutos*, e nada mais! Cuidar do que a natureza nos Outro pede, cuidar dos Outros para que eles vivam, deixar a preocupação por Si para *depois* e *se der...* é transcendência. Fazer o pensamento inclinar-se na direção dos Outros, abrir a Razão para encontrar a sua razão-de-ser, investir a liberdade pelo banho interno da responsabilidade pelo Outro, abrir a Verdade para que o traumatismo do Sentido a oriente, estender a mão para levantar um Rosto, um só Rosto que seja... é beber das águas do *Infinito*. Pôr o excesso de ócio filosófico em déficit, pôr o déficit de cuidado ao Outro em excesso, até a substituição,... é viver a transcendência. Dosar o excesso de cuidado a Um para tirar muitos Outros do déficit... é ultrapassar o realismo e o idealismo pela transcendência da justiça. Antes do princípio era a Bondade: eis a terra molhada *pela* e ao mesmo tempo a abóbada infinitamente aberta *da* transcendência!

*Pensar* o homem não é o primeiro. *Acolher* qualquer um Outro é primeiro, mesmo que o pensamento tenha dificuldade de aceitar e mesmo que *já* entenda. Pensamento encarnado é pensamento inspirado; pensamento inspirado é pensamento sob afecção; pensamento afectado

é pensamento sob inquietude; pensamento inquieto é pensamento na carne e no sangue da alma inteira sob um remordimento interminável do temor pela vida do Outro. Liberdade encarnada é liberdade inspirada por uma eleição que a antecede; liberdade inspirada é desde antes dela uma assignação incontornável a responder; liberdade assignada acolhe qualquer um Rosto de carne e sangue em alma inteira para que os Outros não morram por meu poder de matá-los, por conta da proximidade em déficit (possessão) ou da distância em excesso (indiferença). Verdade agitada pelo Bem, Bem querendo a justiça da Verdade; volta para a anarquia do anterior da ideologia, subida para além daquilo de que a realidade tem sido feita: Filosofia de alma inteira, na carne e no sangue: ocupação com a justiça ao Outro, transcendência!

Viver com os Outros no mundo, tecer relações múltiplas com os Outros e com o mundo, construir uma história com os Outros no mundo: tudo isso é real, mas não é o primeiro. Sem o *para-o-Outro* não haveria nem os Outros, nem a história, nem relação com o mundo, nem nós mesmos. Obviamente precisamos do mundo, nele fazemos nossa morada, ainda que só por um tempo; e ao término dos dias não o levaremos junto. Mas o que fazemos com ele ficará nele para além dos nossos dias: as marcas da depredação serão as suas feridas e as suas cicatrizes para além da partida de cada Um. Obviamente precisamos dos Outros, nós chegamos aqui *no meio deles*. Alguns deles irão embora antes de nós e Outros ficarão mesmo que cada Um que vai não saiba quem ficou. Mas, o que fazemos com Eles ficará neles para além dos nossos dias: as marcas da violência cometida contra Eles serão as suas feridas e as suas cicatrizes para além da partida de cada Um. Finitude humana como in-condição de cada homem, de cada existente. Dificuldade ímpar e única: ímpar porque não há igual, única porque é cada Um que a vive. A única e ímpar possibilidade que temos de viver sem depredar o mundo e sem violentar os Outros está no *para-o-Outro*, que é, em última instância, aos trancos e barrancos, na anarquia temporal do seu acontecer – mesmo sem ter sido hegemônico ou a tônica da história – o que nos trouxe até aqui. Transcendência!

Tentar viver tomando dos Outros que, de algum modo, criaram a tessitura do berço que me acolheu e da roupa que me esquentou é simplesmente trair a minha própria condição de homem hoje, é simplesmente não levar a sério a verdade do próprio acontecimento de Si, é a maior mentira que se pode viver, mas que se pode mascarar por uma infinidade de discursos e de ações. Pode-se fundamentar começando depois do começo: eis a filosofia ocidental! *Deixar morrer* não é o que esteve no começo de cada Um; lutar solitariamente, autonomamente e com autossuficiência não foi também nossa posição: isto é Verdade! Acolhimento essencial, necessário e num grau pelo menos mínimo de suficiência – suficiente

pelo menos para conseguir ficar vivo – foi o que esteve por lá, *para mim*, vindo de *fora* de mim. Isto é Verdade! Foi o Bem que me fizeram – e isto obviamente ultrapassa indiretamente o círculo familiar – que possibilitou, no tempo, que Eu viesse a usar a magnífica liberdade, a incrível razão, minha temerária força... Eu! Isto é Verdade! Eis “[...] o caráter inultrapassável da relação do face a face” (LÉVINAS, 1971, p. 244), que é sempre novo em cada encontro de um Rosto, que é onde o *humano* começa, de veras e sempre! Eis porque “Toda essa reflexão é uma tentativa de pensar as estruturas últimas do humano” (LÉVINAS, 2007, p. 92). Mas – retomando a primeira meditação – é preciso ratificar: “[...] *tudo se mostra para a justiça*” (LÉVINAS, 1999, p. 242, grifo nosso)! Verdade educativa do Eu *no Bem* como acontecimento em duração feito a vida do Eu: percurso desde o face a face interminável à interminável tarefa da justiça, onde se *extra-verte* o percurso *educativo* de um Eu!

### Terceira Meditação Ética

A procura do fio do sentido. O sentido do *humano* abrindo o Sujeito ao devir da Justiça. O percurso do homem na *moralidade* ou o *percurso* da moralidade no Eu mesmo, como o *humano* nele, *ele* como *humano*! Descida arqueológica às *condições* e às *incodições* humanas. Revelação da situação primeira onde todo *humano pode* nascer. Desde os Rostos *em face* toda a *significância* revelando seu nascedouro. Epifania de um Rosto a um Eu... e eis toda a *possibilidade* da aventura do *humano* no mundo! Toda a moralidade começa ali, aquela que dura e se *eleva* até a santidade, aquela que para no meio do caminho, aquela que nem cumpre o percurso de *deposição de um Eu*, aquela, todas aquelas onde cada Um de nós está com a vida que julga ser sua, mesmo aquela que se inverte radicalmente – no assassinato! Caminho tortuoso do pouco de *humanidade* que adorna a terra, do pouco de ternura e misericórdia que ouvimos ou experienciamos, do *Um-para-o-Outro* – a bondade – que não morre. Caminho tortuoso do pouco de *justiça* que temos, justiça que é sempre a bondade que a chama para o *conatus* de cada Um e para além dele. *A justiça é uma coisa boa!* Ela deve à bondade, ela sempre estará em débito com a bondade, ela nunca será tão boa quanto a bondade que a chama! O *fio* do sentido, o sentido do *humano* chamando o Eu para uma justiça melhor – *mais boa!* A justiça é uma coisa boa, porque bom mesmo – o *humano* no mundo – é *fazer viver*. E a justiça – sempre em elevação na sua bondade – pode *bem fazer viver!*

Viver! Viver implica inexoravelmente *comer* – não *somente* comer, mas inexoravelmente comer, como *necessidade primeira*. Por isso tanta eloquência e tanta apologia de Lévinas – e nossa também – acerca da moral dos alimentos terrestres. É que um longo jejum imposto ao estômago de um *exist-ente* provoca o definhamento na carne e no sangue e a atrofia da alma inteira. A vida nos antecede, ela é transcendência; nutrir os homens é, desde então, uma atividade espiritual, a *primeira moral*. Eis porque a *primeira justiça* é a justiça da comida! Truísmo de primeira grandeza: impossível viver sem comer. A primeira condenação do homem à morte, a primeira *pena de morte* – em qualquer idade – é condená-lo a não ter comida! O olhar lacrimajante sobre a Terra e o ouvido dolorido tocado pelo grito da fome detectam em tremor ético: muitos, muitos mesmo, sobre *esta* Terra são os condenados *oficialmente* à pena de morte da fome! E porque vivemos sob leis e instituições a quem delegamos a responsabilidade pela justiça, *aquele* que tem – *justamente* – o que comer diz em palavra muda e contundente: “A gente tira o corpo fora!” (LÉVINAS, 2007, p. 95). E aí o julgamento lévinasiano: “Quando se começa a dizer que alguém pode me substituir, começa a imoralidade” (LÉVINAS, 1998b, p. 135).

De verdade e *contra o Bem*, uma longa e uma imensa indiferença pela fome das maiorias! Cumplicidade! Cumplicidade *amorfa* – porque abafada e desfocalizada – das instituições, dos meios de comunicação de massa, dos poderes públicos constituídos, dos organismos internacionais, mas – principalmente – de cada homem como um Eu que faz questão de só pensar em Si e, no final de sua colheita diária, treme de medo da *outra violência*, aquela que ameaça o seu ter e – por causa dele – o seu ser. Certamente que as pessoas que dirigem todas as instituições encarregadas de reger a justiça e todas as pessoas de todas as instituições encarregadas de *educar para a justiça* devem ser as primeiras a serem listadas para o julgamento *humano* quanto aos rumos que imprimem a essas mesmas instituições. Mas é certo e líquido que se elas não providenciam a vinda do *humano pelas instituições* que elas comandam, há um *consentimento* generalizado, difuso e confuso com a injustiça e, então, a *qualidade do julgamento* deve ser a mesma. E quem pode julgar? Nós já o dissemos com Lévinas: *aquele* que está na procura do *humano*, através de sua *obra deverasmente humana*. Atrapalhar as instituições em sua injustiça é simplesmente elementar. Talvez aqui Gandhi – e certamente muitos Outros – possa ensinar, desde a não-violência, a *obra* da justiça!

Certamente que a ética como Lévinas a descreve e a diz não se dirige apenas aos ricos ou apenas àqueles que possuem o Essencial, o Necessário e o Suficiente para viver. Com efeito, o chamamento da bondade não é nem um privilégio nem uma imposição que se

endereça apenas aos possuidores. Na verdade, “[...] todo mundo é rico em relação a alguém” (LÉVINAS, 1982c, p. 56), o usurpador pode estar instalado dentro de cada Um dos mais pobres da Terra e o chamamento da bondade vai *até lá*. Mesmo *o pouco* que Um tem deve ser julgado, se não é a troca da agonia de alguém que “isto é meu”. Mas, se as multidões de famintos, de sem teto, de sem veste, de sem lugar... do planeta estão *aquém* do Essencial, Necessário e Suficiente; se o que é científica e tecnicamente produzido pelos homens, pelas nações, pelas sociedades está acima do que seria preciso para atender a estas necessidades primeiras de todos; então o déficit para as majorias e o excesso para as minorias devem ser julgados, um pelo outro, com toda a certeza moral: ali está a injustiça instalada, ali está a imoralidade justificada. E eis que, para além da vingança ou do perdão, impõe-se – na urgência e na rapidez com que um ser humano, existente, pode morrer – uma justiça de resgate (LÉVINAS, 1991a).

De alguma maneira, “É preciso que uma coletividade siga os indivíduos que tomam a iniciativa da renúncia a seus direitos para que os famintos possam comer” (LÉVINAS, 1977, p. 77). E isso não basta! “Fazer leis, criar instituições racionais que lhe evitem as provações da abdicção, eis a chance única do homem” (LÉVINAS, 1976a, p. 212). E talvez não baste! “A salvação da universalidade humana exige talvez de novo vias que não conduzem às grandes metrópoles. As línguas estão de novo embaralhadas. A grande confusão das línguas é a grande inversão dos conceitos” (LÉVINAS, 1976a, p. 401). Êxodo urbano – eminentemente necessário – talvez ainda não baste! “Preocupar-se com uma civilização comum é preconizar, para além da generosidade dos corações, um terreno objetivo de coexistência e de colaboração” (LÉVINAS, 1976a, p. 245). Certamente isso é preciso – num mundo globalizado – e talvez seja ainda só o começo do nunca bastante!

Efetivamente nossos problemas são muitos e muitos deles extrapolam o raio de ação de *um* Eu moral. Lévinas mesmo afirma:

Não tenho nenhuma ilusão, a maior parte do tempo isto se passa assim e ameaça retornar. [...] Não tenho qualquer ilusão sobre isto e não tenho filosofia otimista sobre o fim da história. [...] Mas o humano consiste em agir, sem deixar-se guiar por estas possibilidades ameaçadoras. É o despertar para o humano (LÉVINAS, 1991a, p. 124-125).

Despertar para o *humano*, para *aquilo que é preciso querer* para além de Si; descobrir e ter certeza a respeito *do que é preciso querer*. Um pensamento que pensa mais do que pensa, é capaz de “[...] procurar as condições de sua possibilidade” (LÉVINAS, 1976a, p. 343). É que um longo desvio educativo – do que é Essencial, Necessário e Suficiente para fazer viver – provoca a falsificação da consciência. E tudo o que na História houve de *outro* que não a

violência não veio por causa de lógicas imanentes da História, mas por causa do Sentido, do sentido do *humano*, o único capaz de suspender a História acima dela mesma.

Certamente que é urgente pensar, certamente que é preciso perguntar o que deve moralmente ser buscado e feito para além de nossas existências privadas. No dia em que o Eu tiver em Si, como seu ponto de partida, algo similar ao que disse Dostoievski – citado tantas vezes por Lévinas – “cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e Eu mais que os outros” (LÉVINAS, 2007, p. 117), *ali o mundo muda e o humano se estende!* Muda porque ali vão ser abertas sendas do *humano*, ali o dom de invenção de maneiras mais *humanas* de existência encontra sua terra natal, que é do tamanho do universo. Um Eu afetado pela dor do Outro descobrirá, com a carne e o sangue da alma inteira *o que, como e quando introduzir uma obra*. Então a violência diminui e diminui! Para Lévinas, já não podemos contar muito nem mesmo com as religiões, porque “[...] as religiões perderam seu brilho e fazem parte da ordem do privado como as preferências estéticas e os gostos culinários” (LÉVINAS, 1976a, p. 155). Quanto à filosofia, desde aquém do que ela foi, e de acordo com o lugar que Lévinas lhe conferiu, “A filosofia [...] permanece sendo a servidora do Dizer que significa a diferença do um e do outro enquanto um *para* o outro, como não-indiferença *para* com o outro; a filosofia: sabedoria do amor a serviço do amor” (LÉVINAS, 1999, p. 242).

Eis alguns dos *modus existendi* pelos quais um *Eu moral* é aquele que não depende da orientação inconsciente do superego e nem de um pai até a velhice; ele julga a Si mesmo desde aquém do seu querer e de sua própria *história* e ele julga a História para além dela mesma. “Abertura do humano na barbárie do ser, mesmo que filosofia alguma da história nos assegure contra o retorno da barbárie” (LÉVINAS, 1991a, p. 194). Por isso, Lévinas alerta que não deseja desencorajar as pessoas que leem e meditam sua obra, embora ele mesmo afirma que não se contenta com pouco; ele diz que o que as pessoas precisam “[...] é muito mais do que eu posso fazer por elas” (LÉVINAS, 2007, p. 131). Lévinas (1976a, p. 353) convoca: “Nada é certo, mas uma chance se oferece. Tentemos a chance! Demos crédito! A assinatura não é má!”. Cuidar do *humano* na humanidade: esta é a *assinatura* do justo no espaço e no tempo! Eis que para *assinar*, isto é, “Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior, é preciso ter recebido uma educação” (LÉVINAS, 1971, p. 270).

**GILMAR FRANCISCO BONAMIGO**

**O PERCURSO DA EDUCAÇÃO EM EMMANUEL LÉVINAS**

*A Moralidade em Movimento e Vida*

**v. 2**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Educação, na Linha de Pesquisa “Diversidade e Práticas Educacionais Inclusivas”.

Orientador: Prof. Dr. Hiran Pinel

Vitória – ES  
2013

## SUMÁRIO

### VOLUME II

#### PARTE III – NO PERCURSO DA EDUCAÇÃO: HERMENÊUTICA E TELEOLOGIA

9. DESDE O <i>TRAÇO</i> DO HUMANISMO .....	301
9.1. Desde a <i>Abertura</i> .....	301
9.1.1. <b>Em Duas Possibilidades</b> .....	301
9.1.2. <b>Em trabalho da Segunda Mão</b> .....	307
9.2. Uma Teleologia <i>Outra</i> .....	320
9.2.1. <b>No Pedido de um Devir</b> .....	320
9.2.2. <b>Como movimento e vida</b> .....	336
10. A ARQUITETURA VIVA DA MORALIDADE .....	346
10.1. Desde a Revelação Permanente de <i>um Imperativo</i> .....	346
10.1.1. <b>Como Comando</b> .....	346
10.1.2. <b>Como Primeiro Movente</b> .....	350
10.2. Desde o <i>Nascimento</i> das Máximas e Princípios .....	360
10.2.1. <b>No batimento humano das máximas</b> .....	360
10.2.2. <b>Na lucidez dos princípios</b> .....	388
11. DESDE O MOVIMENTO E VIDA NAS MEDIAÇÕES .....	440
11.1. No <i>Médium</i> de Vida .....	440
11.1.1. <b>O Movimento e Vida nas Circunstâncias e Situações Concretas</b> .....	440
11.1.2. <b>Desde a Imediatidade</b> .....	452
11.2. As Mediações do Despertar .....	456
11.2.1. <b>Como Traumatismos</b> .....	457
11.2.2. <b>Como Apalpadelas</b> .....	471
11.2.2.1 <i>A Positividade como Toque no Bem</i> .....	471
11.2.2.2 <i>No Lócus, os Nascedouros</i> .....	474
11.3. Das Mediações Diacrônicas .....	511
11.3.1. <b>Na constância do batimento</b> .....	511
11.3.2. <b>Em Meditação</b> .....	514
11.3.3. <b>Em Procura Partilhada</b> .....	523
11.3.4. <b>Em Exercícios de Justiça</b> .....	533
11.4 No Método <i>de Movimento</i> .....	548



11.4.1. <i>Em tempos hermenêuticos diacrônicos</i> .....	548
11.4.2. <i>A Diacronia de um Sopro</i> .....	565
PARA ALÉM DAS CONCLUSÕES .....	572
12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	581
ANEXO .....	591

## **PARTE III**

**NO PERCURSO DA EDUCAÇÃO:**

**HERMENÊUTICA E TELEOLOGIA**

Eu tenho a idéia de um possível onde talvez dorme o impossível<sup>1</sup>

Os relatos de guerra nos dizem, com efeito, que  
é difícil de matar alguém que vos olha na face<sup>2</sup>

O essencial para o ser humano é realizar e não inventar o ideal<sup>3</sup>

Não basta conceber uma esperança para desencadear um futuro<sup>4</sup>

Não se resgata o sofrimento. Como a felicidade da humanidade não justifica a infelicidade do indivíduo, a  
retribuição no futuro não esgota as penas do presente. Não há justiça que possa repará-las<sup>5</sup>

É preciso uma educação, e a educação pode tornar-se obrigação<sup>6</sup>

Depois de terdes ouvido com intensidade funda o canto do pássaro,  
Vós podeis até matar o pássaro;  
Mas o seu canto ressoará para sempre  
Em todos os cantos da alma inteira<sup>7</sup>

Oh, sobretudo, não recusar nenhum possível! Não passar ao lado da vida! [...] É preciso viver apaixonadamente,  
perigosamente [...]<sup>8</sup>

## 9. DESDE O *TRAÇO* DO HUMANISMO

### 9.1. Desde a *Abertura*

#### 9.1.1. *Em Duas Possibilidades*

---

<sup>1</sup> LÉVINAS, 1995, p. 102.

<sup>2</sup> NEMO, apud LÉVINAS, 1982b, p. 80. Trata-se de um diálogo entre Lévinas e Philippe Nemo.

<sup>3</sup> LÉVINAS, 1968, p. 175.

<sup>4</sup> LÉVINAS, 1998a, p. 107.

<sup>5</sup> LÉVINAS, 1998a, p. 109.

<sup>6</sup> LÉVINAS, 1982c, p. 122.

<sup>7</sup> Autor desconhecido: paráfrase a Lévinas, Korczak e Gandhi.

<sup>8</sup> LÉVINAS, 1968, p. 72.

*De uma Lógica Violenta à Lógica do Cuidado no Percorso da Educação.* Nós chegamos aqui. É aqui que uma *palavra* já pronunciada de Lévinas ganha corpo, lugar, a sua verdade e, sobretudo, a sua bondade mesma. Com efeito, “*Para opor ao absurdo e à violência uma liberdade interior é preciso ter recebido uma educação*” (LÉVINAS, 1971, p. 270). Se a bota de cano longo ou curto pode pisar e trucidar o rosto da criança ao chão – símbolo e literalidade da violência, suprema hipérbole da violência, da qual fizemos uma aproximação hermenêutica na Primeira Parte desta escritura; se o mundo e o que há no mundo, nas tramas das relações, não se reduzem à violência porque a transcendência do *Um-para-o-Outro* atravessa o mundo e as relações, conforme nossa aproximação hermenêutica feita na Segunda Parte desta escritura; os *pés descalços* de um existente podem conduzir as mãos que recolhem a criança para junto e para dentro de Si, nem que seja para dar-lhe uma sepultura. Num mundo de violência por fora e por dentro da pele, na degenerescência a olhos e ouvidos nus dos existentes que só esperam uma ocasião propícia para se revelarem em seus *moventes*, que chegam ao ponto de *torná-los* radicalmente violentos – desde uma intenção camuflada, que esconde inclusive a própria sofreguidão de viver, até os assassinatos mais duros, frios e prolongados de cujas vidas trucidadas a história derrama o sangue –, o clamor do *humano*, em algum lugar e *em alguém*, desperta e afronta o *glamour* da violência. É preciso loucura, delírio e nova lucidez para afrontar a violência e todo o seu mal! O *humano* que afronta a violência só pode *viver em alguém*. Abre-se, pois, o terceiro grande círculo da espiral hermenêutica que constitui esta escritura: *o humano acontecendo em um Eu* e, ali, *a educação humana*.

O mundo como ele vai possui *quase tudo* o que é preciso e suficiente para lançar cada existente *humano* – mas, dificilmente, ou mesmo nunca *todos!* – no *desencanto* radical (LÉVINAS, 1995). E, do desencanto, para vir a síndrome da *desistência* é só mais um passinho. Ela se revela em toda a forma de desânimo fundo frente à vida, no fechamento interior que entra em curto-circuito consigo mesmo, na lunatização do olhar, no mouco dos ouvidos, no calejamento sólido, crostático e duro da interioridade (LÉVINAS, 1999). Na desistência implode-se toda rebeldia *humana*, nublatizam-se e despencam as utopias, definham e exaurem-se os ideais, cambaleiam e morrem as causas, a pele enche-se de espinhos, o vazio ocupa todo o espaço interior. E da desistência à *indiferença* geral é só mais um passinho. As dores dos Outros já não me doem nem me dizem respeito; para os Outros o olhar é só de viés, de esguelha e sob estrabismo e miopia indiferentemente permitidos. E da indiferença para *o lavar as mãos* diante do sofrimento alheio é só mais um passinho; lavar as mãos diante do sofrimento impotente de alguém é iniciar em Si a síndrome ativa do *desprezo*

*humano* por qualquer Outro, cuja *extra-versão* é a banalização da morte. E do desprezo por qualquer Outro à *corroboração da violência* que os Outros sofrem é só outro passinho; ela implica um grau ainda mais fundo, alto e longo de recrudescimento da alma inteira. E desse recrudescimento à *participação na violência* é o passinho que logo vem; e da participação na violência ao *assassinato* é onde se chega por fim, sem terminar, cuja *extra-versão* é a banalização da vida.

Certamente não vamos aqui dar vazão ao “devir do homem violento”. Mas, certamente, esse movimento de violência já é hegemônico em muitas almas inteiras, nos rumos de muitas Instituições; ele anda *pari passu* com o e dentro do mecanismo mundial sob orientação econômica e tem muito a ver com o humanismo ocidental e com a educação do homem ocidental. E, contudo, não é o fim, porque a História ainda não terminou (Bauman, 2008a). Toda *educação*, todo projeto de *educação*, é um *médium* de realização no tempo do *humanismo* – vivido ou discursivo – que a põe. O projeto de homem e de sociedade *a-vir* se liga diretamente ao tipo de “humanidade” que se espera acontecer. O seu devir é um problema de *educação* ancorada – ou mais –, enraizada desde o traço predominante do “humano” que a quer.

Se nós vivemos num mundo de violência – e já estamos cansados de falar dela e de viver com ela –, certamente o traço do “humano” que a faz vir não é suficiente para nos prevenir contra o seu advento micro e macroscópico. Nós já o dissemos desde a introdução e agora redizemos com acréscimos e ainda repetiremos novamente, e de novo: 3 bilhões e 800 milhões de existentes abaixo de 2 dólares; mais de 800 milhões de analfabetos, mais de 30 milhões de refugiados ou se movendo. Isso simplesmente nos afecta, nos incomoda de novo e de novo. Então é preciso penosamente e pesarosamente admitir que há um estalido nas estruturas (LÉVINAS, 1999) e nas fundações que coordenam as lógicas hegemônicas do nosso existir. E se há um estalido nas fundações, os estremecimentos se fazem sentir e as rachaduras se fazem ver na *educação*, que conduz – à revelia das boas intenções e das reformas – ao que é hegemonicamente e literalmente o nosso mundo: um matadouro, lugar de holocaustos visíveis e invisíveis, para matar e para morrer; exclusões de todos os tipos e formas que preparam mortes; posturas frente a Si e frente aos “Outros” penetradas por uma “serena neutralidade” que deixa morrer sem sentir dor! Será que as estatísticas de Organismos Internacionais mentem tanto assim? E saber que *esses pobres* – assim de preferência bem longe! – não têm acesso a essas estatísticas. Será que alguma coisa está incomodando os ricos?

E não adianta *reformular a educação*, esconder as rachaduras com massa-corrida de pó perfumado das belas intenções e dos discursos utopicamente impossíveis: “Seja como for que a consertemos, uma rachadura não se modifica” (GANDHI, 1999, p. 153). Certamente que os tempos, as sociedades, as comunidades – no que resta delas – mudam e exigem mudanças. O problema é se o fundamento é insuficiente para alavancar mudanças que efetivamente *mudam* o interior e a face que o mundo dos homens apresenta. Reformas e mais reformas históricas na educação, mudanças nas máximas e nos princípios, oscilações pedagógicas ao infinito... e o *humano* que não vem. E a violência que só vem... e vem mais! Queremos paz e justiça? Possivelmente sim! Não haverá paz enquanto no fundamento do *humano* é posta a necessidade inexorável da guerra!

Desde a *abertura* (LÉVINAS, 1999), como a incondição primeira de todas as condições e incondições de cada existente *humano*, para além e desde aquém da violência – que vem desde a possibilidade aberta na abertura mesma –, antes de todo querer, de todo pensar, de todo sentir, de todo imaginar, antes de qualquer autonomia humana: a abertura *já estava* quando se deu o começo. A história geral dos homens e as histórias sempre singulares das vidas nunca foram “homogeneamente violência”. Desde junto da possibilidade da violência, na abertura mesma, a possibilidade de um tempo *humano* tendo como *animus* o contrário da violência. Terrível e santa ambiguidade da criatura! Desde a abertura, sempre a possibilidade de *re-abrir* o curso da vida em direções diametralmente opostas numa única criatura, de iniciar-se ou retomar-se na violência e – do mesmo modo – de *voltar* do caminho da violência ou resistir a *ir nele*.

Em última instância, é o que vai na interioridade humana o que move o mundo, que o faz hospitaleiro ou detestável. As lógicas da violência nascem nas interioridades, confirmam-se nas formas de vida de cada Um e se medeiam nas Instituições – em sentido o mais largo possível – onde os existentes, abertamente, põem – literalmente – para fora o que lhes move a alma inteira. E o que vai na alma inteira como moventes – do *humano* ou da violência – não veio junto com a fecundação. O que move as almas inteiras entrou nelas – desde as condições e incondições – pela abertura, pela abertura no tempo distendida e preenchida abertamente pela *tipologia* de vida que, nas relações com os Outros e com o mundo, os existentes introduziram em Si mesmos ou permitiram tacitamente a *intro-missão*. Ali houve uma *educação*!

Efetivamente – real e literalmente – não nascemos nem santos nem demônios! Nós nos tornamos, abertamente no tempo, um *exemplo* de cuidado que faz viver; nós nos tornamos abertamente um assassino, como o *exemplo* daquele que foi capaz de matar. Certamente que

há – como vimos, formalmente, no final da Primeira Parte e muito concretamente na Segunda – exigências constitutivas do tipo “preencher ou morrer”; é o modo de preenchê-las e o conteúdo com que as preenchemos que fazem problema ou não. É sobre essas exigências e *interpretando* essas exigências que se levantam os diferentes *humanismos* e os projetos – cômicos ou não – de *educação*. Em termos de raiz, “está tudo ali e pode aumentar”: tanto para fazer viver quanto para *adiantar* a morte!

O *humanismo* é o que se entende como a “realização humana”; é o avançar de um modelo de homem realizado, o que cada homem precisa realizar em Si mesmo para realizar a Si mesmo. Com outras palavras, o *humanismo* é o *traço* por onde se move e se realiza uma determinada interpretação do “humano”. Mas cada *humanismo* – como interpretação e projeção do “humano” – é intrinsecamente dependente da *concepção de homem* enquanto tal, da concepção da constitutividade humana<sup>9</sup>. Se se concebe o homem, logo de saída, como um *animal* – pura e simplesmente –, com tudo o que isso implica, certamente que o humanismo decorrente será diferente daquele que emerge da afirmação do homem como “animal político”, ou como *homo faber*, ou como “essencialmente libido”, ou como “vontade de potência”, ou como “a liberdade”, ou como “lobo do homem”, e assim por diante. Os *humanismos* nascem de certas experiências da vida, nascem a partir de uma certa “afecção” pela vida, de uma certa percepção da constitutividade humana; cada um a seu modo quer ser uma proposição de vida *humana* a partir do *lugar dessa experiência*. A concepção diz à constitutividade *quem* é o homem; o humanismo diz *qual* é o “humano” que realiza esse homem; e a educação dirá *como* realizar esse “humano” no homem. Podemos, assim, ver aflorar de uma mesma matriz antropológica uma multidão de *humanismos*. Normalmente, em termos históricos, no Ocidente, cada *humanismo* se alavanca num elemento constitutivo do homem – sem trair a matriz que serve de base, a concepção – e dali busca projetar o devir do *verdadeiro homem*. Ali está o velho problema dos reducionismos antropológicos e toda a crise contemporânea dos *humanismos* de que já falamos junto com a pronúncia de Lévinas.

E dada a abertura humana, nenhuma interpretação do *humano* se realiza inexoravelmente. Eis, pois, o lugar constitutivo da *educação*: ela é inscrita como exigência radical na própria in-condição suprema da abertura humana. A *educação*, nela mesma, é uma exigência suprema. A *educação* é que põe em movimento e acompanha o devir da realização humana em direções infinitamente abertas. A *educação* é a realização de um projeto *humano*

---

<sup>9</sup> Em Lévinas, segundo nossa interpretação, o traço do “humano” e a concepção de homem estão colados. É só voltar nesta escritura, por volta da metade da Primeira Parte, à crítica que ele faz ao humanismo ocidental. Nós preferimos descolar “traço” de “concepção”: uma concepção de “homem” pode suportar muitos traços, diferentes humanismos

em andamento; ela traz princípios, máximas, mediações e também os instrumentos e meios imediatos dessa realização, sempre sob os eflúvios da proposição do “humano” que o respectivo *humanismo* lhe dá. Metaforicamente, a *educação* é a preparação e o cultivo do terreno para o plantio do “humano”; as sementes a serem lançadas e acompanhadas são as que o *humanismo* subjacente lhe dá de acordo com a terra do cultivo, a concepção; e os frutos são a realização humana vinda pela *educação*, segundo aquele mesmo *humanismo*. *E as sementes só produzem os frutos de que são intrinsecamente capazes!*

De qualquer modo, desde a incondicional abertura, nossas duas possibilidades (LÉVINAS, 1994b) maiores são a de *fazer viver* e a de *contribuir para a morte*. E de fato, e sempre, “[...] em nossas viagens levamo-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a, p. 106). Com bondade menor ou maior, com desistência ou desencanto a seu respeito, nós andamos pelo meio da vida, com mais ou menos santidade, com mais ou menos desejos de extermínios abertamente declarados ou sob a espécie *absconditus*<sup>10</sup>. E de um modo ou de outro, para além e desde aquém do Ocidente e suas variações humanistas sempre centradas no *conatus*, nós temos recebido *alguma educação* e temos sido *os professores das gerações futuras que conseguirem sobreviver*. Relembremos as palavras de Lévinas na epígrafe, o que é para pensar sob afecção: “*Não se resgata o sofrimento. Como a felicidade da humanidade não justifica a infelicidade do indivíduo, a retribuição no futuro não esgota as penas do presente. Não há justiça que possa repará-las*” (LÉVINAS, 1998a, p. 109, grifo nosso).

Com efeito, é na abertura imorredoura que pode – e queremos – inscrever-se o *humano* na barbárie do ser; é para isso que alinhamos as palavras e as ações, “[...] mesmo que filosofia alguma da história nos assegure contra o retorno da barbárie” (LÉVINAS, 1991a, p. 194). Ou mesmo que *pedagogia alguma nos garantirá contra o retorno da violência*; podemos prevenir, nos prevenir na alma inteira; é um *possível*, sob a condição de “começar”. Com Lévinas, estamos bem longe da ponta do irrealismo e da outra ponta que é a sofreguidão da desistência. Por quê? Porque “[...] se ainda hoje o humano não foi morto no homem, então nunca o mal o vencerá” (LÉVINAS, 1988, p. 101-105). Isso é simplesmente bem mais do que certo; isso é *o certo!* Enquanto houver *um* “[...] consentimento ético do homem” (LÉVINAS, 1988, p. 145), haverá *alguém* que nele mesmo “[...] responde pelo universo!” (LÉVINAS, 1988, p. 144).

Nós o temos dito: possibilidade de uma viragem no existente, em qualquer Um, no violento e no violentado; possibilidade de “[...] *pôr a violência em fracasso*” (LÉVINAS,

---

<sup>10</sup> Camuflado.



1995, p. 100, grifo nosso), possibilidade de um oferecimento de Si “[...] *com toda a tua alma*” (LÉVINAS, 1988, p. 147, grifo nosso)<sup>11</sup>; possibilidade *educativa* aberta de poder oferecer-se ao Outro sob as espécies de uma definitiva “[...] *inclinação da alma ao outro*” (LÉVINAS, 1988, p. 147). Mas também, possibilidade de revezes, cansaços, retrocessos e pioramentos de Si no *humano*. Numa hora de agora podem morrer muitos existentes prematuramente. E nós – Lévinas bem o diz – nós aqui do terceiro ou quinto mundo, nós não temos o direito de sermos pessimistas; nós precisamos pelo menos sobreviver! É o perigo: entramos na prática da violência antes de consentir, fazemos um pacto unilateral entre mediocridade e benevolência. E enganamos a benevolência com a mediocridade, fazendo passar a mediocridade como benevolência. Bebemos águas barrentas porque rasas e achamos que sejam as únicas águas do mundo. Bem diz o ditado: *se a gente não se cuida, a gente se acostuma!*

De fato, nada de exterior nos pode garantir de vez a continuidade no *humano* e por si só nos fazer *humanos*; sem Eu me levar junto na procura..., o *humano* em mim não vem. Mas, eis uma certeza que vem de Lévinas e do Velho Livro: Eu posso ser *pro-vocado*, desafiado, despertado, convocado, acompanhado, ... *educado!* A *educação* pode muito, para qualquer das duas possibilidades mais radicais. *Pro-vocar* e cuidar para que uma e toda alma seja *suficientemente* madura para que o ódio que corre naturalmente não se ponha “[...] segundo uma lógica infalível” (LÉVINAS, 1995, p. 101), eis o primeiro chamamento educativo de Lévinas. E que “[...] *a fraternidade possa revestir uma importância ao excesso*” (LÉVINAS, 1995, p. 107, grifo nosso), eis sua positividade mesma. Bem assim: “*É o problema da humanidade em nós*” (LÉVINAS, 1995, p. 138, grifo nosso), uma *humanidade* capaz de *doar a paz ao Outro* no dom de Si mesmo. Dois verbos e dois movimentos abertos ao antagonismo ou abertos à completude: Ser e Dar. É possível dar o ser? (LÉVINAS, 1998b, 1982c). Todos os dias, bem de manhã, ou desde a insônia da noite, o Eu está na encruzilhada (LÉVINAS, 1999)<sup>12</sup>. Tentemos a chance!

### 9.1.2. Em trabalho da *Segunda Mão*

É desde a abertura que tudo é possível, *esse modo dado ao homem de vir ao mundo* e, com o tempo, *poder pôr-se no mundo*. A abertura é “o *jeito* de ser dado”. É desde a abertura

<sup>11</sup> Aqui se observa o Livro Deuteronômio, 5:6.

<sup>12</sup> Questão presente na nota 24, da página 191, na referida obra.

que é possível a procura, a procura do *humano* que torna *realmente* tudo possível, mesmo a traição ao *humano* e o “poder ser grande o suficiente” para matar o *humano* em Si mesmo recebido e matar o Outro homem mesmo. Agora, uma segunda navegação, como em Platão – depois dos ventos soprados pela filosofia centrada na *physis* –, com as próprias forças, a remos: *ouvir desde ali, do humano da Segunda Parte, uma educação que põe a violência em fracasso*. Se em última instância a violência lança suas raízes na interioridade humana, então só pode vir de lá a sua afronta, o seu confronto e o seu barramento. Mas nós queremos mais: queremos ver e ouvir uma educação *humana* realmente *acontecida* ou *acontecendo em alguém de carne e sangue* e não apenas uma teoria sobre educação *humana*. Nós queremos ver, ouvir e auscultar o percurso no *humano* sendo realizado ou já realizado em alguém; é, desde ali, na proximidade do movimento e vida de um Eu se fazendo *humano* ou já *humano*, Eu moral, que poderemos nos apropriar da *educação como moralidade em movimento e vida* e aprender, sob afecção, *como foi que tal Eu educou-se tão bem*. Temos doravante um longo caminho a percorrer com o Pensamento que pensa mais do que ele pensa<sup>13</sup>.

A Segunda Parte desta nossa escritura foi a tradução do *humano*, em linguagem universalizante, sempre a redizer. Vimos com Lévinas (2007) que era preciso traduzir *com lógica* “a pré-lógica”, a situação ética fundamental e primeira. Esta Terceira Parte de nossa escritura é o trabalho de revelar ali no *humano* traduzido, dentro da pré-lógica traduzida, uma *educação humana* e de expô-la dentro dos cânones da filosofia, com lógica e universalidade. A filosofia, de algum modo, sempre será cartesiana, assim como já era aristotélica: separa as coisas, decompõe em partes, reorganiza, põe na lógica, ... universaliza. A *educação* está na abertura onde opera a filosofia. Mas, aqui, o amor da sabedoria está a serviço da sabedoria do

---

<sup>13</sup> Nos dois grandes círculos hermenêuticos anteriores podemos reconhecer uma certa prioridade em nossa reflexividade para o “ouvir”. O “ouvir”, de perto e de dentro, principalmente, fazia a afecção da violência e a afecção do *humano* em Lévinas atravessar nossa alma inteira e, como tal, também o Pensamento; aí, pensar implicou meditar: não foi o pensamento que, por si mesmo, se pôs um *objeto* para pensar “sobre”; foi um “conteúdo vivo da vida” que *deu a pensar, a meditar*. Desde ali, escrituramos a interpretação da significância. Doravante, haverá tempos em que o “ver” tem prioridade. Mas, no todo, vamos precisar usar *todas* as nossas faculdades e em tensão máxima, pois se trata de interpretar o *humano feito vida em alguém*, concretamente e com *nome e sobrenome*. Nós não queremos somente sua *história*, nós queremos o *movimento de sua vida* que produziu *uma certa história*. E isso vai inelutavelmente “mexer” conosco. Por enquanto, continuamos *reflexivamente*, em primeira pessoa do plural, preparando o caminho para chegar lá; quando começar aparecer a expressão “o olhar reflexivo”, então não é só o “ver” que tem *olhar*, pois vamos *olhar* com a alma inteira, incluindo os sentidos do corpo. É também dali, da reflexividade atravessada por afecção, num *meditar* fundo e alto, que sairá a lucidez mesma da interpretação passada em escritura. Então, “o olhar reflexivo” é o *nosso* “Pensamento que pensa mais do que ele pensa”, ou, como também prefere Lévinas, “o olhar moral” (LÉVINAS, 1976a), com tom mais elevado e fundo de exacerbação do que nos dois círculos hermenêuticos anteriores. É importante esta expressão para distinguir o “nosso Pensamento sob afecção” do “pensamento sob afecção *daqueles* em cujas vidas vamos penetrar”. Para todos os efeitos, “o olhar reflexivo” continua sendo a nossa reflexividade em *pertença e distanciamento*, interpretando e anotando a significância *humana*.

amor. O norte já vem dentro da razão que filosofa, porque o amor comanda a razão desde de dentro dela mesma; é para que ele venha que a procura da verdade encontra sua *via eminentiae* e está sempre no meio do caminho da diaconia ao Outro homem.

Se nós já temos acesso ao *humano*, se já houve e há *aqueles* em quem o *humano* aconteceu ou vem acontecendo, então é necessário perguntar *como isso foi possível* ou *qual foi o caminho*. Em diálogo com Philippe Nemo Lévinas esclarece: “*Minha tarefa não consiste em construir a ética; eu tento somente procurar o sentido dela. Eu não creio que toda filosofia deva ser programática [...] Pode-se, sem dúvida, construir uma ética em função disto que acabo de dizer, mas este não é meu tema próprio*” (LÉVINAS, 1982b, p. 85, grifo nosso). Aqui vamos acabar exteriorizando uma moral como movimento e vida em *quem* ela se realiza e que é o que a *educação* deve provocar. É possível uma moral, com imperativo, máximas, princípios, mediações em Lévinas? Certamente, mas não como conteúdo teórico ou referências abstratas: o imperativo e as máximas só fazem sentido *enquanto* já são a encarnação do *humano* em alguém ou como provocação a alguém: eles não podem ser ensinados, mas podem entrar anarquicamente e provocativamente na alma e vir à consciência *daquele* que já está na procura, eles podem despertar para a procura. Sobretudo para quem está na procura, a consciência dos moventes interiores lidos no movimento e vida de quem foi e é moral importa para saber *para onde devo me levar comigo mesmo*. Eu preciso chegar pelo menos até lá.

Digamos de outro modo: na Segunda Parte, nós fizemos o esforço de traduzir com Lévinas “o *que* acontece” ou “o *que* vai acontecendo” com o homem que se torna moral, o percurso deste acontecimento, o acontecimento no percurso continuado, *os níveis de um percurso humano*. Agora é vez de, ao mesmo tempo, tentarmos traduzir e propor universalidade ao “*com que e como foi acontecendo e acontece*” o *possível advento da moralidade no homem*. A *educação* vem no *com que*, no *como* e no *de que* o percurso é feito. Se lá a prioridade – mas não a exclusividade – era da “primeira mão” da filosofia – o trabalho infindo de *tradução do humano, do humanismo do Outro homem* e sua *universalidade latente* –, aqui a prioridade – e novamente não a exclusividade – recai sobre o trabalho de *universalização*, um esforço eminentemente do pensamento, mas de um pensamento que emergiu da própria exigência posta pela moralidade. Trata-se, pois, do trabalho da “segunda mão” da filosofia, trabalho eminentemente teórico que, hermeneuticamente, é possível pela atitude de *distanciamento*. Porém, lembremos: quando o teórico entra em evidência em Lévinas, a exasperação pelo *humano* continua latejando ao fundo e dando a orientação, o norte, ao pensamento, como realização da sabedoria do amor a serviço do amor.

Trata-se de um pensamento despertado? Sim:

[...] o pensamento despertado ao rosto do outro homem não é um pensamento de [...], uma representação, mas de entrada um pensamento para [...], uma não-indiferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do puro conhecer, um despertar ao outro homem em sua unicidade indiscernível para o saber, uma aproximação do primeiro que vem em sua proximidade de próximo e de único (LÉVINAS, 1995, p. 146).

Ou ainda, “*O pensamento se escuta*” (LÉVINAS, 1971, p. 305, grifo nosso). E mais, lembremo-nos: “*A condição do pensamento é uma consciência moral*” (LÉVINAS, 1991a, p. 27, grifo nosso).

Em perguntas bem simples, o que nós vamos fazer agora? Vamos continuar a escritura sob exasperação. Acerca de quê? Do percurso da *educação*. A partir de onde? A partir do traço do *humanismo do Outro homem*. Para onde? No caminho da teleologia que atravessa o cuidado de um Eu ao Outro. E depois? Penetraremos no movimento e vida do Eu moral e no *como* é possível andar “por ali e desde ali” *educativamente*. A razão – enquanto reflexividade e *auto-reflexividade* já atravessada por afecção *humana* – retoma o seu banho no percurso *humano* e vai se banhar muitas vezes de novo para abrir ou desobstruir o seu próprio percurso. Eis o fio do nosso trajeto nas palavras de Lévinas: “*Há que seguir o nascimento latente do saber dentro da proximidade. A proximidade pode continuar sendo a significação do próprio saber no qual ela se mostra*” (LÉVINAS, 1999, p. 235, grifo nosso). Doravante, ainda mais do que no percurso até aqui, não se trata de uma escritura como o “[...] esplendor frio da verdade” (LÉVINAS, 1971, p. 243) porque o conhecimento por ele mesmo “[...] não ultrapassa a solidão” (LÉVINAS, 1979, p. 48); trata-se de “[...] *um segundo tempo*” (LÉVINAS, 1999, p. 234, grifo nosso) de reflexão, como uma *anachorese* – distância necessária ao julgamento (LÉVINAS, 1982c, p. 223) –, mesmo que “[...] jamais se aclare o equívoco” (LÉVINAS, 1999, p. 157). Necessidade de distanciamentos contínuos e de discernimento agudo por conta de afecções *humanas* cada vez mais intensas.

Em termos do “percurso no *humano*” (Segunda Parte), nós chegamos no “para além da justiça” e na disposição de substituição: é até onde se pode chegar consigo mesmo, conforme Lévinas. Quem sou Eu ali? Eu sou o guardião dos irmãos na busca de uma justiça sempre mais justa. É o *Um-para-o-Outro* feito imperativo real, vivido. E vimos que o devir da justiça demandava a ordem do conhecimento e da verdade. Desde o traço do *humanismo do Outro homem*, em proximidade – pois “[...] o Infinito deixa uma pegada dentro do conhecimento” (LÉVINAS, 1999, p. 241) e simplesmente é “[...] *indiscernível do de fora*” (LÉVINAS,

1993a, p. 180, grifo nosso) –, mas com *distanciamento*, nós vamos “descer a *ex*-posição” que traz para fora o percurso da *educação*<sup>14</sup>.

Com efeito, o percurso no *humano* que ouvimos e caminhamos em proximidade afectada é o grande “a caminho da interioridade”. Mas ele é *palmilhado*, desde os milímetros, do começo ao fim, como o grande “a caminho da exterioridade”, heteronomia permanente. No começo, é do Outro que me vem a significância de um comando (exterioridade); no meio, sempre, porque sempre diante dos Rostos, uma interioridade que recebe, acolhe, entra em *procura* e, por isto mesmo, vai sendo feita *subjetividade*; no sem-fim do cuidado, a heteronomia dos múltiplos chamamentos das demandas da hora e da justiça mais justa onde exteriorizo o meu percurso. Exterioridade – interioridade – exterioridade: eis o movimento e vida de todo Eu que vai pondo a violência em fracasso. É desde fora que vem a provocação; é numa interioridade que a provocação se faz carne e sangue da alma inteira; é para fora, como *extra*-versão do Eu diante dos Rostos que a realização da provocação “simplesmente *acontece*”. Certamente que *Eu me trabalho* na alma inteira para estar à altura do cuidado ao Outro – e isso é simplesmente intransponível e decisivo –, mas é um trabalho no meio, um trabalho provocado de fora e um trabalho para me levar para fora no *para-o-Outro*. O Eu sempre está em viagem consigo mesmo, mas uma viagem que não foi inicialmente marcada por ele e uma viagem que não se pode fazer sozinho como “uma viagem *para Si*”. É uma viagem em que a própria estrada vai junto – porque todo dia ela recomeça tudo de novo, não é possível hoje ser moral para mais três dias! –, a *estrada* que me leva ao Outro, ou, ainda melhor, a estrada em que o Eu leva o Outro o tempo todo sempre mais dentro de Si. Caminho tortuoso!

Reprisemos alguns elementos decisivos para avançarmos: Lévinas fala de “[...] *um pensamento que pensa mais do que ele pensa*” (LÉVINAS, 1998b, p. 204, grifo nosso), que é justamente uma racionalidade *já* sob afecção da significância do Outro que sempre e antes já esteve ali e, como tal, anterior ao devir da Razão neutra que recolhe em si a relação entre Verdade e Ser; antes que a Razão pretensamente autônoma e *auto*-fundante, que quer tomar conta de tudo, pudesse se pronunciar como tal, a possibilidade deste mesmo devir já se significava nos Rostos. A *re*-flexão como razão que pensa mais do que ela pensa é justamente

---

<sup>14</sup> Se vamos revelar e deixar sair o *percurso da educação* de dentro do *percurso no humano*, então, é preciso alertar para uma ocorrência que inevitavelmente vai se dar: a retomada, a volta de muitas citações já anotadas no último círculo hermenêutico. Mas, o que poderia parecer simples repetição, reaparece com nova ou mais ampliada significância *enquanto* parte de uma exposição de um percurso *educativo*. Sobretudo quando tratarmos do movimento e vida do Eu Moral, aquilo que na tradução do *humano* com Lévinas poderia ficar como “algo que dá a pensar”, vai se revelar com toda a intensidade da *encarnação* que um Eu moral pôs para vir-a-ser ele mesmo, *moral*.

a razão que se banhou de afecção pelo Outro, esse “primeiro” banho na vida e que, depois, a razão pode retomar, flexionar de novo, ajoelhar-se de novo. Reflexão é razão sob afecção pelo Outro, uma “racionalidade nova e mais antiga” que as determinações de uma razão pretensamente hermafrodita! A reflexão que chama uma *educação* para pôr a violência em fracasso é um exercício de Razão para encontrar o *como* ajudar os Outros, abertos, a chegar lá. Mantendo a exasperação ao fundo – e no seu tinir a *pertença* –, o *distanciamento* reflexivo se põe *buscando as condições de possibilidade da educação moral* (LÉVINAS, 1976a).

Eis, pois, que, se a prioridade na aproximação do movimento e vida moral do Eu moral é do *distanciamento*, do trabalho de pensamento, de lógica, é a *alma inteira que pensa* e pensa desde o fio do *humano* que a pôs na procura e a move. Trata-se de dizer andando por fora, bem na beirada – e por vezes voltando a molhar-se nas águas –, como é o *caminho de vida* lá de dentro. Trata-se agora, por um tempo<sup>15</sup>, do “[...] fato mesmo de ver, de ver claro por todas as partes e de relatá-lo todo” (LÉVINAS, 1999, p. 241), de dar “[...] *prioridade para a visão*” (LÉVINAS, 1971, p. 205, grifo nosso), como em Platão, que disse que “A visão supõe, de fora do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz, mas o objeto na luz” (apud LÉVINAS, 1971, p. 206). A luz onde o pensamento vê é, em Lévinas, o *Um-para-o-Outro*: simplesmente não dá para pôr o *humano* entre parênteses para pensar; pensar sob afecção dele e por ele; pensar com o *humano* na nuca, pensar como exercício de uma “interrogação criadora” (LÉVINAS, 1994c), pensar com todos “[...] os recursos da imaginação” (LÉVINAS, 1982c, p. 107) afetada.

*Distanciamentos* absolutos são impossíveis por conta do trotar mesmo da vida. Impossível o desarraigamento total das demandas diárias da vida. Não comemos palavras e ideias, comemos alimentos. E os alimentos trabalhando em nosso ventre obviamente ajudam a pensar; a dor de fome atrapalha o pensamento? A abstração, a *re*-flexão só são possíveis depois da comida; a fome falaria mais alto e desviaria o foco do pensamento. E isto é todo dia. Podemos ir para a ponta mais alta da teia, mas a teia da vida está ali, ainda é a teia. E uma ilha só é ilha por relação ao continente, ou, os Rostos continuam vindo a mim. Pensamento a serviço do cuidado ao Outro, *pensamento* como diaconia, a *significância* do *pensamento*. Eis como “A *exposição da significação ética da transcendência e do Infinito além do ser pode ser conduzida a partir da proximidade do próximo e de minha responsabilidade por outrem*” (LÉVINAS, 1998b, p. 116, grifo nosso).

---

<sup>15</sup> Como foi alertado há pouco.

De fato, se ainda há um pouco de *humanidade* que adorna a terra (LÉVINAS, 1999), o *pensamento* que pensa mais do que ele pensa não precisa admitir que, para este pouco que existe, tenham ocorrido núcleos de sentido, do *humano*, na alma inteira *daqueles e daquelas* que foram capazes de uma *humanidade* reconhecida como exemplar? Com efeito, para Lévinas, “[...] *basta que, por vezes, houve santos*” (LÉVINAS, 1994b, p. 182, grifo nosso). É dali que é possível “pegar” a moral, o *Um-para-o-Outro vivido*, como *aquilo* que adorna a terra. Trata-se da referência existencial do *humano* possível, a transcendência passando a imanência<sup>16</sup>. “É preciso que em todo momento se encontre alguém que possa ser responsável pelos outros. Responsável!” (LÉVINAS, 1968, p. 182). Ou ainda, “*O homem refém de todos os outros é necessário aos homens, pois sem ele a moral não começaria em nenhum lugar. O pouco de generosidade que se produz no mundo não exige menos*” (LÉVINAS, 1968, p. 186, grifo nosso). Em perguntas bem simples: para alguém ser moral, o que aconteceu com Ele? Como isso foi possível? Como Ele viveu? Desde *onde* Ele viveu para chegar à crispação de Si *para-os-Outros*? O que aconteceu pelo fato de que Ele viveu assim? O que é que há no movimento e vida de um Eu moral que faz com que este mesmo “[...] *movimento da alma*” (LÉVINAS, 1994a, p. 174, grifo nosso) perdure e se eleve do traumatismo vindo de um Rosto sofrente até a substituição?

O “fato inicial” para Lévinas é que há pessoas morais no mundo e há “uma bondade menor” em cada ser *humano*, independentemente do grau de degeneração *humana*. E é a moralidade dessas *pessoas*<sup>17</sup> que sustenta a própria civilização (LÉVINAS, 1994b). São essas pessoas que seguram a humanidade, ultrapassando a simples lembrança do que *seria* o *humano*. Essas pessoas são as marcas indeléveis e moventes na História daquela outra concretude de que falávamos na Segunda Parte, a santidade como moralidade vivida, santidade que faz passar o Outro primeiro e pelo qual se desmancha a própria vida, santidade fonte de admiração e de provocação imorredoura, suprema racionalidade feita delírio do ser e ao mesmo tempo tão distante da bobeira moral. Quem ousaria chamar Janusz Korczak de bobo? E onde seria posta a lucidez do “Velho Doutor”?

O que aconteceu com as pessoas morais, que fizeram da “bondade menor” a “bondade maior” como o *moto* em forma de preocupação com os Outros, indo até a disposição de substituição? Aí é que vem o *chamamento da educação*: é possível percorrer *educativamente*

<sup>16</sup> A obra toda de Lévinas é uma Ética, uma tentativa de passar no Dito a santidade, assumida como moralidade. Mas ele mesmo reconhece que a moralidade e da moralidade só se pode dizer se e somente se ela *já foi vivida em alguém*. Logo vem a pronúncia: “É preciso que em todo momento se encontre *alguém* [...]” (LÉVINAS, 1968, p. 182, grifo nosso). Moralidade, só de carne e sangue, *em alguém*.

<sup>17</sup> Conforme já foi anotado anteriormente, “Pessoa” – por enquanto basta – é o Outro enquanto é valor absoluto para um Eu. É o Eu para quem o Outro é absoluto. Mais adiante ampliaremos esta significação.

o caminho moral? Lévinas tem certeza absoluta que sim. Certamente é possível indicar uma moral dentro do sentido da ética descrito por Lévinas; e é possível mostrar uma *educação* nessa Filosofia Primeira. De fato, “[...] a ética é uma ótica” (LÉVINAS, 1971, p. 8); a *educação* vem de dentro da ética como afloramento da ética, como brotação da ética: *a educação é a ótica da ética*, onde a ética se vê viva no mundo em carne e sangue *naqueles* que movimentam suas vidas desde ela. Com que e como ela se realiza *neles*? Como as mãos invisíveis da alma podem receber e não mais deixar morrer o sopro chamando à moralidade. Questões vitais cujas respostas o olhar reflexivo vai anotar mais adiante no movimento e vida do Eu moral.

Lévinas diz que ele não é santo; obviamente ninguém é santo diante de Si mesmo. Mas entrar na procura do *humano*, viver sob afecção do *humano* – ser objetivamente, contundentemente atacado na subjetividade pelo *humano* – no traumatismo vindo de um Rosto sofrente revelando sua vulnerabilidade e sua mortalidade, na apalpada vinda na obra de um existente (como Janusz Korczak) que verte de Si a *humanidade* como o seu *animus*, é entrar no respeito real à santidade como apelo para Si mesmo. Efetivamente, *aquele* que cuida dos Outros por Eles mesmos no esquecimento de Si é *aquele* que tem autoridade e reconhecimento do *humano que vai nele* (LÉVINAS, 1995, p. 173) – mesmo que não tenha poder –, autoridade do respeito que a moralidade provoca sem pedir nada e “Mesmo se nenhuma organização social, nenhuma instituição possa, em nome das necessidades puramente ontológicas, assegurar e nem mesmo produzir a santidade. Ora, houve santos” (LÉVINAS, 1995, p. 174). Respeitar a doação de Si de alguém é já definir o *humano*, é já medir-se por ele.

Tudo o que Lévinas diz do *humano* já está bem aí; não é uma invenção de moda: há *quem* o viva – pena metafísica que não seja uma moda daquelas que se alastram facilmente e conseguem durar! Com efeito, toda a sua obra se alicerça no *factum* de que há santidade/moralidade no mundo, como o *humano* feito no mundo. Pena – pena física – que o Ocidente nunca se deu ao luxo anárquico de entrar na insônia tematizante da santidade, pena que o Ocidente “nunca quis” pôr no papel da educação *humana* “o que aconteceu”, o “como acontece” e como temos muita chance de provocar o acontecer do *humano* no homem. Na proximidade do percurso no *humano* em que Lévinas buscou descrever a santidade (moralidade), aqui o olhar reflexivo vai *ler* – reflexivamente e mais adiante – *a alma do Eu moral em geral*, mediado, num primeiro tempo, eminentemente pelo assombro de moralidade que foi o movimento e vida de Janusz Korczak. E pode bem acontecer que haja *outras visitas*(Gandhi e Lévinas). O olhar reflexivo conseguirá chegar à *arquitetura viva da*



*moralidade*, ao movimento e vida do Eu moral como *a sua educação mesma*? Só mais um pouco e a *leitura* vai começar.

Lévinas não é ingênuo de achar que vamos chegar a uma “comunidade mundial de santos”. Mas, para ele, se a *educação* for desde o início *no* traço do *Um-para-o-Outro*, grandes agrupamentos *humanos* podem entrar na procura e, por ela, no percurso do *humano*. Onde cada Um andar e quanto andar consigo mesmo no percurso permanece sempre aberto e referido, por um lado, à contundência das mediações e, por outro, à unicidade de cada Um. Mas, como houve e há santos, cada Um pode medir-se a Si mesmo e colher o estímulo provocante da continuidade. De José do Egito a Moisés, de Moisés a Jesus, de Gandhi a Madre Teresa e Luther King, de Dona Olinda a Zé Quirino, de Lévinas a Korczak, do mestre a cada Um de nós..., a luminosidade inapagável do *humano* feito vida: diaconia ao Outro e diacronia do tempo – uma constância não linear – de cuidado *aos Outros*. Numa *educação outra*, muitos podem ouvir em Si mesmos, em suas próprias vozes, o brado estridente do Velho Livro: “Eu ouvi o clamor do meu povo”. A atenção ao sofrimento já é bastante no percurso, mesmo que não seja *o* bastante. Eis um pedaço do sofrimento ético, sofrimento não-inútil!

A moralidade que é vivida como educação *humana* num Eu é uma brotação da ética, é a ótica *encarnada* da ética. É fundamental e decisivo garantir *esta anotação*, porque é desde ali que é possível firmar um conceito – poroso, elástico, aberto – de *educação*. Com efeito, não se trata de arrancar dali, do *humanismo do Outro homem*, ou de enxertar nele, uma *educação*, mas de mostrar como *ela já está latejante* e como, a seu modo, *ela é a estrada do humano* antes e depois da curva, depois do caminho da procura até a curva. Depois do chamamento e da escuta que pôs a caminho, lá vai um Eu no caminho do *humano*. Perto de nós, bem próximo de nós que lemos com afecção sua vida, eis Janusz Korczak. Vamos começar dizendo o movimento e vida moral de Korczak com a pronúncia do *humano* feita com Lévinas. Ou, o que dá no mesmo, vamos ler o movimento e vida moral de Korczak acontecendo dentro do *humano* revelado por Lévinas. Metaforicamente, Korczak, que já chegou à crispação de Si e já morreu com suas últimas duzentas crianças, senta para nós na curva da estrada, sobre uma pedra, à sombra de um coqueiro, e dali pode ver – reflexivamente e prospectivamente – a estrada feita vida e a continuidade da estrada depois da curva. Mas a estrada vem de onde *ele* passou e ela continua no chamamento à *educação* para o *humano* que nunca para de ser feito. Ela vem de dentro dessa estrada que passou e se torna ela mesma(a educação) a estrada depois da curva.

A “estrada que passei” é o *humano* feito Eu no tempo; a estrada “depois da curva” é a continuidade do meu percurso no cuidado dos Outros e a provocação de novas *estradas* onde o *humano* vem *passar* desde antes da curva. “Sobre a pedra na beira da curva”: a “pedra” é o *marco* firme e certo de que, doravante a continuidade da procura pode virar *ensinamento*. Não é possível anotar o *aprendizado*? O que é *Obra*, o que são as *obras* de Korczak em seus quase quarenta anos sagrados às crianças? Ali há uma *educação*. E o coqueiro? Ele é a esperança da bênção de uma *sombra* de vez em quando ou o quartinho que Korczak gostaria de ter (KORCZAK, 1986)!

Com outra metáfora, entrar no rio do percurso do *humano*, andar para cima e para baixo, banhar-se de dentro para fora, aumentar o rio do *humano* pelo espaço que nele ocupamos com *nós* mesmos. Experimentar o percurso do rio, suas funduras, a altura das cachoeiras, *re-entrâncias*, pedras fundas escondidas, cordilheiras e remansos. Desnudar-se no rio, diluir-se em água limpa que limpa os Rostos é *educar-se* pelas exigências das águas *humanas*. Tornar a água *própria*, própria para beber e irrigar plantações de alimentos das almas inteiras, na carne e no sangue, é *educar* a Si mesmo enquanto obra *humana*, é tornar a Si mesmo *próprio* para viver diante dos Rostos enquanto cuida dos Outros desde suas almas inteiras, principalmente quando percorrem uma situação *humanamente imprópria*. Poder lavar ferimentos, poder saciar sedes sequiosas, poder parar a morte provocada, *humano percurso do homem no mundo*! É preciso ter recebido *esta educação*!

Não será a *educação* o “Tremor afectivo” (LÉVINAS, 1995, p. 47) pelo Outro? A *educação* é o percurso mesmo do Eu no *humano*. Progresso de um existente na moralidade e *educação* do existente são a mesma realidade num mesmo existente dita de dois modos. Se quisermos, a *educação* para o *humano* é a moralização do existente mesmo. *Educar* para o cuidado, *educar* como cuidado ao Outro não são realmente o mesmo? No *para-o-Outro* já está a *educação*, a *educação* desde o *para-o-Outro*; vamos despertá-la e ouvi-la enquanto se fez e se faz viva. Ela é um broto que só se entende pelas raízes no *humanismo do Outro homem*. E então? Como faz para nascer aquele sentimento, o mais fundo, de bem-querença pelo Outro, aquele que, só de aparecer Um diante de mim, já imediatamente produz um fundo, alto, longo e anárquico enternecimento? De fato, desde que estejamos direta ou indiretamente em relação com os Outros, estaremos numa situação moral. Então, nunca é possível uma situação de absoluta neutralidade? Não, segundo Lévinas – e nós assentimos<sup>18</sup> –, não é possível! Eis, pois, que a *educação*, pela via negativa, num mar de violência, se envolve na

---

<sup>18</sup> Veremos adiante em que nível se dá o assentimento de Korczak e de outras *visitas* que têm grandes chances de virem tocar em nossa porta.

tarefa de desamarrar o nó górdio da violência, que aperta as vidas e as mata. E, pela via positiva, na tarefa de provocar a vinda do *humano* em cada existente para que não se teça a violência em cada Um ao ponto de se tornar um nó górdio.

Mas, tudo, todo o *humano*, de algum modo, não se mostra para a justiça? Sim! Mais: o cerne da *educação* estaria no “fazer o Outro morar em mim”, porque a *significância* ela mesma se passa no Rosto? E como o *sentido* se passa no Rosto? Como transcendência. E o que a significância do *Um-para-o-Outro* pede para vir morar encarnadamente nela mesma? Pede a justiça, como preenchimento das precisões constitutivas – essenciais, necessárias e suficientes – como o fazer viver a cada Um em cada Outros. Então, se o *humano* se realiza como justiça, a *educação* sempre só pode se *justificar* como *educação* na justiça e para a justiça.

E as perguntas continuam, pois a busca reflexiva com a alma inteira em *pertença* e *distanciamento* faz com que elas nasçam. Com efeito, não será a *educação* ouvida no latejo do *Um-para-o-Outro* como um arco que vai do único, do insubstituível em sua responsabilidade diante dos Rostos, à busca da justiça como obra que vem dessa responsabilidade e se prolonga na igualdade exigida pela justiça e volta ao único como juiz de Si e da justiça sempre mais justa? Não será a *educação* a *entrada* na *pertença* como provocação da moralidade no sujeito? Não será a *educação* um trabalho de *distanciamento* que provê as *condições* do advento da moralidade em cada Um como singular e único e ao mesmo tempo um trabalho de comparação dos incomparáveis? Eis que não se trata, como já avisava Ricoeur, de uma dialética de dois pólos antitéticos resultando numa síntese, num conceito fechado, mas de um arco em espiral feito com a vida, como uma obra *em Si* e, mais, como a obra de Si mesmo, porque, em primeiro lugar, a responsabilidade assimétrica de cada Um como único e insubstituível é o que pode suscitar e fundar a justiça. Em segundo lugar, porque a realização da justiça é mediada pela razão sob afecção do *Um-para-o-Outro* que pensa e discerne o devir da justiça real. Em terceiro lugar, porque a avaliação qualitativa da justiça conseguida volta a ser a carga da responsabilidade infinita de cada Um que inaugura outra espiral reabrindo o movimento.

Nós queremos não-violência, nós queremos a paz. Mas a paz, já o dissemos, só pode vir da justiça que sobe da moralidade do homem. Formar cidadãos justos porque morais; o que podemos esperar mais da *educação*? Formar homens infinitamente morais; formar homens capazes de discernimento do *melhor*, capazes de medir o *humano* nas ações; formar homens capazes de corrigir a possível cumplicidade na violência; formar subjetividades capazes de uma obra que se define como cuidado ao Outro; difíceis, mas irrefragáveis tarefas

de uma *educação* que percorre o homem em cada Eu como o percurso *humano* nele mesmo. Dito de outro modo: a subjetividade, isto é, a moralidade real de um sujeito, é onde entra e de onde sai a justiça. As consciências morais – consciência porque exige o saber – fazem as Leis e as Instituições, e as consciências se julgam e julgam o julgamento feito pelas Leis e Instituições. Educação, moralidade e justiça: trilogia lévinasiana como três tempos diacrônicos do acontecimento em duração do *Um-para-o-Outro* feito vida, como afronta à violência<sup>19</sup>. É a responsabilidade por Outrem que atravessa e realiza esta trilogia: “[...] *esta responsabilidade seria a própria racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz*” (LÉVINAS, 1999, p. 239, grifo nosso). Assim, de novo, de dentro do percurso no *humano*, “*Da responsabilidade ao problema: tal é o caminho*” (LÉVINAS, 1999, p. 241, grifo nosso).

De fato, ouvimos, vemos e auscultamos a *educação* em Lévinas como um arco que vai por cima – toque no Infinito do Rosto e a responsabilidade decorrente –, na direção da justiça; arco que vai por baixo – toque na *precisão* do Outro como o cerne da moralidade do sujeito –, na direção da justiça. A formação do homem para a justiça no homem e para a justiça nas Instituições é o *animus* do *Um-para-o-Outro* em sua dupla face que se põe e se realiza como a *educação* mesma do homem. O nó górdio da violência (LÉVINAS, 1999) não é evitado ou não é desatado pelo cuidado ao Outro experienciado desde o começo – um dia – como o começo do Eu moral? Não será por isso que em Lévinas, “[...] *a humanidade do homem começa na moral*” (LÉVINAS, 1994b, p. 164, grifo nosso)? A entrada, a visitação e a duração do cuidado ao Outro em cada existente desatam o nó que nos faz semeadores de violência! E o problema todo é simplesmente, então, *como começar a moral do homem*.

Perguntado por Bertrand Révillon se “*Esta atenção ao outro, isso se ensina?*”, Lévinas responde: “*Na minha opinião, isso se revela diante do ‘rostro’ de outrem*” (LÉVINAS, 1994b, p. 179, grifo nosso). Se o cuidado ao Outro, a exigência de cuidar, a situação sempre pessoal de responsabilidade *se revela diante de um Rosto*, se isso propriamente não se ensina, então, não seria o caso de procurar *as condições de possibilidade* dessa revelação? Não seria o caso de criar condições para que o *humano* se revele e venha em mim, em cada Um? Mas não foi Lévinas quem disse “mesmo que nenhuma instituição seja capaz de produzir a santidade”? E mais, não é Lévinas quem afirma que o advento do *humano* tem a ver com “[...] *o duro trabalho sobre si: ir na direção do Outro, lá onde ele é verdadeiramente outro*” (LÉVINAS, 1995, p. 101, grifo nosso)? Ou ainda: “*Só pode*

<sup>19</sup> Esta trilogia em Korczak: Formar – Cidadãos – Honestos.

*reconhecer o rosto de outrem quem soube impor uma severa disciplina à sua própria natureza [ao conatus]”? (LÉVINAS, 1976a, p. 34, grifo nosso). E tem mais: a educação não seria “[...] a gestação do outro no mesmo que significa tal responsabilidade para com o outro” (LÉVINAS, 1999, p. 172, grifo nosso)?*

Eis sob nossos olhos um nó que é preciso ter paciência para desatar: por um lado, a revelação do *humano* diante de um Rosto, a heteronomia de uma *vinda*, um despertar, um ser visado e provocado; por outro lado, o esforço, a *auto-imposição* de uma dura disciplina, o trabalho de Si em Si. De uma ponta, como se tudo me viesse de fora; na outra, como se tudo dependesse só de mim. Aparente paradoxo pendurado no arco do percurso *educativo* de um Eu às voltas com o cuidado ao Outro homem. Às vezes, “uma nota *dó do Outro* entra de vez na *música da nossa vida*” e... Pronto! Está dado o *tom* do percurso. E do ponto de vista concreto, cotidiano, o problema se põe assim: como faz para a injustiça “[...] *dar nos nervos da alma*” (PLATÃO, 1997, p. 106, grifo nosso) como “[...] *uma queimadura sem consumação de uma chama inextinguível*” (LÉVINAS, 1998b, p. 60-61, grifo nosso)?

Por ora, firmemos o conceito – já latejante nas questões acima – da *educação* que brota do percurso no *humano* em Lévinas. Ela é, por um lado e desde uma ótica ética, *a acontecer continuado do movimento de humanização mesma de cada existente em sua unicidade*; é o trabalho no *humano* da alma inteira nela mesma. *Educação* como acontecimento *humano* na alma, como devir da moralidade em cada Eu, como *a entrada do cuidado ao Outro na alma inteira como o seu batimento primeiro e maior*. Por outro lado e sob a mesma ótica ética, a *educação* é por excelência *um acontecimento ético*: é o espaço-tempo em que temos a ocasião – quer institucional, quer informal – de *prover para a formação de existentes únicos morais*. Por se tratar de lidar com a saúde *humana* de seres *humanos* sob nossos olhos, sob nossos cuidados – de muita gente –, em *educação*, nós ‘tratamos os Outros e tratamos do Outro’ melhor e mais *fundamente* que um médico que previne e cura doenças; trata-se de um grande acontecimento ético (LÉVINAS, 1991a), porque se trata de uma questão de *saúde humana*, porque se trata de entrar – diante de cada face que nos vem – nas almas para estancar a hemorragia da violência, trata-se de fazer nascer pela alma inteira as sementes do horror à violência e as sementes do bem-querer da não-violência cujas mãos sejam as do cuidado. E as sementes do cuidado que constitui a subjetividade *humana* de um existente produzem os ramos que dão os frutos da justiça, como o *a caminho da Paz*. É assim que a *educação* é o *traço* ininterruptamente vibratório do percurso, da racionalidade da paz! É assim que “[...] *o homem possui em suas mãos o remédio*

*para seus males e os remédios pré-existem aos males*” (LÉVINAS, 1971, p. 156, grifo nosso).  
Via tortuosa (LÉVINAS, 1982b)!

## 9.2. Uma Teleologia *Outra*

### 9.2.1. No *Pedido de um Devir*

Desde o traço do *humanismo do Outro homem*, na abertura e no trabalho da segunda mão, para ir revelando *a educação ali mesmo no humano* do percurso, reflexivamente se nos revela e reaparece um elemento de capital importância, que já tocamos na Segunda Parte, e que atravessa qualquer percurso *educativo* onde o *humano* se realiza: a teleologia. Com efeito, com a ajuda dos recursos da imaginação criadora, reflexivamente, olhamos o rio. Quando um rio nasce, já vem nele o *chamamento* de correr para o mar. Esta é uma primeira aproximação do rio. De fato, quando nos afastamos para uma alta montanha, podemos ver o traço do rio que desce desde as nascentes e vai se esticando até o mar. E ali, na fusão das águas doces e salgadas, parece terminar o curso do rio. O misturar-se sem fim das águas é a morte e o fim do rio? Está ali decretado o fim de um percurso ou a continuidade do rio de outro modo? E quanto à outra ponta do rio, as nascentes, o charco das nascentes, é ali que o rio começa? Está decretado que é desde ali que ele começa porque é desde ali que ele começa a descer para o mar? Nesta primeira aproximação, o rio desceria capturando pelas beiradas e se movimentando pelo meio, segundo a lógica do *para Si*. Metaforicamente, o rio seria um sujeito que se nutre dos Outros.

Numa outra aproximação do rio, *depois do molhar-se em suas águas*, em muitos pontos de passagem de suas águas e andando bem à margem onde podemos anotar um saber a respeito do rio, o rio *fala* bem mais do que isso. Com efeito, em linguagem cotidiana, dizemos que “todo rio reclama o seu leito”, mas só há leito se há rio; o leito é onde o rio se deita e distende o corpo como um percurso. E não há como discordar quanto ao fato de que o traçado do rio é o próprio traço que ele fez como o seu interminável percurso no mesmo leito. E só há rio se há água. Mas as águas são mesmo *do* rio? Não se ouve ali, no correr mesmo das águas, “[...] um murmúrio incessante” (LÉVINAS, 1999, p. 243)? O que se ouve sob revelação é que

o rio não começa na nascente; ele começa nas profundezas impenetráveis da terra, lá onde nós não chegamos, ele é metafísico. As águas do rio não são dele, ele depende das águas do fundo da terra e das águas intensas das chuvas que revigoram as nascentes.

Ali no rio está dito: “tu descerás com estas águas e farás viver desde aqui até dentro do mar”. O rio se *dá* pelo caminho; eis o *sentido* do rio enquanto desce; o que chega ao mar é o excesso do dom já distribuído pelo caminho e também o acréscimo de dom recebido pelos afluentes e desde as margens do caminho. E o mar “sabe” o que fazer com esse excesso. São tantos entes que habitam as águas do rio e nelas se nutrem; são tantos entes que, desde as margens, recebem dele o benefício primeiro da saciedade; são tantos os forasteiros que por ele passam e vivificam as forças que os levam aonde desejam. E o dom vai para dentro do dom do mar. Embora as águas sejam tão diferentes, a vida das águas doces não mata a vida das águas salgadas; sempre há quem precise dessa diferença! Teleologia do rio em preenchimento. Mas basta jogar veneno letal nas águas e... a teleologia do rio entra em apuros e todos aqueles que nele banham suas vidas... a vida dele desaparece e nisto mesmo a de tantos Outros! A violência contra o rio o leva à segura que é sua morte; e o leite nu aparece, mas já não há rio que nele se deite com o dom de fazer viver.

Quando nasce um ser *humano*, um existente sempre único, qual é o seu chamamento mais alto, longo e fundo? Quando uma criança faz sua entrada neste mundo, ela o faz desde o abismo profundo (LÉVINAS, 1971) da fecundação e da gestação das entranhas, das profundezas metafísicas da mãe, desde o dom nela de poder gerar e gestar, anterior ao borbulhar das nascentes determinadas pela “criação” humana. Desde ali, para poder vir a este mundo, é que o Bem mostra que é anterior ao Mal, condição de toda civilização, e que o dom sustenta o mundo. Cada existente que nasce e consegue viver é um chamamento como um reclame de cuidado que vem sendo preenchido. A violência contra o homem barra o chamamento e o homem literalmente se perde prematuramente na morte.

Desde o *humanismo do Outro homem*, onde nasce *uma educação* na abertura, há uma teleologia *outra* que não é preciso inventar (LÉVINAS, 1968). A teleologia já está posta como exigência desde o começo e como realização desde o fim. A significância habita o homem, a *exigência* de sentido *humano* habita o homem vivo; a exigência de sentido nos homens que *vivem* só o é e pode ser sob os auspícios do cuidado do Outro. É o percurso no *humano* que nos revela a teleologia: o cuidado como conteúdo vivido da responsabilidade por Outrem e que vai até a substituição. Onde chegar comigo mesmo? Ao guardião do irmão, em que o Eu é sujeito enquanto refém do Outro por conta do *para-o-Outro*. E a subjetividade a chegar? A subjetividade é sujeição como diaconia ao Outro. Trata-se de *uma marcha sempre*

*em frente no sentido*. Puxa para frente e vai sendo o vivido. Não é uma ideia limite ou um princípio *a priori* ou uma ideia da Razão (KANT, 1987). Ela é o *Corpus* do sentido que se distende em vida; ela primeiramente é revelada e só é revelada na afecção por um Rosto que põe na procura. Ela não é um conhecimento: é uma experiência do *humano* e se revela *enquanto* sendo ele mesmo(o *humano*) em mim.

Eis Lévinas (1991b, p. 128, grifo nosso):

A identidade interior significa todo justa a impossibilidade de se manter em repouso. Ela é, de entrada, ética. O tempo [...] é a versão do Mesmo na direção do Outro [...] é o Infinito que é a **teleologia** do tempo [...] O sempre do tempo, a impossibilidade da identificação do Eu e do Outro, impossível síntese do Eu e do Outro. Diacronia [...] Incessância desta diferença [...] Paciência como amplidão [*longueur*] do tempo, paciência ou passividade.

Ou ainda, a teleologia habita o homem e se revela nele pela proximidade do Outro e no movimento de aproximação ao Outro como uma anterioridade:

[...] a proximidade significa uma razão anterior à tematização da significação por um sujeito pensante, anterior ao agrupamento dos termos em um presente, uma *razão pré-original* que não procede de nenhuma iniciativa do sujeito, uma *razão an-árquica*. Uma razão anterior ao começo, anterior a todo presente, porque minha responsabilidade para com o outro me ordena antes de qualquer decisão, antes de toda deliberação. Proximidade, comunicação e harmonia, entendimento ou paz que me incumbe na proximidade e da qual o próximo não pode desencarregar-me; por conseguinte, paz *sob minha responsabilidade*, paz da qual sou refém, paz a qual sou o único a construir correndo um belo risco perigosamente [...] Exigir que a comunicação tenha a certeza de ser entendida é confundir *comunicação e saber*, apagar a diferença, *desconhecer a significância do um-para-o-outro* em mim, em um Eu (Moi) arrancado ao conceito de eu que não se mede pelo ser e pela morte, isto é, que escapa da totalidade e da estrutura [...] Razão como o um-para-o-outro! (LÉVINAS, 1999, p. 247, grifo nosso)

A teleologia não é, pois, o *chamado da humanidade* (LÉVINAS, 2007)? E ele não está bem aqui, ali, em toda parte, em todo instante? Assim como o rio que *verte as águas para os Outros*, como a sua *orientação* primeira, no homem em geral e em cada existente único “Esta [a orientação] não pode ser posta senão como um *movimento* que vai para fora do idêntico, para um Outro que é absolutamente Outro. Começa num idêntico, num Mesmo, num Eu (Moi) [...] Uma *orientação* que vai livremente do Mesmo ao Outro é *Obra*” (LÉVINAS, 1993b, p. 50-51, grifo nosso), é o *pedido de Bem*, feito teleologia *em preenchimento*.

Com efeito, Lévinas nos põe para pensar, ele nos dá a pensar com a alma inteira. A teleologia é *um sentido que anda por dentro*; é o *animus* de uma alma inteira, o que sustém uma comunidade, uma sociedade, uma civilização. É o que pega, move e joga para frente: sacode e puxa desde fora e move desde de dentro. É o que tem *dentro* da queimadura. Em cada Eu, ela dá direção à alma, uma *orientação*, um norte *já* na pessoa toda. Os gregos



captaram isso na *physis*, no devir do mundo natural. Os modernos tentaram pegar esse dinamismo no encadeamento das leis; mas são tantas leis e as “colheitas” muitas vezes não avançam além das hipóteses, num processo contínuo de tentativas de *explicar melhor* o que já anda bem aí – no aquém, como condição e como incondição – e que sofre o efeito das múltiplas intervenções humanas.

O *telos* de um existente se liga a uma *an-acronia* funda que o homem cumpre ou não em Si. Se cumpre, tem a chance de *unificar-se*; se não, um esfacelamento de Si quais partículas sem conexão sensata. O homem é uma teleologia, uma movimentação, um transpassamento de cuidado que muitas vezes não é reconhecido ou mesmo assumido, uma presença aí em busca de realização *humana*. E, por vezes, o “ir para a morte” (HEIDEGGER, 2006)<sup>20</sup> ou o “nascer para nada” (SARTRE, 2001) foram *afirmados* como teleologia *negativa* do homem; mas ainda assim teleologia, teleologia como o absurdo de ser, o *sem-sentido* de ser.

Dentro do percurso no *humano*, teleologia é um devir que vem sendo sem começo: puro dom ao existente, um padecer (*pâtir*) que não foi feito para sofrer de dor, mas feito de amor, mesmo quando a dor e a morte vêm, inelutavelmente, ali se inserir. Exigência *indeterminada* de realização e nunca terminada, voo de vida sem precisar de asas, latejamento a ser cumprido no tempo, interminável tempo do cumprimento de um sentido antes posto, que se oculta, se cala, define e nunca morre *com* aquele que o carrega. Teleologia, revelação de uma acolhida sem “posição”, testemunho inspirado de uma *pré-vocação*; *chamamento*, narrativa sem voz do que pode ser uma vida, *pedida pré-vocal* de um possível que só pode ser em-vindo-a-ser-real. Finalismo intrínseco de uma vida posta para acontecer, como o ter de esforçar-se para ser alimentando o esforço e norteando-o para além do ser. Teleologia, o já aí esperando e o até onde pode ir um existente *humano com o sentido*, em elevação, fundura e em amplidão possível. Todos “*querem viver*”, mesmo sem “ter posto esse querer”; se todos cuidarem de todos, o “*querer viver de todos*” se realiza até quando a morte chegar *por ela mesma* e não por provocação prematura.

Para Lévinas, a teleologia do homem é a exigência imorredoura e aberta de realização do *humano*. O *humano* é o *Um-para-o-Outro*, é ele que faz viver; a teleologia é a *exigência de realização* do *humano* em cada existente, ela é a realização do *norte* desde aqui e agora. A teleologia é o *acontecimento em duração* do *Um-para-o-Outro*, ela é a movimentação do *Um-para-o-Outro*, ela é a *seiva* da moralidade em execução contínua. Ela já está aí em espera

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

latejante desde antes do cuidado que vai ser feito, ela é o latejamento da bondade desse cuidado *feito*, ela é o *moto* invisível de toda benevolência, ela é o *sim cumprido e cumprido* de uma existência toda para além do seu fim. Ela é o *fio* que só se vê – e bem se vê revelado – quando esticado com a própria existência. A teleologia é a *inscrição* em cada existente *humano* único, desde antes da gestação e do nascimento, da impossibilidade de ad-vento e de realização *humana* fora do *Um-para-o-Outro* em exercício real. Teleologia: abertura do *sentido* orientando o acontecimento de ser dos existentes Uns diante dos Outros.

De fato, quando o homem nasce – já o dissemos –, lá vêm com ele as in-condições e as condições de *vir* e de *viver*. De viver, só *para ser* com as condições que vieram junto, ou então, desde as incondições, poder de viver tudo junto. Abertura: dado sem sofisma, vinda sem possível farsa, prisma de sentido *antes-posto* e *posto* abertamente. Traição possível nas possíveis tramoias para ser. Traição logo adiante possível porque traição daquele pedido que veio na precariedade e no choro para “me deixar ser” e “alguém cuide para que Eu seja”. Teleologia: pedido visível naquele que pede a quem *já pode* para cuidar que “o Outro *impotente* por Si mesmo seja”. Teleologia: responsabilidade pedida *no* pedinte; responsabilidade pedinte de *acontecimento*. Teleologia: cuidado pedinte *da* responsabilidade antes de qualquer pronúncia de “sim” e bem antes da bifurcação com o “não”. Todo aquele que *já e ainda* vive é filho da teleologia que desde “um dia” atravessou *realmente* o seu ser. Teleologia: *destinação* cruzando o ser, poder de fazer ser desde antes do ser; bondade do fazer ser, *caminho* do *sentido* mesmo quando for preciso deixar de ser. Perturbadora teleologia e, mesmo quando traída, irretirável e irretatável teleologia, jamais prisioneira definitiva, jamais domada de vez, uma obediência sem a menor réstia de escravidão. Teleologia: bênção de um *sentido*, no sentido de uma bênção todos os dias. Cuidado que vela no eco silencioso de um ‘bom-dia’! Quando as escravidões se revelarem, a teleologia já passou ali antes que chegasse o dia!

Eis porque é uma *grande bênção* estar existindo: a teleologia continua seu comprimento como cumprimento. Eis porque passar fome é a teleologia em sofrimento como um fio tão esticado quase em rompimento. Eis porque um prato de comida todos os dias é como uma tenda aberta para cima em acolhimento, é a abertura da possibilidade aqui e agora de preencher o sustento. Dar a vida para que um Outro viva é a teleologia em dor e glória num mesmo momento: termo e excesso de significância, teleologia na ponta extrema da abundância.

Eis porque um *holocausto*, quer nazista, stalinista ou da “violência do calmo”, é o *tempo* em que a teleologia perde a si mesma, por conta da tragédia de tanto tormento em cada

Um de tantos existentes que desaparecem na fúria de um mar violento; ela perde o norte, ela se perde ela mesma como quando toda bondade tomba diante da criatura. Mas ela *se encontra* imorredoura e *re-encontrada* em qualquer “pequena bondade menor” que *um* existente põe de novo para nortear o ser. Palavra de teleologia: “eu estou em vós para ser *vós* até depois dos vossos dias!” Por isso podemos ouvir, como já indicamos com Lévinas, o tinir sussurante de uma voz inspirada: “não mateis, não trucidéis a vós mesmos e não ides embora de vós mesmos ao ferir os Outros. Eu sou o tom e o tinir da voz que vibra as cordas do Sentido. Eu só posso viver em vós, vivos”!

A não-violência já vem dentro da teleologia que o *Um-para-o-Outro* revela e pede como orientação. A não-violência é a exterioridade direta da interioridade moral de um Eu. Mas ela não é só a face da “evitação de cometer a violência”; ela possui nuclearmente a positividade que promove essa evitação. Essa positividade é a responsabilidade em forma de infindas atitudes de cuidado *humano*. Não se trata apenas de não querer ser violento ou de não deixar a violência sair de Si: isso ainda seria possível pelo afastamento radical dos Outros numa ilha deserta e incomunicável. A não-violência lévinasiana que a teleologia carrega ocorre, pode ocorrer, como *movimento e vida*, porque os Outros moram debaixo da pele, eles são “meus” para cuidar, fazê-los viver é o que me move, movê-los à justiça entre eles e, se der, também para mim é uma máxima operante em mim. A não-violência não é um “estado de alma”, mas uma face objetiva do movimento da alma inteira que sai de Si *para-o-Outro*. Na violência, a alma sai de si? Não, ela vai inteira *contra* o Outro *no para Si*. Na não-violência há saída de Si e, se há retorno, é para trazer o Outro *por Ele*. Na saída, já vai o *telos* movido pela afecção; e lá mesmo, o cuidado se faz como doação de Si, sem retenção *para Si*. E, mais uma vez, o que o homem ganha? Uma subjetividade como “despojamento de Si”.

O devir no *humano* já é a teleologia em chamamento e em andamento; provocar o devir é despertar já ali em cada Um, despertar a transcendência em cada Um, o devir do ir além do *para Si*. O cuidado é o “conteúdo” real, vivido, em realização da responsabilidade. A teleologia orienta o caminho da paz, da não violência. Não se trata, pois, apenas de “baixar armas” ou de “recolher armas”; não apenas de “cessar fogo” ou de “cada Um voltar para sua casa” como “sinal” de que “a guerra acabou”. Até aí, ainda, permanece um “ruminar ao fundo” da guerra. Enquanto a paz com o Outro não for assunto meu, enquanto a *vida* do Outro me for indiferente, a guerra cozinha na cozinha de dentro. Enquanto o *humanismo*, e o *telos* por dentro, não for “o Outro primeiro e a acolhida hospitaleira”, a paz não virá. A paz não é um “estado” como o é o “estado de guerra”; ela não é simplesmente o antônimo da guerra; ela é a produção de vida pelas águas *moventes* do cuidado. Daí, o dom de formar para a paz

dentro de Si e realizar o *telos educativo* como o imperativo operante que cuida do Outro e de sua vida já e sempre desde de dentro de Si.

Em tom metafórico, *telos dentro do humano* é um tecido que nós vestimos por dentro a fim de esquentar para fora. É uma água bebida no copo da afecção, que borbulha por dentro e se derrama pelas “mãos”. É uma solicitude de solicitude que só vive *enquanto* é para fora de mim. O fio do sentido pode se afrouxar no Eu, encher-se de nós de violência, mas ele nunca se arrebenta. Basta um trauma de Rosto e o fio pode ser retesado de novo. Uma ponta sempre está ligada ao Rosto do Outro e sua vida; a outra está em mim: sou Eu que distendo “o rolo do *fio da vida*”. Evidentemente que os nós da indiferença podem estar pelo meio e é ela que me faz afrouxar o fio desde a minha ponta. O percurso no *humano* não é simplesmente linear, mas, com todas as vicissitudes que uma alma inteira pode sofrer na duração de sua vida, o *pedido de um devir* continuará chamando para abrir a porta ao primeiro que vem.

Teleologia numa única palavra? Teleologia é DAR. Anarquicamente, EU DEVO DAR. EU PRECISO DAR! Com efeito, já o dissemos várias vezes e insistimos, se no mundo tudo fosse comércio, a humanidade pereceria de vez. Ainda existem muitas formas de Dar. Dar é um verbo em movimento anterior e maior que o Ser, porque por ele passamos a Ser, como “*dar à luz*” que é *dar-a-ser*; nosso débito já nasce infinito pelo que nos foi dado; e por dar podemos até deixar de ser. Dar do que temos, dar do tempo que seria para nós, dar do que somos; radicalizar o dar e encontrar na sua raiz o seu pai, o verbo *doar*, e sua mãe, a verbeta “carregar por dentro e ao colo”. De novo insistimos, a vida seria impossível de vir e insustentável em duração se tudo devesse e pudesse ser pago. O dom (LÉVINAS, 1971) habita o homem à revelia do seu consentimento! No dom as palavras mesmas falam; nele, o verbo *chamar* é o verbo dos vocábulos. E, *humanamente*, logo de saída, ele chama o verbo *dar*, como o vocábulo de todas as desmedidas! Quanto mais me afundo de cuidado ao Outro nas situações concretas, mais me elevo na realização do sentido *humano*. Neste sentido, a altura vai *pari passu* com a fundura, ligadas e atravessadas no *dom de Si*. “*Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por um outro. Dar. Ser espírito humano é isto. A encarnação da subjetividade humana garante sua espiritualidade. Dia-conia antes de todo diálogo*” (LÉVINAS, 1982b, p. 93-94, grifo nosso)<sup>21</sup>.

Bem que isso pode parecer piegas; mas não é. Se riscarmos o *dom de Si* da “gramática da vida”, então é só deixar correr a morte e todas as formas de violência que a antecede. Se as leis, mesmo as mais severas como a pena de morte, fossem suficientes para a vinda do

---

<sup>21</sup> Cf. LÉVINAS, 1982c, p. 172.

*humano*, nossas prisões deveriam estar todas vazias e os dois terços da humanidade que passam fome gozariam da abundância nos ventres, na mesa, na despensa e nos celeiros. Bem, parece que não é o caso. Para o pouco de humanidade que adorna a terra, é preciso bem mais que boas leis! Há ali mesmo, já posto mesmo que soterrado, um *pedido* na voz de um chamamento. É preciso “[...] *insistir sobre a insubstituível função do Eu num mundo de paz*” (LÉVINAS, 1994c, p. 99, grifo nosso). Qualquer, simplesmente qualquer Eu, pode – mesmo que no instante da morte – “dar, ainda que minúsculo, um dom de Si”!

Como *re-entrar* no interior (LÉVINAS, 1977) e *re-encontrar* o *telos* que já vai lá desde sempre? Será necessário um choque (LÉVINAS, 1994a)? Como há de se revelar a transcendência ao ser, transcendência ao ser *para Si*, que a teleologia do *Um-para-o-Outro* carrega? Não serão necessárias pelo menos algumas voltas para trás na espiral da vida, muitas *re-voltas* sobre os passos feitos “Si mesmo” para *re-encontrar* o fio, o *telos* primeiro da existência? Não é premente “[...] criar uma situação nova” (LÉVINAS, 1994a, 1991a) que afete a alma inteira? Repitamos Lévinas: “É preciso uma educação, e a educação pode tornar-se obrigação” (LÉVINAS, 1982c, p. 122). “A relação com o outro homem colocada no começo!” (LÉVINAS, 1982c, p. 176-177) certamente vai implicar o acionamento de outros moventes, de todos os moventes da alma inteira e não apenas os racionais que o Ocidente, salvo raras exceções, colocou sempre na ponta da importância. Não será preciso um reencontro da situação primeira do face a face para experienciar uma “[...] Reviravolta a partir do rosto de outrem [...]” (LÉVINAS, 1991a, p. 157) e reencontrar esses moventes outros que possam carregar para fora como vida a teleologia do *um-para-o-Outro*?

Com efeito, reflexivamente, olhamos o *humano* e sua teleologia e vemos ali a mesma teleologia atravessando a *educação* de ponta a ponta. Se, por um lado, a *educação* é um percurso que cada um faz em Si sob os auspícios teleológicos do Dar, por outro, a *educação* não seria o *medium* desta realização mesma? E se o cuidado do Outro, o fazer de tudo para que o Outro viva, vem de um Rosto e revela a anarquia de um comandamento, seria a razão cognoscente, a razão instauradora dos *princípios* que moveria a realização do percurso *educativo* de cada homem enquanto existente único? São os *conhecimentos sobre* que instauram o *humano* no homem? É a Verdade sabida, guardada e acumulada que move e orienta a sempre benfazeja acolhida ao Outro? E a Verdade não pode – como no nazismo ou em outra ideologia – carregar o tom que “[...] amortece sua violência em saber” (LÉVINAS, 1999, p. 208-209)? Do percurso no *humano* traduzido com Lévinas vem a resposta: se a alma inteira entra em percurso, então são todas as potências da alma e suas incondições que precisam ser atingidas e provocadas e não apenas o pensamento; o pensamento, já o vimos,

vem como diaconia, a serviço do cuidado. O pensamento vem da alma, se exercita e encontra seu sentido como uma exigência do latejamento *humano* da alma inteira. Ao *pensamento* atravessado de afecção é perguntado por todas as outras potências da alma: “Você pode ajudar?”.

Eis que a lista viva dos moventes *educativos* não começa com ou pelo *pensamento de*; para o pensamento encontrar seu lugar de *pensamento para*, ele deve admitir que ele mesmo, com sua magistral força de desvelamento, é uma *operação segunda na alma* enquanto a alma inteira corre na direção do cuidado ao Outro como o seu *movimento humano*. Efetivamente, a grande porta de entrada do Outro no Eu não é o pensamento, mas a afecção, a afectabilidade como susceptibilidade à afecção diante de um Rosto. A afectabilidade de um Eu é a atualização de sua abertura mesma, sua exposição ao de fora. E junto dela se revela a vulnerabilidade sobre a qual faz seu percurso “[...] *uma sensibilidade ética*” (LÉVINAS, 1991a, grifo nosso). O “[...] traumatismo do espanto” (LÉVINAS, 1999, p. 261) não é anterior e muito mais que a *admiração* aristotélica ou que a *contemplação* platônica?

Se a situação original e primeira onde todo sentido nasce é a situação de face a face; se “O face a face permanece a situação última” (LÉVINAS, 1971, p. 79-80); se ali o Rosto fala e significa antes das palavras; então é *desde ali* que o latejo do *humano* deve ser buscado pelo *pensamento*, aquele que pensa mais do que ele pensa, porque já banhado de afecção pelo Outro. É *desde ali que começa a educação*. É desde ali que se ouve, certamente, o “Vós estais também dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 134), mundo em que

O que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos. A absurdidade tem a ver com a multiplicidade, na indiferença pura [...] (LÉVINAS, 1993b, p. 46).

Mas também é desde ali, da situação original, que se ouve mais forte ainda e com tremor “*Há uma questão primeira [...] há a vossa colocação em questão*” (LÉVINAS, 1998b, p. 136, grifo nosso), é desde ali “[...] onde se tece o nó do Eu” (LÉVINAS, 1999, p. 121). Não é nisto que “Uma situação nova é criada” (LÉVINAS, 1994a, p. 168-169)? É desde ali que as incondições do Eu podem despertar, tinir, abrir as portas ao Outro e movimentar a alma inteira de um Eu na direção do Outro. Não é desde ali que pode vir “O estouro do humano no ser, a abertura do ser [...], a crise do ser, o de outro modo que ser [...], pelo fato de que isto que é o mais natural torna-se o mais problemático. [...] Colocação em questão da perseverança, ingênua e natural, no ser” (LÉVINAS, 1982b, p. 120)? Como se o Eu fosse um catalisador, o percurso no *humano* já revelou: “*A grande idéia ética – a maior – da existência*

*para o próximo se aplica sem reserva a mim, ao indivíduo ou à pessoa que eu sou”* (LÉVINAS, 1982c, p. 14, grifo nosso).

Desde a situação primeira, a agitação de uma escuta e o entrar em movimentação de uma obediência. Obediência a uma convocação, a um chamamento antes de um comando cognoscitivo, antes de um conhecimento que desvela, antes de um pensamento que pensa como uma intencionalidade que se lança “sobre” e recolhe um *noema*. Ali o sentido vem do Outro, mais, o sentido é o Outro ele mesmo: sua vida, sua unicidade, um Infinito diante do Eu em expressão pura, por ele mesmo, sem precursor. Eis uma voz sem tonalidade, eis um chamamento no silêncio agitado de um encontro inescapável e intransferível. Ali, pode vir a minha obediência, obediência agitada sob o movimento da afectabilidade do Eu. Ter de responder aqui e agora, antes de pensar à distância o *que* responder, destronamento da prioridade do pensamento.

Retomemos, agora para flexionar a *educação*, uma importante citação de Lévinas. Com efeito, para ele,

Os **moventes** da obediência não são de *ordem racional*. São moventes de ordem afetiva, tais como temor, esperança, fidelidade, respeito, veneração, amor. Obediência e heteronomia, mas não servidão [...] A obediência, por outro lado (o primeiro lado é o comandamento), não vem de uma imposição, mas de um *élan* interior e desinteressado. Comandamento e amor não se contradizem [...] Comandamento que assegura uma integridade (LÉVINAS, 1976a, p. 164, grifo nosso).

Eis que é a condição da afetividade humana sob a incondição da afectabilidade humana onde pode se dar e desenvolver todo o *élan educadivo* do Eu como moral. De fato e de novo, “A emoção é o que perturba” (LÉVINAS, 1998a, p. 87). Compreensão sentimental do Outro como preocupação por esta alteridade (LÉVINAS, 1990b)? Sim, a vinda do Outro pode trazer o despertar de um sentimento desproporcional que pega a alma inteira. Sentimento como não-indiferença, como temor por Ele, por sua vida, sentimento como bem-querer a Ele que não posso evitar, sentimento como vontade de acolhimento e hospitalidade. A vinda do Outro é simplesmente um arrombo no afeto; mas, logo depois da vinda, Eu ainda posso ser indiferente, Eu posso deixar crescer pela indiferença uma crosta de sólido na afectabilidade da alma inteira. Mas essa indiferença continuada ficará nas contas do meu defendido direito de ser! Ou então, “Despertar e vigilância éticas nesta agitação afetiva” (LÉVINAS, 1991a, p. 157).

O Outro se aproxima e afeta o Eu; Eu me aproximo no Desejo de cuidar, Desejo diferente da Necessidade, Desejo que não espera preenchimento. Com efeito,

Esta aproximação se faz no *sentimento* cuja tonalidade fundamental é Desejo no sentido que temos dado a este termo em Totalidade e Infinito; distinto da

tendência e da necessidade, o Desejo, não pertence à atividade, mas constitui a intencionalidade do afectivo [...] isto quer dizer que aqui a *visée* visa isto que se recusa à correlação que toda *visée*, como tal, instaura; isto que, por consequência, não é representado. O sentimento primordial é o desejo do Infinito, relação com o Absoluto que não se faz correlativo (LÉVINAS, 1994a, p. 205).

O Sentimento é visado, chocado pelo Outro, o sentimento vai ao Outro puxado pelo Rosto que apela e comanda o cuidado. Daí, “[...] a emoção humana e sua espiritualidade começam no para-com-o-outro, na afeição pelo outro. O grande acontecimento e a fonte mesma de sua afetividade estão em outrem! Em todo sentimento intervém minha relação com o outro” (LÉVINAS, 2007, p. 92).

Mas há um outro elemento decisivo latejante na teleologia como chamamento ao dom de Si que reflexivamente vemos e anotamos: o lugar do sofrimento *humano* desde as condições do Eu. Esse elemento é simplesmente decisivo no chamamento que atravessa o interminável percurso da *educação*. Com efeito, por um lado, há a “[...] minha própria aventura no sofrimento” (LÉVINAS, 1991a, p. 104), a minha experienciação do sofrimento, a minha experienciação no sofrimento enquanto Eu todo sofro, enquanto Eu me experiencio na dolorosidade e sempre em condições de morrer desde as condições de vulnerável e mortal. Mas até aí o Eu pode ficar numa situação existencial de *ser para Si até a morte*, de, literalmente, batalhar por seu lugar ao sol e por seu direito de ser para, até onde for possível, poder adiar o dia de dar adeus a este mundo. Quando isto entra na alma, isto não é vivido sob emoção? E a correria em que o pensamento entra para achar tempo de adiar maximamente a morte ainda não é um pensamento sob emoção? Não é até aí que vai Heidegger?

Para Lévinas, este sofrimento atrelado ao prolongamento da existência é simplesmente inútil e o sentido de um existente não pode parar nele, ou, pelo menos, é um sentido insuficiente. Com efeito, “[...] minha própria aventura no sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém”. (LÉVINAS, 1991a, p. 104). E mais fundo ainda, a partir da condição da mortalidade, “[...] somente um ser que chegou à crispação da solidão pelo sofrimento e à relação com a morte se coloca sobre o terreno onde a relação com o outro se torna possível [...] O futuro é o outro [...] Falar de tempo num sujeito só nos parece impossível” (LÉVINAS, 1979, p. 64). É ali que “O contato com esta morte se transforma em ternura e em afecção” (LÉVINAS, 1976a, p. 256). Diante da iminência da morte do Outro, um Eu pode experienciar o excesso de emoção (LÉVINAS, 1991b), um entristecimento metafísico numa emoção que se experiencia como um turbilhão afetivo que faz tremer a alma inteira, uma emoção provocada de fora, na nudez



de mortal que vem de um Rosto sofrente, mas que “[...] queima na direção do interior, como uma exigência infinita a respeito de si, como uma infinita responsabilidade” (LÉVINAS, 1976a, p. 244).

Para pensar um percurso *educativo* e vê-lo de dentro do *Um-para-o-Outro* segundo o *telos* do chamamento ao dom de Si, essas assertivas de Lévinas são extremamente graves e não menos importantes. Com efeito, não estaria ali o *princípio* que pode coordenar todo o *percurso educativo*? E diferentemente de toda educação pensada como *meio* de realização de um *telos*, não estaria ali uma *educação* como *medium* onde o *telos* vive? E a movimentação desse *medium*, em vez de ser prioritariamente uma obra de pensamento, não estaria a cargo da incondição da afectabilidade humana trespassada pela irmandade das incondições de vulnerabilidade e mortalidade? E não são essas três incondições que são tinidas de uma só vez diante do sofrimento do Outro como o e pelo excesso de emoção? E não seria esse excesso de emoção que queima na direção do interior que move uma alma inteira à *extra-versão*, à saída de Si *por e para o Outro*? E não é essa saída de Si que inaugura o caminho espiritual de um homem como Eu moral e mostra, na contramão, que a justificação da dor do próximo seria a fonte de toda imoralidade (LÉVINAS, 1991a)?

Respondemos na voz de Lévinas:

O sofrimento teria, portanto, na economia do ser, um lugar todo especial: ele não é ainda a iniciativa moral, mas é através do sofrimento que *se pode suscitar uma liberdade*. O homem recebe o sofrimento, mas, neste sofrimento, ele surge como liberdade moral (LÉVINAS, 1976a, p. 105, grifo nosso).

Continuando o sentido, “[...] *o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de outrem, abre sobre o sofrimento a perspectiva ética do inter-humano*” (LÉVINAS, 1991a, p. 103). E para coroar a gravidade e a importância educativa do sofrimento, a

Atenção ao sofrimento de outrem [...] pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana ao ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético – o único que não é possível contestar – e até a comandar as esperanças e a disciplina práticas de vastos agrupamentos humanos (LÉVINAS, 1991a, p. 104).

É o dom de Si, como chamamento e realização, o único que pode, desde o excesso de emoção, dar atenção ao sofrimento de Outrem e remexer no pensamento o *telos* que já o atravessa e que ele precisa reconhecer como a *luz* de sua verdade mesma e revelar ao próprio pensamento o lugar que ele deve ocupar no *percurso da educação do homem*. E eis o movimento diacrônico, a intensidade do dom de Si em duração: “Ele [o Eu] atinge o apogeu de sua existência como Eu precisamente quando tudo de Outrem lhe diz respeito” (LÉVINAS, 1994c, p. 83-84).

Anotemos, então, que a atenção ao sofrimento do Outro como feitura da vida é o que atravessa todo o percurso do Eu moral e que há, pelo mesmo *telos* que se realiza nesse Eu, um atravessamento do sofrimento como elemento formador primordial no *percurso educativo* de cada Eu chamado ao dom de Si. Mas ali é preciso focar um termo que já usamos e hermeneuticamente significamos diversas vezes, a *experenciación*, e que é decisivo na posição do *percurso educativo* do homem no *telos* como chamamento ao dom de Si. Com efeito, é o dom de Si, como a mais profunda aventura da subjetividade (LÉVINAS, 1991a), uma *experiência*? E esta intimidade última que só é possível na sua *discrição* (LÉVINAS, 1991a) é uma experiência? É a crispação da solidão pelo sofrimento e à relação com a morte (LÉVINAS, 1979) uma experiência? Meu poder de suportar o sofrimento de todos (LÉVINAS, 1976a) é uma experiência? É a afecção que desaba um Eu diante de um Rosto sofrente e move a uma acolhida na sofreguidão da pressa de cuidar uma experiência? É a “certeza” do valor absoluto de cada Outro (LÉVINAS, 1982c) fruto de uma experiência? Se “Eu posso ser responsável por isto que eu não cometi e assumir uma miséria que não é a minha” (LÉVINAS, 1968, p. 181), isto é uma experiência?

*Experenciación* é quando um Eu *sofre* um abalo sísmico em sua alma inteira ou uma acentuação ou uma confirmação acentuada de *significância*. Em toda *experenciación* é todo o Eu que entra em afecção e em movimento como mobilização total de Si. *Experenciación* é uma movimentação do sentido na alma por uma afecção de algum modo ligada ao exterior. Em toda *experenciación* há uma afecção na ‘ideia’: o pensamento é atacado e o motor presumidamente próprio do conhecimento para. O pensamento vira os olhos para trás, fecha-os e ouve o ressoar de outras significâncias. *Experenciación* é traumatismo na ideia, é uma fenomenologia ao inverso: é o Eu, *aquele* que pensa, intenciona, sente que é bombardeado por uma provocação, por um chamamento; e aí *todos* vão junto no Eu que é atingido. *Experenciación*: é quando Eu sofro a ação da vida, de uma presença do Outro e recebo o sentido dela em mim pelas reações, atitudes e discursos; é a contorção de uma afecção. Metaforicamente, *experenciación* é uma pancada na cabeça que tonteia o corpo todo e não foi o próprio Eu que se deu ou quis se dar a pancada: estava fora do campo de qualquer “visão” do Eu. Até mesmo, por instantes, “o pensamento perde a noção”. A dor desatina e desempodera o pensamento; e aí “dá nos nervos da alma” (PLATÃO, 1997). E ainda, *experenciación* já é a própria vida sendo vivida; não é algo que depois venha a ser “incorporado à vida” significativa. Enquanto se dá a *experenciación*, já vai sendo sofrida a significância e já vai sendo tecido um nó de sentido, um núcleo, que se poderia chamar um *movente existencial* ou ainda *uma orientação moral*.

Experienciação não é experiência:

O fato que a visão do rosto não é uma *experiência*, mas uma saída de si, um contato com um ser outro e não simplesmente sensação de si é atestado no caractere “puramente moral” desta impossibilidade. O olhar moral mede, no rosto, o infinito infranqueável onde se aventura e faz perecer a intenção assassina. É por isso precisamente que ele (o olhar moral) nos conduz para outro lugar que não ao da experiência e de todo outro olhar. O infinito só é dado ao olhar moral: ele não é *conhecido*, ele está em *sociedade* conosco. O comércio com os seres que começa com o “Tu não matarás” não é conforme ao esquema de nossas relações habituais com o mundo: sujeito conhecendo ou absorvendo seu objeto como uma nutrição [*nourriture*], necessidade que se satisfaz. Ele não retorna ao ponto de partida, se movendo em contentamento, em gozo de si, em conhecimento de Si. Ele inaugura o caminho espiritual do homem (LÉVINAS, 1976a, p. 23).

Com efeito, na esteira de Lévinas, Ulpiano Vazquez Moro explicita a noção de *experiência*: “[...] a unidade da percepção transcendental, a coincidência e a simultaneidade entre o sentido e a manifestação do ser, a co-extensão do espírito e do saber tematizável ou tematizado, representado, fenomenológico” (VAZQUEZ MORO, 1982, p. 271). E, em seu estudo evolutivo da obra de Lévinas, acrescenta que, ao final de *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas já abandonara esse vocábulo. Com efeito, em *De Dieu qui vient à l’Idée*, Lévinas esclarece:

[...] o termo “experiência moral”, eu tento evitar; experiência moral, isto supõe um sujeito que está lá, que antes de tudo *é* e que, em um certo momento, faz uma experiência moral, enquanto que *é na maneira pela qual ele está lá*, pela qual ele vive que há esta ética; ou mais exatamente: o desinteressamento desfaz seu *esse* (LÉVINAS, 1998b, p. 144, grifo nosso).

E, anteriormente, em *De Otro Modo que Ser*, “Não há ‘experiência do Infinito’” (LÉVINAS, 1999, p. 223) e em *Dieu, la Mort et le Temps* “Não há experiência ética; há uma intriga” (LÉVINAS, 1993a, p. 219). A respeito do termo *relação*, Lévinas prefere *aproximação*: “[...] é um bom termo, melhor que ‘relação’” (LÉVINAS, 1994a, p. 235)<sup>22</sup>, por conta do lugar da assimetria, da não-reciprocidade do cuidado de *Um-para-o-Outro*. Assim, aproximar-se não é uma “experiência”, uma intencionalidade, não é desvelar, não é visar, não é preencher uma intuição, não é prestar ou conferir um sentido que o sujeito carrega em Si. “Aproximar-se é tocar o próximo para além dos dados apreendidos à distância num conhecimento, é aproximar-se de Outrem” (LÉVINAS, 1994a, p. 235).

E eis que precisamos retomar e reabrir o conceito poroso e elástico de *educação* firmado acima. É que, hermeneuticamente, a via longa que vimos seguindo foi revelando o que não víamos naquele momento do percurso expositivo. Com efeito, a noção de teleologia

<sup>22</sup> Cf. LÉVINAS, 2007, p. 96.

como a anotamos traz novos aportes que precisam ser considerados e são decisivos num *percurso de educação* que brota de dentro do *um-para-o-Outro*.

De fato, se esperamos que a *educação* realize a teleologia que a habita como chamamento ao dom de Si do Eu; se essa teleologia não precisa ser idealizada, mas realizada porque ela já está ali em cada Eu desde que ele faz sua entrada neste mundo; se essa teleologia precisa ser despertada no Eu para que seja possível a transcendência ao *para Si*, visto que ela não se realiza de *per se* ou de um modo inexorável e determinista, mas abertamente; se não é o pensamento puro, autônomo, determinante que tem a força, pela via do conhecimento ou do desvelamento da Verdade, de fazer despertar essa teleologia latente e latejante; se o devir real dessa teleologia se liga à mobilização total da alma inteira; se a mobilização da alma inteira se liga à incondição de afectabilidade de cada Eu; se a afectabilidade se movimenta a partir do encontro de um Rosto vulnerável e mortal ou já aí em sofrimento; se a partir deste encontro a autonomia do Eu, sua perseverança no ser e o Eu nele mesmo são postos em questão, resultando numa experienciação de deposição de Si; se dessa experienciação pode vir “A conversão do para-si em para-o-outro da responsabilidade [...]” (LÉVINAS, 1995, p. 54-55) como uma *reviravolta radical* (LÉVINAS, 1991a) no Eu; então, a *educação* em seu percurso já vem aqui mesmo e com tudo isso; e isso já é bem mais do que o conceito anteriormente firmado dizia explicitamente.

Há agora um *plus* de significância na *educação*. Em primeiro lugar, *educar* é ocupar-se com a alma inteira de um Outro que está sob nossos cuidados, é ocupar-se com sua vida e não prioritariamente com os conhecimentos que ele está em condições ou não de adquirir; isto é *educação* enquanto *acontecimento ético* (LÉVINAS, 1991a). Em segundo lugar, *educar* implica prover situações concretas de afecção de cada Eu, criar uma situação nova, de onde pode vir o despertar da teleologia latente do chamamento ao dom de Si e, no prolongamento aberto, de onde ela pode pôr-se em cada Eu como teleologia em movimento e vida. Sem o traumatismo de um Rosto diretamente diante de um Eu, o *conatus* do Eu tende a seguir o seu caminho! Em terceiro lugar, e diretamente ligado à criação de situações novas, *educar* implica o trabalho de pôr em questão a vida do Outro, porque enquanto um Eu não se reconhece injusto e arbitrário (LÉVINAS, 1994a), enquanto a presumida liberdade de um Eu busca justificar-se por si mesma e nela mesma – inclusive pelo montante de conhecimentos que domina –, a moral não tem chances de começar nele (LÉVINAS, 1971). E ainda – mesmo que não seja tudo –, *educar* implica o trabalho de provocar, propor e acompanhar o movimento de saída do Outro na direção dos Outros; enquanto não for possível auscultar um esforço de saída

de Si no Eu, a teleologia do dom de Si ainda não despertou nele ou ainda está enrolada e presa nos véus da sonolência do *para Si*.

Desde ali, já não se trata de “ação educativa”, nem de “experiência educativa”, mas de “experienciação educativa”. Com efeito, aquele que provoca o devir do *humano* no Outro num percurso *está em face*, numa situação concreta, em responsabilidade pela vida dos Outros mesmo quando toma distância para propor e acompanhar o trabalho das mediações. E aquele que tem o Outro – normalmente muitos Outros e não apenas *um*, como Rousseau só tinha o *Emílio*<sup>23</sup> – em seus olhos, em seus braços, debaixo da pele, em sua alma inteira não é também responsável por aquilo que ele faz com sua vida aos Outros? E aquele que acompanha o movimento e vida da alma de um Outro em sua *extra-versão* aos Outros não haverá de estar também, desde a alma inteira, num despertar, numa vigília, numa insônia de dom de Si mesmo? Possibilidade e sua condição, “[...] *ensinamento como método de procura*” (LÉVINAS, 1982c, p. 68, grifo nosso), sabedoria que “[...] o rosto do outro homem ensina!” (LÉVINAS, 1991a, p. 234).

Eis, pois, que em *educação*, desde o *Um-para-o-Outro*, não adianta sermão, pregação, chantagem moralista, discursos edificantes ou meras imposições *strictu sensu*. Eis que em *educação*, os ventos simplesmente não sopram onde querem; os ventos são soprados e o Eu vem conforme a força e a *direção educativa* que os empurra. E se essa força os empurra na direção contra os Outros, na competição, os esbarrões serão praticamente inevitáveis e, deles, a guerra! Se o Eu desperta e ouve o chamamento ao dom de Si aos Outros que atravessa a alma inteira com seu sentido *humano*, a não-violência como paz com Outro já foi morar na alma inteira! Teleologia no *Um-para-o-Outro*, movimento e vida, teleologia *educativa* eclodindo seus brotos desde o *Um-para-o-Outro* como movimento *para a vida*, dom de vida para a vida vir em abundância. Eis o tempo sob a desmedida do Dom<sup>24</sup>. Parafrazeando o velho Livro dos Livros, a *educação* é como um grande novo êxodo: saída da escravidão do egoísmo de Si mesmo e entrada na terra possível e necessária da responsabilidade por todos. Nós *podemos* realizar isso; então nós *devemos*! (LÉVINAS, 1976a).

<sup>23</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

<sup>24</sup> É importante notar que a reflexividade, cavando (arqueologia) no percurso no *humano* (transcendência) toca na teleologia. Mas, o que, reflexivamente, é anotado como separado, é, concretamente, *acontecimento conjunto*. O *chamado* (teleologia) é *transcendente* e se revela de alto a baixo (arqueologia) no movimento e vida moral do Eu. O *chamado* (teleologia) ao dom de Si (transcendência) já está posto no Eu desde sua entrada no mundo (desde sua *arché*). A teleologia em realização é *como* a transcendência pode permanecer *na imanência da vida*, num Eu, até nos fundamentos do mundo. Teleologia é *onde* a transcendência é tocada num trabalho arqueológico do Eu nele mesmo. A *obra* é transcendência na imanência; a teleologia é o *fio* em realização da transcendência, o seu *continuum* aqui e agora, em expansão *amanhã*.

### 9.2.2. Como movimento e vida

Desde o Percurso no *humano*, desde a teleologia do dom de Si que o habita, buscar as condições *existenciais* de possibilidade do *humano em alguém* (LÉVINAS, 1971), como a moralidade nele<sup>25</sup>. Eis o que se nos afigura como busca reflexiva. Onde chega o percurso no *humano*? Chega à substituição de Um para o Outro. Então, eis que *ao olhar reflexivo* se revela que *o ponto de chegada é o ponto de partida da exposição* que penetra e anota o movimento e vida *naquele que foi e é capaz de dar a Si mesmo*. Com efeito, o olhar reflexivo se dirige, em proximidade do percurso no *humano*, para o *existente* – o homem enquanto singular e único – que se fez ou se faz moral ao ponto de dar sua própria vida por Outrem. E o que ele lê ali? Ele vê um percurso que se inicia anarquicamente no traumatismo vindo de um Rosto vulnerável e sofredor que afeta um Eu e inaugura o caminho espiritual de um homem. Tal caminho se desdobra como movimento de deposição do Eu, no qual a colocação em questão de Si mesmo faz nascer a consciência moral. E ele continua com a não-indiferença chegando à entrega da vida pelo Outro como a exacerbação do dom de Si (LÉVINAS, 1993a). Esse é o *movimento com a vida*, a viagem feita *levando-se junto de alma inteira*, como psiquismo todo (LÉVINAS, 1971).

E o que faz a alma de um Eu moral movimentar-se desse jeito? Não haveria ali no Eu moral uma estrutura, uma *arquitetura viva do sentido do humano* enquanto o *Um-para-o-Outro*? É possível escutá-la, vê-la, auscultá-la, lê-la e relatá-la? Não é possível adentrar-se nessa arquitetura e exteriorizá-la discursivamente? Não é possível ver a universalidade andando na arquitetura que segura e faz durar o movimento e a vida da doação de Si das *singularidades absolutas* (LÉVINAS, 1994a) e concretas em quem precisamos reconhecer santidade como a moralidade mesma? Com Lévinas, respondemos: é possível, é possível desde a incondição de abertura, na procura do *humano*, em *pertença*, *sob afecção*, em *distanciamento*, a reflexividade pode *acompanhar o movimento e vida, interpretá-lo e relatá-lo*, mesmo que jamais se esgote o enigma, mesmo que seja preciso voltar e desdizer!

---

<sup>25</sup> De agora em diante, o olhar reflexivo, com a ajuda da imaginação criadora, vai bem para perto da vida *humana* movimentada que foi a de Janusz Korczak. Bem perto dele e em bom entendimento *humano*, estão Mohandas K. Gandhi e Emmanuel Lévinas com suas *humanas* vidas. Cada Eu *no singular*, único; nos três, *a mesma* moralidade; *em cada Eu*, a *universalidade* do valor *humano* do que fizeram com suas vidas. Cada Um, Um Eu Moral. No tempo oportuno, pediremos para cada Um vir deixar a pronúncia do *seu* movimento e vida, que resultou no que é mundialmente a *obra* imorredoura e ainda em expansão de cada Um.

Se o olhar reflexivo abrir o *percurso* do Eu moral, encontra ali a *subjetividade* de Um existente moral como a realização do percurso no *humano* como a sua moralidade mesma. Isto ficou anotado no círculo hermenêutico da Segunda Parte desta escritura. Se o olhar reflexivo abrir a *subjetividade* do Eu que percorreu em Si o *humano* até a elevação suprema para Um Existente, encontra as *estruturas vivas* enquanto moventes do dom de Si feito vida: movimento e vida. Então, abre-se para o olhar reflexivo um novo percurso reflexivo que vai acompanhar, *desde a proximidade* (LÉVINAS, 1999), o revelar-se dessa arquitetura viva. Primeiro, o olhar reflexivo precisa buscar e dizer estas estruturas moventes numa exposição descendente, *partindo do ponto de chegada vivido*; elas podem ser ditas como as *condições existenciais de possibilidade* da moralidade num Eu. Se um Eu foi ou é moral, não será preciso reconhecer que a moralidade é possível? E se é possível, o que há ali que a torna possível? Mas isso ainda parece não bastar. Com efeito, se o olhar reflexivo abrir estas estruturas vivas, não encontrará, como *segundo tempo* de busca reflexiva, *os conteúdos vivos* em cada uma dessas estruturas vivas, o *de que* elas são *vividamente* feitas, o *quem* são elas? Não será ali que o olhar reflexivo pode desvelar, mesmo que sempre possa ser criticado nos seus achados, a instituição de níveis do movimento e vida, bem como a densidade da mútua implicação dessas estruturas? E não será necessário um *terceiro tempo* reflexivo, aquele que revelará *como essas estruturas foram parar ali na alma inteira*?

Quando, no gueto de Varsóvia, depois de ter tentado de tudo, depois de ter recusado terminantemente abandonar as suas últimas duzentas crianças para salvar-se, mesmo que tenha escrito em seu *Diário* “*Desde que cada dia traz tanta sensação sinistra, não tenho mais pesadelos de noite.[...] Há muito que não abençôo o mundo. Experimentei esta noite, não consegui*” (KORCZAK, 1986, p. 127, grifo nosso), Korczak veste as suas últimas duzentas crianças com a melhor roupa ainda disponível e, sob a “guarda” do exército nazista, encaminha-se com elas para o trem que os conduziria às câmaras de gás; o olhar reflexivo estremece. Quando, em “A Missão”, diante da destruição das Missões promovida por portugueses e espanhóis sob o consentimento da Igreja, diante do massacre inenarrável dos índios guaranis, diante das crianças tombando ao seu redor sob os tiros de canhão de “homens educados para matar”, diante da opção de seu subalterno de pegar nas armas para matar, o padre Gabriel dá a sentença a Si mesmo: “Se não há lugar para o amor neste mundo, Eu me recuso a permanecer nele”<sup>26</sup>; ao andar nesta margem, o olhar reflexivo estremece e reconhece: ali há mais do que o pensamento pode conter, o fio da moralidade ultrapassou como obra o

---

<sup>26</sup> Cf. o filme **A Missão**, já indicado anteriormente.

tempo de sua feitura. Depois de ter liderado e conseguido a libertação política da Índia, depois de ter tentado libertar a Índia por dentro e conseguir sua unidade com muitas atitudes e greves de fome na disposição de morrer pela paz interna da nação, Gandhi sucumbe à bala certa vinda da mão de um coirmão. O olhar reflexivo se assombra; há ali o que é anterior a qualquer luta. Mas ele, o olhar reflexivo, pode voltar desde ali, desses *lugares*, para ver de onde a moralidade é possível. Nessas singularidades concretas, o reconhecimento de uma universalidade, o reconhecimento universal de uma validade do *sentido* feito com a vida. Eis apenas três exemplos das muitas duras referências simbólicas históricas do percurso no *humano* que o pensamento titubeará em fechar para sempre no conceito. Mas ele pode ser penetrado.

#### O Eu moral

[...] é aquele que não se define por propriedades ou pela referência a predicados, mas que tem a identidade de assignado, daquele que é responsável e não pode ser substituído. É a ele que o próximo é confiado e sua identidade se faz à guisa de impossível subtração diante desta responsabilidade (LÉVINAS, 1993a, p. 180).

A captação da voz que vai ali dentro é indiscernível do de fora do *humano* e antes da afecção por ele (LÉVINAS, 1991a). De fora, nós só podemos ver a bondade continuada sendo feita. O olhar reflexivo é olhar afectado pela moralidade, mas, enquanto reflexivo, ele pode distanciar-se para anotar o tamanho da afecção de um Outro Eu que chegou aos píncaros da moralidade.

#### Com efeito, diz Lévinas:

Eu só falei de santidade como uma possibilidade. Mas o humano no ser é essa possibilidade. A possibilidade de entender a língua original do rosto de outrem em sua miséria e em seu mandamento ético, essa maneira de ultrapassar em seu próprio ser seu esforço de ser; esse des-interesse é o bem. [...] Mas o eu não está necessariamente à altura dessa responsabilidade. A recusa dessa responsabilidade, o fato de deixar essa atenção prévia desviar do rosto do outro homem, é o mal. O mal é possível, mas a santidade também. Ela não tem sentido *antes* do humano (2007, p. 94, grifo nosso).

#### No Eu moral,

A alteridade se faz proximidade. Não a distância a mais curta no espaço, mas inicial retidão [linha reta e direta], aquela que se estende como irrecusável aproximação no apelo do rosto de outrem onde se ordena, onde se inscreve e se prescreve e se desperta – como um eu – a responsabilidade, a minha, para o outro homem [...]. Original obrigação à qual, à guisa de *eu*, eu sou consagrado e eleito. Eu sou ordenado eu. “Tu amarás teu próximo como tu mesmo” ou “Tu amarás teu próximo, isto é o teu tu mesmo” (LÉVINAS, 1988, p. 127-128).

Eis uma supra-valorização da unicidade do sujeito, eis um existente que chega a unificar-se na saída definitiva de Si, como realização do dom de Si, como homem refém de todos os Outros (LÉVINAS, 1968); eis alguém que, concretissimamente e em duração interminável, se vê



“[...] *na situação em que ninguém fará no meu lugar algo a outrem*” (LÉVINAS, 1993a, p. 159), eis aquele que pode ser responsável por aquilo que ele não cometeu e pode assumir uma miséria que não é a dele (LÉVINAS, 1968).

O olhar reflexivo vê o que há ali. Então começa uma descida moral, uma *exposição em movimento descendente* da arquitetura, ou da estrutura *formal* que movimenta a moralidade no Eu que se fez moral. Lévinas chama este movimento como “[...] *um movimento de descida na direção de um abismo sempre mais profundo*” (LÉVINAS, 1971, p. 94), que é o abismo daquele em quem a moralidade vai como ele mesmo. “Ver” a “arquitetura viva da moralidade” é como se pudéssemos abrir a pele – em suas camadas – do ventre da alma inteira para tocar ali dentro, no movimento, na agitação da alma, o que provoca o movimento e permanece como o movimento do sentido, a vida moral. Como o médico que ausculta o batimento do coração, aquele que procura o *humano* precisa auscultar a alma em seu movimento *humano* enquanto olha reflexivamente a referência vivida no Eu moral. Mas o médico usa estetoscópio como instrumento entre ele e o paciente. Aqui, como sempre também em Lévinas, o Eu “usa ele mesmo”, sua alma inteira, onde ela estiver na procura do *humano*, para colher o batimento e as intensidades do caminho moral *naqueles* que o viveram maximamente e *naqueles* que diuturnicamente e existencialmente já estão sob os cuidados do Eu. Não será preciso ser alma inteira na procura do *humano*, alma em dilatação, elástica, para acolher muitas almas como os existentes que nelas se movem, se conduzem e vivem? Como poderia alguém que só pensa em Si ter o tempo de abrir o véu da moralidade de Outrem? Não se trata de “inventar o ideal”, mas de *olhar* por todos os lados e anotar os seus traços em realização. A estrutura moral no Eu não se inventa para ele nem se impõe a ele. Entramos *um dia* na procura e vemos quem vai na frente. Trata-se de uma espécie de “cópia existencial em movimento” que funciona no Eu que *olha* como chamamento e possibilidade: ouve-se o caminhar do Outro e ilumina-se de vontade o latejo do próprio caminho.

Em primeira abertura, a aproximação reflexiva vê o seguinte movimento: desde o traço do *Um-para-o-Outro* no dom de Si ao Outro, *um único imperativo revela-se e vive no movimento das máximas e princípios enquanto moventes das atitudes na diaconia das mediações atravessadas pelos primeiros conteúdos nas circunstâncias concretas de vida*. Isto também pode ser dito assim: o traço do *humano* em sua teleologia supõe o Imperativo interiorizado, que supõe o movimento das Máximas e dos princípios, que supõe o devir da afecção nas Mediações, que supõe as Atitudes centradas no Cuidado ao Outro, que implicam o preenchimento dos Conteúdos primeiros da existência do Outro em meio a qualquer situação concreta de vida (LÉVINAS, 1995, p. 176) e ao primeiro Outro que vem em face. Eis

que acontece ali a ocorrência de “[...] *graus na interioridade*” (LÉVINAS, 2007, p. 55, grifo nosso) do movimento da alma (LÉVINAS, 1994a), no qual foi tecido “*o nó do Eu*” moral (LÉVINAS, 1999).

De outro modo: a partir do traço do *Um-para-o-Outro*, o olhar reflexivo pode ver o imperativo no Eu moral como o núcleo irradiante dos moventes do *humano*. Descendo mais um passo, o olhar reflexivo localiza as máximas morais que moveram a moralidade como a *educação* do Eu moral, as moventes do *humano* na alma inteira, saindo e circulando e, junto com os princípios, alimentando de vida e movimento o imperativo maior. Descendo mais, encontramos as mediações do processo *educativo*, da formação do *humano* no Eu; elas são o *moto* sempre imediato donde emergem as máximas morais e os princípios e são elas e eles que atualizam o imperativo. É ali que encontramos as atitudes e atos morais da formação para o *humano*: o *humano* pede o *humano* para dizê-lo com atitudes e atos para poder propô-lo na tipologia, na qualidade *humana* do que é esperável *humanamente* em cada mediação; e pela qualidade das atitudes e dos atos *daquele* que entra na mediação poder acompanhar o movimento e a vida interior de um Outro que está sob o nosso olhar. Ali se movimentam e atravessam o Eu moral os conteúdos, aquilo que está em questão decisiva, primeira, prioritária numa *educação* para o *humano*: os conteúdos primeiros da vida. Ali nas mediações, o olhar reflexivo entra na vida mesma como ela acontece, nas situações concretas da violência e do cuidado ao Outro. Não deveríamos agora começar a subir? É preciso esperar um pouco.

Em tom metafórico combinado com uma perífrase, podemos dizer que o pai é o Imperativo que já tem idade vivida no Eu moral para comandar nele – exclusivamente nele – o *tu farás tudo para que o Outro viva*; as Máximas são as filhas-irmãs que cuidam e realizam o pai; os Princípios são os irmãos mais novos das máximas e as ajudam em todas as tarefas que o pai precisa; as Atitudes e os Atos são as filhas e os filhos das Máximas e dos Princípios e são chamados a toda hora para levar alimento maduro e água viva aos Princípios, às Máximas; como adoram o avô e dele descendem, fazem de tudo para deixá-lo vivo e contente. Mas, cadê a esposa e mãe? Quem é a esposa do Imperativo e mãe nessa família? É a Vida! A Vida dos Existentes no mundo! O imperativo manda cuidar da Vida de cada Um! Ele vive para que Ela viva! Ele é este “*tu farás tudo para que o(s) Outro(s) viva(m)!*” E os Conteúdos? Eles são bem velhos, eles são “*as Precisoões da Vida*”, as Precisoões da Vida dos Existentes; se a Vida precisa, para permanecer Vida em cada um Outro, então o “*Eu devo fazer viver*” vira-se em “*Eu Faço Viver*”! E Onde mora essa grande família? Mora em um Eu, em cada Eu moral! Quando o imperativo e a Vida são Um, o Eu e o Imperativo são Um! Ainda está faltando algo: e as Mediações? Elas são fundamentalmente – mas não são tudo, como

veremos mais adiante – os traumatismos e as apalpadelas; eles são a lista dos *pedidos* e das *urgências* de cada dia que a Vida envia ao Imperativo que os recebe sob revelação nos rostos! Eles medeiam, sob revelação, a realização ou *o acontecimento real* do Imperativo.

Eis, pois, que se clareia por dentro todo o percurso *educativo* de um Eu, todo o seu devir moral, e o até onde um Eu deve – não como determinismo, mas como possibilidade – chegar consigo mesmo. Diante de um Rosto, um Imperativo como comando de “Tu não matarás” que se desdobra como “Tu farás tudo para que o Outro viva”. *Deste comando vindo anarquicamente de um Rosto vulnerável e exposto à morte até o preenchimento deste imperativo como vida, está todo o movimento e a vida de uma alma às voltas com o cuidado ao Outro e toda a agitação da realização sempre inconclusa do dom de Si.* Mas, no Eu moral, naquele que chegou à crispação de Si mesmo na entrega da vida *por* alguém, o copo do *humano* já se preencheu e derramou sua água viva como abundância de dom de Si. Ali, no Eu moral, a violência parou, fracassou, mesmo que ele seja morto. E ali, uma arquitetura viva operou, ao ponto de trazer a realidade do “preferível morrer a matar”. Ali, o dom “[...] sem retenção e sem reserva” (LÉVINAS, 1998b, p. 121).

Em nova abertura, a aproximação reflexiva centra o olhar na *mútua implicação* entre estas estruturas formais que movimentam a moralidade viva, real, do Eu moral, onde aparece que *uma estrutura implica ou remete à outra*. Com efeito, é o percurso no *humano* que diz ao olhar reflexivo que o Imperativo como comando virou *realmente* o núcleo de *todo* sentido num existente. Ora, se a transmutação de um Eu no Imperativo que o habita e no movimento e vida deste Imperativo como a subjetividade mesma do Eu é o que pode pôr a violência em fracasso e fazer da paz um assunto meu, então é ali e de chofre, formalmente e realmente, que a *educação* deve chegar. Saber onde se deve chegar consigo mesmo é já parte do *telos* que nos habita; este saber é imprescindível. Ora, esta transmutação não se faz com um pulo ou com um salto imediato *do comando à realização* em Si mesmo do que manda o Imperativo: a *obediência* ao comando *implica* toda a vida durante a vida toda, culmina no “Eu Cuido” – tão distante do *Eu Penso* do *cogito* cartesiano<sup>27</sup> –, mas nunca termina. Ao *Eu Penso, logo existo* se antecipa e se distende existencialmente o *Eu Cuido, logo existo humanamente*.

Essa obediência, sempre única em cada Um e intransferível, chama outras estruturas formais como sua condição de possibilidade. Com efeito, o olhar reflexivo sobre o percurso no *humano* diz que para o Imperativo virar a pessoa ela mesma, como a sua subjetividade, é

---

<sup>27</sup> Cf. Terceira Meditação Metafísica, de Descartes, na seguinte obra: DESCARTES, René. **Meditações; Objeções e respostas; Cartas**. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988.

*preciso* que advenham Máximas existenciais habitar a alma inteira e sejam os moventes que levam o sentido que vem do Imperativo à toda a ação do existente em percurso *humano*. Por *sua vez*, as Máximas concretizadas como vida em movimento de sentido é que alimentam a carne e o sangue do Imperativo na alma inteira. Tais Máximas se “formam” como moventes do sentido na alma inteira no percurso de deposição e no percurso de elevação do Eu na moralidade. Cada uma delas se torna movimento e vida da alma como *núcleos irradiantes* de tudo o que foi vivido em cada passo ou nível da moralização do Eu nele mesmo: em cada passo, a morada ou a *inscrição* irradiante e propulsora do *humano* de uma ou várias Máximas. É o movimento e a vida mesma do percurso *que as chama* para vir morar neles como a movimentação mesma da alma. A experiencição das Máximas e sua concreção diante dos Rostos é a obediência mesma ao comando mesmo do Imperativo que vai virando vida no Eu, ou o Eu mesmo.

O olhar reflexivo, na proximidade do percurso no *humano*, lê que, para as Máximas virem fazer sua morada e pôr a vida *humana* da alma inteira de um Eu em movimento, são *necessárias* novas estruturas. Com efeito, o imperativo, que se tornou a subjetividade mesma de um existente, se alimentou da vida *humana* concretizada nas Máximas. E as Máximas? Efetivamente não há nenhuma *condição de possibilidade* de elas “caírem do céu” ou subirem das funduras do mar; elas também não podem ser simplesmente inventadas – sobretudo por um pensamento criativo puro, ou por uma imaginação pura. Elas *nascem* nas situações concretas, em cada situação primeira de face a face, assim como veio dali o Imperativo que as coordena e lhes dá o fio do dom. E os Princípios? Eles não seriam o lado racional da movimentação da alma às voltas com o mandamento de “fazer viver”? Se as Máximas encarnam a exigência afetiva de fazer algo por alguém, os Princípios carregam o discernimento *do que fazer agora e do que é possível* nas urgências da hora e nas demandas a médio e longo prazo; eles são a sabedoria que orienta a concreção do amor. Numa palavra, elas, as Máximas, e eles, os Princípios, *dependem* da condição formal e real de possibilidade das *mediações*.

O olhar reflexivo sobre o percurso no *humano* diz que não é qualquer Mediação que pode pôr um existente no percurso do *humano* e ser a ocasião do nascimento, da inscrição, do crescimento e da maturidade das Máximas na alma inteira como moventes do *humano* que encarnam o Imperativo nas situações concretas. Do mesmo modo com relação aos Princípios. O percurso orienta o olhar reflexivo a dar-se conta de que é aqui, nas mediações, que se move a centralidade de todo o trabalho *educativo* de um existente. É também aqui que o olhar reflexivo nota e anota o *encontro* da *chegada* do *movimento descendente* de *exposição* das

*condições de possibilidade* da realidade do Eu moral com o *início* do *movimento ascendente* do *percurso moral* no Eu que pode chegar até a substituição ao Outro.

Com efeito, se o Imperativo *sempre só pode vir* da epifania de um Rosto em sua nudez e vulnerabilidade e só pode ser o movimento e vida da alma inteira enquanto *consentimento* ético do homem, como obediência a um comando de cuidar que *se vira* em cuidado continuado ao Outro; se as Máximas, que movem toda a alma ao redor do Imperativo e o encarnam, junto com o discernimento que vem dos Princípios, nas situações concretas onde os Rostos chamam e ordenam o cuidado por sua vida em exigência crescente, *remetem* sempre a um cuidado concreto e são o cuidado concretizado a qualquer Outro no Infinito revelado no Rosto, então, no próprio percurso do *humano*, o olhar reflexivo pode encontrar o *metron* das Mediações da *educação* para o *humano*. É desde as *incondições* do Outro que a urgência do cuidado *se faz*; é desde as minhas *incondições*, sobretudo enquanto sensibilidade e Eu vulnerável, que a urgência de cuidado *se faz para mim*. Só um Eu vulnerável é capaz de amar o Outro, receber o comando “tu cuidarás” e de realizá-lo como o *Si mesmo*. Eis, pois, que *é sobre a condição* de vulnerável de um Eu que se tece, gira sobre Si e se desloca toda a plataforma giratória das Mediações. A provocação *educativa* vem dali de dentro das Mediações para dentro de um Eu vulnerável, susceptível, sensível à provocação (LÉVINAS, 1993a, 1999). Com outras palavras, é a afectabilidade humana que está em exercício e põe a alma inteira em elevação. Quanto mais afetado um Eu pela epifania do Outro como mortal tanto mais movimentação na alma inteira, tanto mais possibilidade de deposição e saída do Eu, tanto mais “pedida” de elevação. É “a emoção que perturba”: esse foi um elemento vivo importante na elucidação da teleologia da *educação* e esse será um dos grandes princípios *educativos* que brota de um percurso do *humano* num Eu moral para orientar as Mediações dos percursos dos Outros.

A *plataforma giratória* e em deslocamento das Mediações endereçadas à afectabilidade humana é *a ocasião* do despertar para o *humano* e da desnucleação do Eu. O olhar reflexivo vê no percurso do *humano* que essas Mediações *já precisam* trazer consigo, formalmente e realmente, os conteúdos provocadores da afecção. Se a emoção é o que perturba, então, obviamente, os conteúdos *só podem* ser afins com ela. E esses conteúdos *devem* poder trazer consigo o que perturba a emoção. E, para Lévinas, o que, nas situações concretas, onde cada Eu se encontra com os Rostos, mais pode perturbar a emoção e afectar um Eu? São as *incondições* do existente, sobretudo a sua susceptibilidade ao sofrimento e à morte. Dali viriam os traumatismos e apalpadelas pelos quais, segundo Lévinas (1982b), um Eu pode pôr-se verdadeiramente a *pensar* e entrar efetivamente em percurso *humano*. Eis

como a “atenção ao sofrimento do Outro” pode brotar do percurso no *humano* como outro princípio educativo. As Máximas e os Princípios *têm tudo a ver* com os traumatismos; o Imperativo como comando vem de um traumatismo e o Imperativo como movimento e vida no *humano* é ainda e sempre referido ao(s) traumatismo(s). E ali também sempre podem acontecer as apalpadelas.

Eis que onde parece terminar uma descida *formal* já começa uma subida *real*. A descida expositiva nos dá a referência de um percurso; a subida é o próprio percurso. O olhar reflexivo chega com o movimento descendente de exposição da estrutura formal da moralidade máxima em um Eu moral à estrutura das Mediações onde, fundamentalmente, traumatismos e apalpadelas podem mostrar seu valor *educativo* ao porem para andar o movimento ascendente como um percurso progressivo de elevação moral de um Eu. Korczak é inquestionavelmente um santo, um Eu moral que chegou à crispação de Si virado em dom; mas ele não nasceu assim, ele *foi feito ele mesmo* assim<sup>28</sup>. Ele, desde um dia, se levou junto numa viagem da saída de Si, uma viagem em que a teleologia do dom de Si virou transcendência passando as suas relações com os Outros e com o mundo, em que o chamamento foi preenchido com a vida, em que o sentido da vida foi atravessado de ponta a ponta pelo *sentido do Outro*. Anotar a estrutura das mediações é, para o olhar reflexivo, deter-se no ponto de partida como ponto de partida de um percurso possível e real em *qualquer* Eu, de um percurso que somente cada Eu pode viver em Si, de um percurso em que ele mesmo é o revés da violência que se bate contra as vidas no mundo e destroça os existentes únicos para sempre.

O olhar reflexivo olha para o ponto de partida e vê a distância real que o separa do ponto de chegada; nesta distância alta, funda e longa, o olhar reflexivo re-encontra a *educação humana* e seu *telos* intrínseco. O olhar reflexivo reforça: a *exposição* do percurso do Eu que chegou com ele ao ápice da moralidade é em movimento descendente; mas o *percurso*, ele mesmo, vivido por cada Um, é em movimento ascendente: dos conteúdos atravessando as atitudes implicadas nas Mediações *concretas* de encontro em face de onde podem vir os traumatismos e apalpadelas que podem fazer nascer as Máximas e Princípios que se movem ao redor do Imperativo e o realizam. Caminho tortuoso?

Eis sinteticamente os dois movimentos em encontro e se passando um no outro, sendo que o segundo se revela desde o primeiro. O olhar reflexivo retoma a “descida expositiva”: desde o traço do *Um-para-o-Outro* no dom de Si ao Outro, *um único imperativo revela-se e*

---

<sup>28</sup> No tempo oportuno da escritura, o olhar reflexivo anotarà o movimento e vida do percurso de elevação de Korczak, Gandhi e do próprio Lévinas.

*vive no movimento das máximas e princípios enquanto moventes e orientações das atitudes, na diaconia das mediações atravessadas pelos primeiros conteúdos, nas circunstâncias concretas de vida. O olhar reflexivo indica a “subida moral” real como educação humana: nas situações concretas onde emergem os primeiros conteúdos mediados pela diacronia das experiências em face levadas à concreção pelas atitudes e atos movidos pelas máximas e princípios, o imperativo como comando de cuidar do Outro pode virar-se no imperativo como vida: o “Tu Cuidarás”, como “Tu farás tudo para que o Outro viva”, feito “Eu cuido!”*

Mas ainda não é hora de subir com o percurso *real* do humano. Com efeito, se Lévinas tantas vezes fala que esse percurso é um caminho tortuoso ou uma via tortuosa, o caminho lógico da exposição padece dessa mesma qualificação. E o olhar reflexivo pergunta com Lévinas: subir agora não significaria andar ainda um tanto por fora, pois apenas abrimos uma das camadas da pele do ventre (alma inteira) do Eu moral para ver que há uma arquitetura da moralidade? O olhar reflexivo já disse e repete: é preciso *abrir cada um dos elementos dessa arquitetura* porque, se, como já foi anotado, ali há movimento e vida, trata-se doravante de encontrar ali, desde a referência vivida do Eu moral, a *vida* do movimento moral mesmo, a vida numa arquitetura que se move sob o *telos* do dom de Si. E é só depois que o olhar reflexivo retomará e avançará o *como tudo foi parar lá na alma inteira*. Então é preciso esperar, enquanto voltamos lá no ponto de chegada de onde partimos. Não será a “*Significação inseparável da paciência e da espera*” (LÉVINAS, 1998b, p. 88)?

De outro modo: as águas do rio não voltam às nascentes subindo o curso do rio, mas subindo aos céus, transcendendo o curso do rio, transcendendo a si mesmas. Elas evaporam, condensam-se e depois voltam em forma líquida, em pingos de chuva *sobre* as nascentes, voltam em excesso para encher os lençóis no fundo da terra e continuar o dom do derramamento em forma de curso. As águas de um chamamento ao humano são as mesmas águas que voltam ao chão da vida *depois* do seu humano percurso, depois de ter realizado o dom de Si *durante* o percurso até a disposição de morrer para fazer viver os Outros. É aqui que o olhar reflexivo volta agora. Ele vai abrir cada uma dessas estruturas da arquitetura viva da vida moral do Eu moral.

## 10. A ARQUITETURA VIVA DA MORALIDADE

### 10.1. Desde a Revelação Permanente de *um* Imperativo

#### 10.1.1. Como Comando

Desde o percurso no *humano*, sempre na proximidade, avançando e em recuperação (LÉVINAS, 1998b), o olhar reflexivo firma de novo a visão no topo do movimento descendente, ali onde o Eu moral chegou consigo mesmo para ver a vida (qualidade) que Ele fez com sua vida (em duração), para abrir esta estrutura da arquitetura viva da moralidade num Eu moral. Numa segunda aproximação da arquitetura da moralidade, numa segunda abertura de pele – a hermenêutica permite abrir um novo círculo de sua espiral e avançar enquanto o olhar reflexivo vai retomando o que foi apropriado –, o olhar reflexivo *busca o movimento e a vida nessa arquitetura*, o que há em cada elemento vivo que a constitui; ali ele espera encontrar o latejo e a efervescência do dom da vida ao Outro. Não estaria na efervescência do cuidado ao Outro uma queimação viva da alma que possibilita que não escape por entre os dedos da mesma alma justamente aquilo que segura a vida no mundo?

O olhar reflexivo vê a necessidade de firmar a significância de termos que ele já veio usando. Com efeito, o que é um Imperativo? Qual a significância de Máxima moral nesse percurso *humano*? O que significam os Princípios, as Atitudes, os Conteúdos nesse percurso? É Lévinas mesmo que condensa toda a sua obra em torno de um único Imperativo que se distende, no Eu moral, do comandamento à disposição de substituição: “[...] *tu não matarás*. *Todo o resto é talvez uma tentativa de pensar isto* [...]”. *‘Tu não matarás’ significa, bem entendido, ‘tu farás tudo para que o outro viva’*” (LÉVINAS, 1996, p. 41, grifo nosso). Diante do Outro, na situação primeira do face a face, o Eu, com “*O olhar direto, ele vê a morte diante dele. Há aí um segredo na miséria. E uma comiseração* [...]” (LÉVINAS, 1990a, p. 24, grifo nosso). O Eu moral um dia recebeu traumáticamente o comandamento e ele movimentou-se na alma inteira até se tornar a vida mesma do Eu enquanto moral. Aquele para



quem o “tu não matarás” se tornou o movente supremo de sua vida ou o eixo fundamental da significância, um dia foi afectado por um Rosto e sua expressão pura: ponto de chegada no ponto de partida ou o ponto de partida que agora está cheio de movimento e vida ou o que foi uma provocação inicial à partida é agora amor real aos Outros como a subjetividade feita moralidade. Tudo começou no Rosto como afecção e comandamento e culmina como cuidado que vem da alma já gestada “*para-o-Outro*”.

De um outro modo, quando um Eu chegar a incluir todas as potências da sua alma inteira (condições) no trabalho desperto de cuidar para que o Outro viva, então aquilo que, de início, era um apelo sob a forma de comando, vira a vida mesma do Eu. Então o Eu, que faz vigília do *humano* no mundo, já não consegue matar ou, com Lévinas, prefere sofrer a morte do que realizá-la em alguém. Para chegar a “Eu não mato” pode demorar a duração toda de uma vida; mas pode também ser um processo tão rápido e fundo que nem é possível medir a gravidade da afecção. Não há tempo determinado ou pré-fixado ou mesmo esperável; há *kairós*, tempo oportuno, propício, mudança radical na “contagem do tempo”. Essa entrada decisiva no cuidado ao Outro certamente é o que se espera da *educação* de um ser *humano*, mas ninguém substituirá a unicidade e a aderência do processo em cada Um. E aquele que foi ou é moral bem soube ou sabe que, se a moralidade se instala uma vez, se a consciência moral nasce do traumatismo, não há uma linearidade garantida, sem quedas e retrocessos possíveis; *aquele* em quem a moral entra experiencia a sempre urgente exigência da retomada do percurso em Si e da vigilância como parte do percurso mesmo. Korczak dizia a Si mesmo no gueto: “*A cama é tão quente e doce. É duro levantar-se. Mas hoje é sábado e eu peso as crianças antes do café, todos os sábados*” (KORCZAK, 1986, p. 126, grifo nosso).

A pergunta que se põe agora é a seguinte: qual a distância que existe para um Eu entre a “*pronúncia*” do comandamento no Rosto do Outro e o devir da obediência como *realização* do comandamento? Qual a distância entre o receber uma revelação vinda de um Rosto sofrente e a gestação moral sempre mais completa do Outro no Um? Com efeito, um Imperativo como o “tu não matarás” é uma referência existencial máxima, é um comando e um mandamento; não é de ordem teórica, pois se refere ao “não matar” e ao “fazer viver” aqui e agora e sempre que estiver em face qualquer *um* homem vivo. Ele é um Dizer que é Dito com a vida, ele só faz sentido quando move uma vida. Na ordem do encontro e da *com-vivência* real, concretissimamente real, o Imperativo *está posto* do “começo” ao fim, ele acompanha qualquer Eu mesmo obscurecido pelas *práticas de morte*; o comando já está lá e não foi obedecido. A obediência ao Imperativo (comandamento) não é submissão, porque, no

movimento moral, é a *pessoa*, com toda a alma – inclusive com a Razão e a Liberdade, o que implica consentimento ético – que *vira* ela mesma o Imperativo.

O Imperativo não é um produto da Razão, uma “elaboração” racional; sua origem não é o Pensamento, mas a afecção diante de um Rosto. É preciso pensar para matar? É preciso pensar para não matar? O imperativo não funciona nos moldes de um princípio formal e impessoal do qual, uma vez *posto*, se deduzem as “conclusões”. O imperativo é justamente o mais pessoal que há, um chamamento total movendo a alma inteira, mesmo que o pensamento vá junto sem *entender*. Diante de um Rosto sofrente, não dá tempo de se lembrar de um imperativo originado e formulado racionalmente e decorado pela memória. Ou ele já veio ali, ou ele dificilmente virá por este caminho.

Desde ali, a significância do Imperativo em Lévinas desnorteia, por assim dizer, o sentido que reconhecidamente Kant firmou na história da filosofia. De fato, no imperativo kantiano trata-se de uma máxima apreendida *a priori* pela razão, pela força da razão prática nela e por ela mesma. Bem ao modo ocidental, é pela força de universalidade que a máxima vira imperativo ao qual a razão prática se dobra por ser, no fundo e nas pontas, ela mesma: saída de si, retorno a Si consigo mesma. É pela “validade”, pelo poder valer para qualquer existente *racional* que a máxima da razão prática é universal. Não é um “conhecimento” – em sentido kantiano, que só é possível nos marcos do Espaço e Tempo da sensibilidade – restrito ao conhecimento científico, mas é um princípio prático *a priori*, que, segundo Kant, seria capaz de orientar e coordenar toda ação que se pensa como moral. É por ser apreendido pela razão prática, sem recurso à experiência, enquanto válido universalmente que ele se impõe como incondicional e, como tal, como imperativo categórico. É a razão prática que apreende nela mesma o imperativo como ela mesma enquanto dever-ser moral. É a razão autônoma que o formula para si mesma enquanto liberdade. Em última instância, o imperativo é a liberdade obrigando a si mesma por uma lei incondicional prática dela mesma, ou ainda, ela mesma.

Em Kant, esta máxima fixada como imperativo é formulada de modo impessoal: “[...] *age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*” (2002, p. 51, grifos do autor)<sup>29</sup>. Ou, numa segunda versão, “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (1974, p 224)<sup>30</sup>. O olhar reflexivo vê que Kant não partiu da *sensibilidade* e da *vulnerabilidade* do homem e encontrou enorme dificuldade em incluí-las;

<sup>29</sup> KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>30</sup> KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

foi preciso “encontrar” na sensibilidade, com a razão, uma teleologia que, por fim, encontrar-se-ia com a teleologia da moralidade, do dever-ser: astúcias da razão! Ali falta justamente o conteúdo que faz viver e o movimento de fazer viver de cada existente diante de cada existente. “Tu não matarás” como “tu farás tudo para que o Outro viva” já traz em si uma direta na face, pois está endereçado a mim, a qualquer Um como ordem a mover-se todo, já, aqui e agora na direção do Outro: “levanta-te, vem, socorre!” Diante de um Rosto, uma revelação e não uma regra ou uma lei que o pensamento elabora e passaria para a alma inteira; ali a alma inteira já está afectada e é possível receber, acolher e viver o comando revelado no apelo do Rosto, mesmo sem se dar conta dele, porque ele é antes do entendimento de um Rosto onde ele se revela, a cada vez e sempre, pelo primeiro que vem; depois sim, depois ele pede entendimento.

De fato, como cada Um é único; como em cada encontro não há terceiro que tematize o que se passa entre o Outro e o Eu e o que se passa no Eu; como em cada encontro a afecção é sempre num Eu; como é cada Eu aqui e agora que tem de responder ao comando heterônomo que vem do Rosto do Outro; o Imperativo é sempre pessoal, endereçado por um Outro que atinge o Eu como tu, mas *é formulado no Eu* que ouve em sua própria voz o Dizer do comando revelado no Rosto. E isso tudo sem perder a validade e a universalidade, pois ele vale absolutamente para qualquer situação sempre primeira de face a face em que ele sempre se revela e sempre pede para virar carne e sangue da alma inteira sob as espécies do Dar. Para Lévinas é assim: se um Eu olhar em face do Outro, sem a astúcia do olhar de viés, o Imperativo se revela e comanda. Ele não começa no Eu, ele vem anarquicamente, heteronomamente, na passividade. E se trata apenas e de tudo isto: de Eu vivê-lo, de Eu cuidar.

E mais: em Lévinas a significância do Imperativo “tu não matarás, tu cuidarás” também não pode ser posto como o “princípio da não-violência” (MULLER, 2007), mas, de novo, como o comando existencial cuja obediência ao que já está como comando na alma inteira é o *factor* da não-violência. Não é preciso pô-lo e muito menos como princípio: ele é comando e apelo que já está aí vindo em cada Rosto e está aí desde antes do Eu se dar conta dele, antes do começo, antes da minha *posição*. Antes de ser conhecido o Outro é *saudado* e ali o vocativo precede o indicativo ou o nominativo por que Eu *estou para-o-Outro* (LÉVINAS, 1976a). O Imperativo sim pode ser um ponto de partida em movimento de realização; fora disso ele não é nada. Ele não é uma ideia, não é uma *apofansis* enquanto proposição predicativa (LÉVINAS, 1999); ele é uma ordem exigente que veio para dentro do Eu e inquieta a alma inteira a verter-se ao Outro, exigência a dar de mim e – muito mais – dar

a mim, sem retenção e sem reserva. Eis, pois, que, no fundo do Imperativo, vai a minha vulnerabilidade e a vulnerabilidade do Outro: somos frágeis! Isso é ruim porque vivemos num mundo “sem socorro prioritário do próximo”. Isso é bom porque *pode* nos fazer partir em socorro dos Outros. Se isso faz viver, então uma singularidade concreta carrega a universalidade do que vale sempre, em qualquer situação em face. Tudo num único ato? Sim: “Tenho no meu quarto sete inquilinos, sendo três novos, todos doentes que precisaram ser isolados dos outros. A idade deles: de sete a sessenta anos” (KORCZAK, 1986, p. 104, grifo nosso).

Na voz de Lévinas, a clareza:

[...] esta alteridade do rosto [...] me interpela, voz que sobe em mim antes de toda expressão verbal, na mortalidade do eu, do fundo de minha fraqueza. Esta voz é uma ordem, eu tenho a ordem de responder pela vida do outro homem. Eu não tenho o direito de deixá-lo só em sua morte (LÉVINAS, 1995, p. 114).

Ou ainda, “*O assujeitamento da obediência precede, nesta proximidade do rosto, ao entendimento da ordem [...] Urgência pela qual o imperativo é categórico e assujeitamento irreversível*” (LÉVINAS, 1995, p. 53, grifo nosso).

Ao Eu moral foi endereçado um dia um comando, um apelo num Imperativo. E esse imperativo movimentou-se pela alma toda e virou ela mesma, ele virou a vida dela, ele virou o Eu desse Tu a quem foi endereçado o chamamento do Cuidar. Com toda a força, a retomada de uma citação de Lévinas:

A alteridade se faz proximidade. Não a distância a mais curta no espaço, mas inicial retidão [linha reta e direta], aquela que se estende como irrecusável aproximação no apelo do rosto de outrem onde se ordena, onde se inscreve e se prescreve e se desperta – como um eu – a responsabilidade, a minha, para o outro homem [...] Original obrigação a qual, à guisa de *eu*, eu sou consagrado e eleito. Eu sou ordenado eu. “Tu amarás teu próximo como tu mesmo” ou “Tu amarás teu próximo, isto é, o teu tu mesmo” (LÉVINAS, 1988, p. 127-128).

Korczak, bem antes de ir para o gueto, já punha um alerta para o percurso, alerta que foi cumprido nele mesmo: “*Mas não recue no meio do caminho [...]*” (KORCZAK, 1997, p. 278, grifo nosso).

### 10.1.2. Como *Primeiro Movente*

Desde a revelação de um comandamento, a feitura cotidiana de uma obediência feita com a vida, um percurso para fazer *equivaler* Imperativo e vida, culminando na possibilidade e na disposição de morrer pelo Outro. Uma gestação (LÉVINAS, 1999) continuada, não abortada, uma *inclinação* continuada da alma inteira (LÉVINAS, 1988) na direção do Outro, um *oferecer-se* depois de acolhê-lo debaixo da pele (LÉVINAS, 1999). O olhar reflexivo se inclina para ver a vida da alma sob o movimento do Imperativo no Eu moral. Assim como a mãe acolhe a criança no ventre, ouve o seu devir silencioso em sua marcha de crescimento e inclina sua vida ao redor da gravidez em que já vem Um Outro, o Eu moral inclina o tempo sob as espécies do dom que há de sair de Si mesmo desde as entranhas da alma na direção dos Outros. O imperativo foi crescendo por dentro e fazendo aparecer metamorfoses visíveis por fora, desde os pequenos ensaios de saída de Si do Eu que ele movimenta, desde cada novo face a face.

Ruptura tensa do *para Si* (LÉVINAS, 1971, 1998b), avanço da atenção ao sofrimento que vem das precisões que os Rostos dos Outros *dizem*; despojamento, deposição e elevação na abertura (LÉVINAS, 1998b) da casa feita a hospitalidade mesma. Metaforicamente, no ‘início’, o Imperativo, anacrônica e heteronomanente (LÉVINAS, 1995), entrou traumáticamente pelas frestas da alma dedicada ao *para Si*; eis que agora até as paredes da casa se movem com as portas e janelas abertas para acolher o Outro do lado que ele vier e facilitar-lhe a entrada; a vida *humana* em movimento: “*Eu acolho outrem que se apresenta em minha casa abrindo-lhe a minha casa*” (LÉVINAS, 1971, p. 185, grifo nosso). Acolhida? Sim, mas “*É preciso que o outro seja acolhido independentemente de suas qualidades [...]*” (LÉVINAS, 1998b, p. 128, grifo nosso). Ainda de outro modo: o caminho moral de um Eu é o caminho do Imperativo nele, do comando até a doação de Si. O Imperativo passa a “pegar todas as esferas ou âmbitos da vida”. É a bondade feita Imperativo abrindo caminho adiante de si mesma e crescendo ela mesma dentro do Eu. O crescimento da bondade é, empiricamente, o *acontecimento* do Imperativo como vida em um Eu. Na revelação, “No tu deste mandamento, o eu é apenas instaurado: ele é para o outro em seu núcleo o mais seu. Ruptura do ser enquanto ser” (LÉVINAS, 1988, p. 128). Mas, progressivamente, em elevação, “No coração da última intimidade da identificação do eu ao si-mesmo, ruptura da imanência: o Outro passa antes do Mesmo. Depois de vós, por favor!” (LÉVINAS, 1988, p. 129). É “[...] o nascimento dentro da responsabilidade” (LÉVINAS, 1995, p. 44) e a distensão diacrônica da responsabilidade na duração de uma vida.

O que se passa na alma do Eu moral? O que acontece como vida num Eu que se leva inteiro em sua própria viagem na direção do Outro (LÉVINAS, 1998a)? Os atos de cuidado

ao Outro se exteriorizam, há uma partida para fora de Si em cada ato de cuidado feito; um movimento interior põe as mãos para fora e a vida como cuidado empírico e contínuo acontece. Mas quem mandou atravessar-se assim pelo Outro? É certo que desde um dia foi desde *um Rosto*; hoje, hoje a ordem é recebida desde todos os Rostos. E a alma se *ex-põe*, a *ex-posição* é a sua vida, como “[...] impossível subtração diante desta responsabilidade” (LÉVINAS, 1993a, p. 180).

Desde antes da internação de seu pai num hospital psiquiátrico, o jovem Korczak pressentia a tarefa de ter de cuidar da mãe e da irmã; e logo em seguida o fez dando aulas, desde os dezessete anos. Pouco depois, ao entrar para a medicina, faz o curso mantendo os pés na vida real, na proximidade dos pobres nas ruas mais pobres de Varsóvia, na amizade com eles, no interesse *por* eles. E já médico, encontrou muitos e muitos Rostos de crianças pobres e angustiadas no hospital e experienciou diante delas os “sem-defesa” (LÉVINAS, 1995), experienciou a impotência do médico diante dos problemas sócio-econômicos que põem em perigo as suas vidas. Aí, a necessidade de ir além e aquém da medicina, a necessidade de ocupar-se com *educação*, de formar-se e, juntando medicina e educação, mediar o *cuidado gratuito* feito *para as crianças* pobres e órfãs, protótipo da fragilidade e da vulnerabilidade humanas, da exposição à morte. Salvar algumas crianças no hospital ou levar muitas crianças até onde e quando elas pudessem dar conta de Si a partir de Si mesmas, como cidadãos honestos? Escrever, escrever sobre a vida, escrever muito sobre os problemas da vida, escrever e descrever os problemas da vida em seu múltiplo acontecer para desembriagar as consciências, despertá-las, movê-las ao cuidado, levantar alternativas. Despertar em Si mesmo todos os recursos da imaginação para encontrar mediações para cuidar das crianças judias, pobres e órfãs de Varsóvia: eis o nascimento do Lar das Crianças, que Korczak projetou desde 1908 e assumiu em 1913 como diretor, médico e educador-chefe; nela ele trabalhou com suas muitas vezes duzentas crianças até quando teve de ir para o gueto de Varsóvia e, de lá, para as câmaras de gás de Treblinka. Caminho tortuoso! Vida agitada! Eu moral!

Vida do Eu moral, densidades movimentadas de uma alma inteira às voltas com o cuidado da vida dos Outros, tremor afectivo incontável na alma inteira do fazer de tudo para o acontecer da vida dos Outros. Ali o *templo* do Imperativo feito vida; desde ali, a vida consagrada aos Outros abre as portas do *templo* para todos os Rostos onde se revela e se desnuda a fraqueza e “[...] surge a sua mortalidade” (LÉVINAS, 1995, p. 114). Intensidade outra do tempo: diaconia, como duração de uma diaconia, prestação de um serviço gratuito (LÉVINAS, 1998b) e, como tal, a fundo perdido, o não-reposo para um outro começo, saída de Ítaca sem volta ao de onde partiu, marcha sempre em frente diante dos Rostos,

impossibilidade (moral) de retração. Necessidade indomável de uma *obra*, de uma obra que fique para cuidar depois do tempo sem o Eu, para além do seu tempo. Viver *para* os Outros ou morrer *por* alguém (ou muitos) são latejos de uma mesma diacronia do tempo, são o *andamento* de uma obra de *extra-versão* do cuidado que manda na alma inteira, onde não se contabiliza o sacrifício próprio ou a linearidade das conquistas. Korczak orienta: “Não importa a corrida, mas aquilo que acontece dentro da gente” (1989, p. 95). Desde a vida da alma inteira, importa é que o Outro viva: assim é o Imperativo feito vida, “[...] uma não-indiferença, [...] responsabilidade inesgotável, concreta, impossibilidade de dizer não” (LÉVINAS, 1995, p. 115) diante das precisões que os Rostos carregam e pedem, e elas ordenam o Eu a eles, num “serviço sem servidão” (LÉVINAS, 1996).

O que se passa na vida do Eu moral? Teimosa pergunta que o olhar reflexivo se põe! A vida do Eu moral é, certamente, uma vida sob afecção traumática o tempo todo (LÉVINAS, 1999), “[...] exposição à afecção, pura susceptção” (LÉVINAS, 1999, p. 212). O Eu moral é um especialista em ver e auscultar sofrimentos. Direta ou indiretamente, um médico não lida com a dor? Maldita dor que dói, bendita dor que nos remete ao alívio que vem dos Outros; ambiguidade da dor. *Telos* da medicina: chamada a aliviar a dor e curar a fonte da dor. Korczak via e ouvia nos Rostos para além da dor física, mas começava por ela: dor de fome e desnutrição das crianças, dor do abandono pelos pais, dor da degeneração da alma lançada à luta por um único pedaço de pão, o único de hoje, dor das doenças (epidemias) morais, dor da solidão e todo o seu séquito, dor nas muitas vezes em que “[...] uma fria indiferença nos enregela; outras, é uma hipocrisia que nos deprime” (KORCZAK, 1997, p. 32).

A vida do Eu moral colhe com tremor traumático em cada ponta de dor de qualquer Outro o comandamento de partir em socorro. De fato, “Nós sabemos o que significa o verbo *doer*” (KORCZAK, 1989, p. 106); cada sofrimento do Outro é como uma pancada no meio da alma onde imediatamente ressoa o Imperativo; imediatamente o vocativo do sofrimento ordena uma resposta. E o Imperativo, virando vida, move o Eu e ele vai. Com Lévinas: um Rosto “[...] comanda através de um sofrimento” (LÉVINAS, 1996, p. 62), ou ainda, “O que demanda ele? De não deixá-lo só. Uma resposta: Eis-me aqui [...] Responder eis-me aqui já está aí o encontro do rosto” (LÉVINAS, 1995, p. 167).

A vida do Eu moral é, certamente, uma vida em proximidade. Mas que tipo de proximidade? Lévinas responde: “[...] uma proximidade que dura mesmo quando o diálogo se torna impossível” (1995, p. 100). E Korczak confirma com empiria e fundamenta: “[...] sem ver as pessoas de perto não sentimos tanta pena delas” (KORCZAK, 1989, p. 155). O Imperativo nasce no Eu moral na proximidade e ele sempre se realiza como vida *extra-vertida*

da alma na proximidade. A proximidade se distende como duplo movimento. O primeiro é simplesmente inexorável: “Este outro me reclama antes que eu venha” (LÉVINAS, 1999, p. 151). Mesmo que o Eu não queira e antes de todo pensamento e deliberação num Eu, o Outro vem, faz muito que muitos Outros já vieram, eles vêm e vêm mesmo à revelia do Eu. Há “[...] a imediatez do outro que é mais imediata que a identidade imediata em sua quietude de natureza, a imediatez da proximidade” (LÉVINAS, 1999, p. 144). Mas, no Eu moral, já elevou-se e movimentou-se, desde a afecção de cada Outro que vem, que se aproxima dele, a *segunda proximidade*, aquela que ele fez como a sua vida mesma: a proximidade do *acercamento*, como aproximação *ao* Outro.

Com efeito,

O acercamento é precisamente uma implicação daquele que se acerca em meio à fraternidade [...] A subjetividade do sujeito que se acerca é, portanto, preliminar, an-árquica, anterior à consciência, uma implicação, uma aceitação na fraternidade. Esta aceitação na fraternidade que é a proximidade nós a chamamos *significância* (LÉVINAS, 1999, p. 143, grifo nosso).

O acercamento já é o movimento de saída de Si, é a resposta que já vai indo *para-o-Outro*, não para vencer sua resistência, mas para pacificá-la sob as espécies do acolhimento, do amor gratuito, do devotamento a ele. A expressividade desse acercamento devotado perene é, no Eu moral, o Dizer realizado do seu *Eis-me aqui!*

Para o Eu moral, em cada encontro em que um Outro vem e o Eu está ali, ou em cada encontro em que o Eu vai de alma inteira, o latejo da alma se desdobra como

Minha responsabilidade – apesar de mim –, que é a maneira pela qual outrem me incumbe – ou me incomoda – o que quer dizer que me é próximo –, é escuta ou entendimento deste grito. É o despertar. A proximidade do próximo é minha responsabilidade por ele: aproximar-se é ser guardião de seu irmão, ser guardião de seu irmão é ser seu refém. A imediatidade é isso. A responsabilidade não vem da fraternidade, é a fraternidade que denomina a responsabilidade por outrem, de aquém de minha liberdade (LÉVINAS, 1998b, p. 118-119).

Nas suas muitas acolhidas, nas inumeráveis vezes em que as crianças órfãs chegavam ao Lar das Crianças, ali, num Eu, o acontecimento da *primeira* fraternidade: “A cidade rejeita as crianças como se fossem conchas e, a mim, resta apenas ser bom com elas. Eu não lhes pergunto de onde vêm, nem por quanto tempo, nem para onde querem ir. Não penso se isso é um bem ou um mal para a humanidade” (KORCZAK, 1986, p. 44, grifo nosso). Simplesmente, um *Eu cuido vocês!*

Lévinas explicita como se ali estivesse Korczak na pronúncia:

No acercamento eu sou de golpe servidor do próximo, sempre já demasiado tarde e culpável deste atraso. Estou como que ordenado desde fora, traumáticamente dirigido sem interiorizar por meio da representação e do



conceito a autoridade que me dirige. Sem poder perguntar: o que tem a ver comigo? De onde lhe vem o direito de dirigir-me? O que é que fiz para ser de golpe [de chofre] devedor? (LÉVINAS, 1999, p. 148-149).

Então, como se estivesse vendo, em proximidade, Korczak recebendo as crianças, Lévinas traduz o que vai por dentro da alma como movimentação, como queimação nela mesma, e para isto retomamos uma citação de há pouco: “*É preciso que o outro seja acolhido independentemente de suas qualidades*” (LÉVINAS, 1998b, p. 128, grifo nosso). E as crianças passam a morar na Casa.

Desde ali,

A proximidade não é um estado, um repouso, mas precisamente inquietude, não-lugar, fora do lugar do repouso [...] como o “cada vez mais próximo” se converte em sujeito. Ela chega a seu ponto superlativo como minha inquietude que não cessa, converte-se em única e desde esse momento o Eu esquece a reciprocidade como se se tratasse de um amor do qual não se espera correspondência. A proximidade é o sujeito que se acerca (LÉVINAS, 1999, p. 142).

Desde ali, a entrada na alma, por debaixo da pele e dentro da carne e sangue da alma inteira, o latejo da exigência de uma proximidade feita num *trabalho de cuidado* que implica um *colocar-se no lugar do Outro*, numa atenção tal ao ponto de que tudo do Outro interessa ao Eu porque se “[...] a vida é dura, a morte parece fácil” (KORCZAK, 1986, p. 116).

Com efeito, responsabilidade para com a criatura (LÉVINAS, 1999), mas eis que, na realidade, “É uma responsabilidade grande demais ficar tomando conta de uma criatura viva” (KORCZAK, 1989, p. 160). E quando são muitas as criaturas? De fato, Lévinas confirma a expressão da alma de Korczak:

O Eu diante de Outrem é infinitamente responsável. O Outro é o pobre e o desnudado e nada disto que concerne a este estrangeiro não pode deixar o eu indiferente. Ele atinge o apogeu de sua existência como Eu precisamente quando tudo de Outrem lhe diz respeito [...] A plenitude do poder onde se mantém sua soberania do Mesmo não se estende a Outrem para conquistá-lo, mas para suportá-lo. Mas suportar a carga do Outro é, ao mesmo tempo, confirmá-lo em sua substancialidade, situá-lo acima do Eu (LÉVINAS, 1994c, p. 83-84).

Quando tudo do Outro lhe diz respeito, quando a proximidade ao Outro se faz cada vez mais próxima, até o sono do Outro lhe diz respeito: “Possuo já anotações sobre a noite das crianças. Trinta e quatro cadernos de anotações [...] Um grosso volume sobre a noite num orfanato e, num sentido geral, sobre o sono das crianças” (KORCZAK, 1986, p. 13).

Proximidade cada vez mais próxima? Para o Eu moral, certamente! De *um modo*, Korczak vai encontrar um ex-interno possivelmente envolvido no assassinato de um policial judeu. O ex-interno lhe conta suas peripécias e diz ao Velho Doutor: “Penso muitas vezes no orfanato. Chego a sonhar com o senhor e a senhora Stefa [...]”. Ao fim do encontro, “Ele me

ajudou a levantar. Abraçamo-nos com calor e cordialidade. Demais honesto para ser *gangster*”. E o Velho Mestre não se importa com as interpretações da sua proximidade: “Batemos papo um quarto de hora, meia hora. Escandalizados, os católicos, com faixas nos braços, olham-nos discretamente. Eles me conhecem. Korczak em companhia de um traficante, em pleno dia, nos degraus da igreja!” (KORCZAK, 1986, p. 72-73).

A proximidade de um outro modo? É quando é preciso, desde o latejo da alma inteira onde o Imperativo vive, por conta da precisão que vem de um Rosto, pôr o Outro na própria cama. Já eram sete os que precisavam estar separados dos Outros por estarem doentes e, então, habitavam o quarto do Velho Doutor; agora:

Como as horas passam depressa! Há pouco era meia-noite e agora já são três horas. Tenho um convidado na minha cama. O pequeno Mendel teve um sonho ruim. Transporte-o para a minha cama. Ele acariciou o meu rosto e adormeceu [...] Mais um filhinho (KORCZAK, 1986, p. 73-74).

E a proximidade vai e pode ir ainda mais fundo e longe porque “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LÉVINAS, 1991a, p. 22): as crianças na “[...] dolorosa seriedade de suas jornadas. Às suas confidências respondo com as minhas, como se estivéssemos entre iguais. As nossas lembranças nos unem. Só que as minhas são mais difusas, mais diluídas. A não ser isto, tudo igual” (KORCZAK, 1986, p. 105). E ainda assim, “O ‘nunca bastante’ da proximidade; a inquietude desta paz é a unidade aguda da subjetividade” (LÉVINAS, 1999, p. 214).

Exigência hiperbólica (LÉVINAS, 1998b), gratuidade virando devoção ao Outro e se encarnando como solicitude incessante da solicitude sempre *ainda-não* suficientemente próxima num Eu responsável que nunca termina de se esvaziar de Si mesmo. Glória de um longo desejo (LÉVINAS, 1998b), na exposição sem reserva vivida desde o Desejo de ver o Outro viver, na certeza afectada de que para isto Eu sou insubstituível no meu “[...] um-para-outra até chegar ao um-refém-do-outro em meio à sua (minha) identidade de invocado enquanto que insubstituível, sem retorno a si (mim) mesmo” (LÉVINAS, 1999, p. 216). Para o Eu moral, diante do sofrimento do Outro, diante da revelação da possibilidade da morte do Outro, a tarefa de Cuidar põe-se já e sempre como intransferível; sou Eu e mais ninguém que pode, no meu lugar, responder como guardião do Outro, como o que responde por sua vida e por isto carrega os Outros dentro de Si.

Com efeito, Korczak, diante dele mesmo, não poderia abandonar as suas crianças que – como ele confessa a uma velha toupeira – eram seus filhos: “Eu tenho duzentos” (KORCZAK, 1986). Era ele – diante do definhamento do corpo e da alma imposto pelos nazistas aos moradores forçados do gueto e, entre eles, as suas crianças – e ninguém mais que

poderia ficar com elas e prover de tudo o que ainda era possível *por elas*. Só ele e Sthefa, a eles as crianças amavam. Não se tem notícia de que houvesse Outro (a) que se dispusesse a cuidar dessas crianças em seu lugar naquele tempo sombrio.

Eis a metáfora com que Korczak explicita a impossibilidade da substituição de Si – impossibilidade já firmada acima por Lévinas – e como que resume o seu *humano* percurso até virar-se ele mesmo no Imperativo de fazer viver:

Para cavar um poço, você nunca começa pelo fundo; você remove primeiro as camadas superiores, tira a terra, pazada por pazada, sem saber o que vai encontrar embaixo, que obstáculos imprevistos, que raízes entrecruzadas, quantas pedras e objetos difíceis de remover, aí enterrados outrora por você e por outros e depois esquecidos. A decisão é tomada. Pode-se começar [...] Procuro fontes subterrâneas [...] Esse tipo de trabalho cada um deve fazê-lo por si mesmo. Não se fale de ajuda, nem de substituição [...] Para essa última tarefa preciso ficar só (KORCZAK, 1986, p. 7-8).

E Lévinas traduz: “[...] estes me ‘concerniam’ e me eram confiados” (LÉVINAS, 1991a, p. 199), são *meus* para Cuidar! Eu cavo fundo em mim o meu dom de cuidar e que haja água para quem tiver sede!

A vida do Eu moral é uma permanente “[...] colocação em questão do Eu” (LÉVINAS, 1994c, p. 83). A *verdade* do Eu nasce diante do sofrimento e vai se revelando nele como a sua bondade (KORCZAK, 1997). Mas cada Eu moral sempre está inscrito nas circunstâncias concretas que demandam uma saída de Si sob reflexão, discernimento e autocrítica. Com efeito, a toda hora ressoam os gongos do mundo da revanche, da guerra e da afirmação prioritária do Eu (LÉVINAS, 1998b) e, na alma inteira daquele que vai virando dom de Si ao Outro, ressoa sempre o ribombo: “Há uma questão primeira [...] há a vossa colocação em questão” (LÉVINAS, 1998b, p. 136). Depois de tudo ou durante a obra ao Outro, ainda vem e virá o remordimento e a experiencição de ainda não estar quite ou de não ter feito aos Outros a justiça mais justa ou de não ter ido mais longe no dom de Si quando era preciso.

Com efeito, nas suas saídas do gueto para procurar comida ou dinheiro para comprá-la para as crianças, por vezes Korczak também desaba e fica abatido:

Gostaria de não possuir nada para que eles vejam que não tenho mais nada, para que isto acabe. Voltei abatido do meu giro. Sete visitas, entrevistas, escadas, perguntas. Resultado: cinquenta *zlotys* e uma promessa de contribuição mensal de cinco *zlotys*. Vá alimentar duzentos homens (crianças) com isso! (KORCZAK, 1986, p. 54)

Ou ainda,

Não, eu não faço visitas. Eu vou mendigar dinheiro, alimento, notícias, conselhos, indicações úteis. Se você chama isso de visita, saiba que é um trabalho duro e humilhante. No entanto, preciso fazer cara bonita, pois as pessoas não gostam de ver fisionomias sombrias [...]. Isso também me cansa às vezes (KORCZAK, 1986, p. 86).

Ou mais: “[...] é de ficar louco”. E então, o olhar um tanto sem rumo, à meia-noite e meia: “O dia foi penoso” (KORCZAK, 1986, p. 21) ou uma exclamação: “Queria que as coisas andassem melhor!” (KORCZAK, 1986, p. 51). E mesmo assim, “Agi bem ou agi mal?” (KORCZAK, 1986, p. 51), para além de Si e dos resultados.

Desde o comandamento “tu farás tudo para que o Outro viva” ao “Eu cuido” feito vida: distância que o Eu moral percorre na proximidade do Outro realizando o *humano* como “[...] *uma fronteira inapagável e, ao mesmo tempo, mais fina que o traçado de uma linha ideal*” (LÉVINAS, 1999, p. 230, grifo nosso). Essa distância preenchida numa proibição de descanso ou de regresso a Si, numa verdadeira “*paixão do Si mesmo*” (LÉVINAS, 1993a) como a sua *Via-Sacra*, como o caminho do seu entregar-se ao Outro como resposta à sua mortalidade de vivente (LÉVINAS, 1995), como o trabalho de desenraizamento de Si até chegar ao Imperativo como *segunda hipótese* (LÉVINAS, 1999) – não mais aquela primeira pela qual passamos a ser –, aquela que faz o Eu atravessar o Ser conferindo o *Sentido de Ser*.

Distância que o Eu moral preenche e experiencia não como uma conquista, mas como uma agitação afectiva, porque a cada dia é tudo de novo e a cada dia haverá algum “[...] traumatismo surdo que corta o fio da consciência” (LÉVINAS, 1999, p. 178), porque a própria consciência moral é autocrítica (LÉVINAS, 1994c) e põe em questão a própria obra. Distender o fio do dom de Si, pelo qual em cada encontro o Outro é reconhecido como Rosto, a cada dia e todos os dias implica, por parte do Eu, saber impor “[...] uma severa disciplina à sua própria natureza” (LÉVINAS, 1976a, p. 34), ao seu *conatus*; implica em esforço e regularidade cotidiana, implica uma cotidiana fidelidade ao dom de Si; numa palavra, implica uma “[...] vida disciplinada e também fortemente incômoda” (LÉVINAS, 1976a, p. 84). Isto é viver na insônia e, por isto, Lévinas tantas vezes afirmou a *insônia* como meta-categoria. A obrigação de cuidar do Outro já mora na alma inteira, mas sua *extra-versão* é o “Amor como operação lógica” (LÉVINAS, 1991a, p. 201), como sabedoria do amor que o Rosto ensina, como saber que dá o tempo ao Eu de “[...] evitar e prevenir o instante da inumanidade” (LÉVINAS, 1971, p. 23).

Com efeito, por um lado, severidade para consigo mesmo, exigência infinita de dom de Si habitando a alma inteira do Eu; por outro, sem esperar reciprocidade. Situação: assimetria a cada dia, do começo ao fim. Eis o amor sem concupiscência do Eu moral. Cobrança de Si, perdão aos Outros, mesmo que seja preciso severidade e exigência. Não foi este o espírito do Lar das Crianças? De fato, “Os primeiros 99 artigos do Código do Tribunal de Arbitragem são os artigos de absolvição ou improcedência” (KORCZAK, 1997, p. 337). Só o artigo nº 1.000 era a constatação do fracasso na recuperação; ele estipulava a expulsão e

só foi aplicado uma vez (KORCZAK, 1986). E na outra ponta: “Nosso desejo é formar bons cidadãos, não queremos formar heróis. Ocupando-se das crianças que não têm pais, a Casa do Órfão não lhes faz nenhum favor: substitui os seus pais dando-lhes cuidados aos quais têm direito e nada exige em troca” (KORCZAK, 1997, p. 325). E juntando as duas pontas: “[...] mesmo uma criança má pode se corrigir se ela quiser; eu a ajudarei com o máximo de boa vontade. Mas vocês, também, ajudem-me a ser melhor e a não seguir o exemplo que às vezes me dão” (KORCZAK, 1997, p. 278).

Em se tratando, nas situações concretas, não apenas de *um* Outro, mas de *Outros*, o Eu moral se verte na justiça. Retomando o percurso no *humano*:

De nenhuma maneira a justiça é uma degradação da obsessão, uma degeneração do *para o outro*, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade [...] A justiça só continua sendo justiça numa sociedade em que não existe distinção entre próximos e distantes, na qual permanece a impossibilidade de passar de largo ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos está sustentada por minha desigualdade, pelo excesso de meus deveres sobre meus direitos (LÉVINAS, 1999, p. 239).

Ao modo de Korczak, às vésperas do extermínio:

Escrevi muito sobre o assunto, mas parece que não serviu para grande coisa, continuo, no entanto, a lutar, pois, para mim, isto é um combate que não quero, nem posso abandonar. Luto para que não se faça mais diferença entre trabalhos delicados e grosseiros, inteligentes e estúpidos, limpos e sujos; entre trabalhos para mocinhas de boa família e aqueles que são apenas bons para o povo. Não deve haver no Orfanato ocupações exclusivamente físicas ou exclusivamente intelectuais (KORCZAK, 1986, p. 122-123).

Para aumentar “o pouco de humanidade que adorna a terra”, para que haja “[...] no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade, inclusive o pouco que deles se encontra (LÉVINAS, 1999, p. 188), a moral deve poder começar em alguém. Não é o formalismo moral kantiano do *Deves porque deves*, mas, *Tu podes, então deves!* O testemunho ético (LÉVINAS, 1982b) do Eu moral como sinceridade de uma dedicação ao Outro é sempre o recomeço da moral em algum lugar e também o contraponto ao hábito fácil da *normalidade* da desgraça alheia (KORCZAK, 1986). Korczak convida a responder: “Mas esta alegria que sinto vendo-os crescer e se tornarem cada dia mais vigorosos não será recompensa suficiente?” (KORCZAK, 1997, p. 254). Uma alegria que vem do dom ao Outro! Se há pouca *humanidade* que adorna a terra, então essa alegria só pode ser rara. Uma alegria que só pode vir da “[...] *profondeur* do sofrer” (LÉVINAS, 1993a, p. 250) pelo Outro, para que ele viva; o nó górdio do sofrimento se desata quando o sofrimento é “[...] significativo em mim, inútil em outrem [...]” (LÉVINAS, 1991a, p. 111), isto é, quando o comando de “fazer de tudo para que o outro viva” foi feito a própria vida. Korczak deixa um lembrete: “*É por você mesmo que é preciso começar*” (KORCZAK, 1997, p. 177).

## 10.2. Desde o *Nascimento* das Máximas e Princípios

### 10.2.1. No *batimento humano* das máximas

Desde o percurso no *humano*, em proximidade, entrando mais na arquitetura viva do Eu moral, o olhar reflexivo chega ao cerne duradouro onde corre a seiva viva do Imperativo Eu Cuido. Um único Imperativo e *tudo o mais* (LÉVINAS, 1996) é a *vida* do Imperativo. O Imperativo, desde o comando até o Eu Cuido, se preenche como movimento e vida pelo *batimento* constante das Máximas e pela *lucidez* dos Princípios. A teleologia do dom de Si se realiza como saída em socorro do Outro desde ali. Os existentes morais existiram e existem; eles simplesmente não precisam ser idealizados como o filósofo-rei de Platão, nem como o *Emílio* de Rousseau; os existentes morais já vivem o *ideal* do *Um-para-o-Outro* no dom de Si; eles vivem o dom de Si na movimentação da alma inteira, como a movimentação das Máximas, que são a sua carne e o seu sangue, a qualidade *humana* do *sentido*, e na operação dos Princípios, que são as *indicações* do movimento. *Tenho* que ajudar: eis o latejo reunido de todas as Máximas no Eu moral; sim, nós vamos ajudar *deste* jeito: eis a indicação dos Princípios. Vamos entrar ali onde o Imperativo é *Ex integro*<sup>31</sup>, com todo o seu coração (Máximas), com todo o seu entendimento (Princípios), com todas as suas forças (das incondições e das condições), por inteiro, como a *educação* mesma do Eu. Duro trabalho reflexivo de separar o que está tudo junto. No entranhamento das Máximas e – como o olhar reflexivo anotar logo adiante – dos Princípios, está o cerne da *educação* em Lévinas.

Parafraseando Aristóteles em sua *Metafísica*, “O ser se diz de vários modos” (1969, 1003b), o olhar reflexivo vê com Lévinas, na proximidade do percurso no *humano*: o *Imperativo se vive de muitas maneiras*. Para todas as situações concretas, o dom de Si precisa de *núcleos de sentido* que fazem verter o cuidado. Se em Aristóteles temos a tábua das categorias, como os modos de dizer o Ser, sendo a primeira a categoria da *substância*, o imperativo em Lévinas se realiza nas múltiplas direções em que se desdobram as relações do Eu com os Outros, com o mundo e consigo mesmo através das suas Máximas e Princípios; é

---

<sup>31</sup> Por inteiro.

por elas e por eles, como ficou anotado na exposição do movimento descendente, que ele simplesmente é *o humano atravessando o Ser*.

Por ora, o olhar reflexivo avança com o latejo das máximas. Com efeito, a pergunta decisiva aqui é a seguinte: O que é preciso para que o Imperativo venha habitar, mover, orientar e unificar a alma inteira e fazer dela a sua morada? De outro modo, quais são as condições de possibilidade do Imperativo feito vida, de o Imperativo ir do comandamento “tu farás tudo para que o outro viva” ao Eu Cuido como a vida mesma do Eu moral, como o *percurso educativo* do homem? As Máximas, sim, são elas as primeiras e decisivas instâncias fundas da arquitetura viva da moralidade do Eu moral que fazem o Imperativo virar vida e, como tal, são suas condições primeiras de possibilidade. Lévinas as chama de “[...] *as primeiras obediências*” (1998b, p. 206, grifo nosso).

O olhar reflexivo ausculta a sonoridade das máximas no Ocidente<sup>32</sup> e vê grande diferença entre o que Lévinas ouve nas Máximas e o que a filosofia e, em especial, a filosofia da educação viu nelas como elas mesmas. Com efeito, penetrando na *caverna educativa* da *República* de Platão, no Livro III, o olhar reflexivo vê escrito como máxima: “[...] *o maior bem da cidade*” (1997, p. 109). Ali na *República*, onde está em questão a *formação do homem justo*, mesmo se “[...] *o homem ama principalmente aquilo que julga ser do seu interesse, cujo êxito ou fracasso considera como seu*” (PLATÃO, 1997, p. 108, grifo nosso), a educação deve justamente – mediante provas sucessivas, duras e “em todas as idades” – ultrapassar este nível do interesse individual para que cada um, durante toda a vida e com toda a boa vontade, considere o que é proveitoso à Cidade, sem consentir em agir em detrimento do Estado (PLATÃO, 1997). E assim, “[...] o homem justo, enquanto justo, não será diferente da cidade justa, mas semelhante a ela [...] Consideraremos da mesma forma o indivíduo, quando a sua alma encerra essas mesmas partes que correspondem às três classes do Estado” (PLATÃO, 1997, p. 134-135), os filósofos, os guardas (soldados) e artesãos e lavradores, de modo que cada um participe da felicidade “[...] de acordo com a sua natureza” (PLATÃO, 1997, p. 117). Mesmo que para isto seja preciso, paradoxalmente, uma “nobre mentira”, “[...] uma daquelas

---

<sup>32</sup> Voltando hermeneuticamente sobre os traços e os moventes, vamos visitar três grandes alavancas da Educação Ocidental: a *pegada* platônica, o *itinerário* de *Emílio* e a *perspectiva* educativa da Unesco para o século XXI. Essas alavancas educativas foram escolhidas dentre outras por simples e até óbvios motivos. Em primeiro lugar, porque cada uma delas pertence a tempos históricos diferentes do “acontecimento ocidental”: uma proposição educativa do homem clássica, uma moderna e outra atual. Em segundo lugar, porque é inegável, pelo menos no que refere às duas primeiras, a influência e a incidência histórica sobre a educação bem como as marcas indeléveis que nela existem até hoje. Quanto à perspectiva da UNESCO, ela apenas acabou de nascer; mas é de se esperar – por ser a proposição de um Organismo Internacional reconhecido – que produza seus efeitos ao longo do século. Em terceiro lugar, porque – retomando a educação ocidental em três tempos separados por séculos de distância – é possível perceber com mais clareza que, apesar das diferenças nos modelos educativos, a base, o fio condutor do “humano”, permanece fiel desde a matriz.

que qualificamos de necessárias [...] e que exige muita eloquência persuasiva” (PLATÃO, 1997, p. 110), a mentira dos metais, segundo a qual cada um já nasce como se fosse de um metal: ouro, prata, bronze e ferro (PLATÃO, 1997, p. 111).

Desde ali, eis o desfecho educativo esperado por Platão (1997, p. 143):

[...] se cada um de nós desempenhar a sua tarefa própria será também justo e desempenhará a tarefa que lhe é própria.[...] não compete à razão mandar, por ser sábia e possuir a responsabilidade de velar pela alma, e à cólera obedecer à razão e defendê-la? [...] é um misto de música e ginástica que conciliará essas partes, fortificando e alimentando uma delas com belos discursos e com os conhecimentos científicos, acalmando, abrandando a outra pela harmonia e pelo ritmo? [...] E essas duas partes, assim educadas, realmente adestradas e instruídas para desempenhar o seu papel, dominarão e conterão o elemento concupiscente, que ocupa o maior espaço na alma e que, por natureza, é insaciável; irão vigiá-lo para evitar que, saciando-se dos prazeres do corpo, se desenvolva, revigore e, em vez de se ocupar da sua tarefa, busque subjugar-los e dominá-los [...] e subverta toda a vida da alma.

Com um corolário: a educação “Não será, certamente, um simples jogo, rápido e fortuito. Tratar-se-á de operar a conversão da alma de um dia tão tenebroso como a noite para o dia verdadeiro, isto é, elevá-la até o ser. E é a isso que chamaremos a verdadeira filosofia” (PLATÃO, 1997, p. 233).

Desde o itinerário pedagógico do *Emílio*, o olhar reflexivo vê Rousseau escrever: “[...] *o primeiro de todos os bens não é a autoridade, mas a liberdade. O homem verdadeiramente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada. Eis a minha máxima fundamental. Trata-se de aplicá-la à infância, e todas as regras da educação decorrerão dela*” (ROUSSEAU, 2004, p. 81, grifo nosso). Além desta máxima que Rousseau chama de fundamental, o olhar reflexivo lê em o *Emílio* pelo menos mais nove outras máximas espalhadas ao longo do percurso educativo, sendo, dentre elas, uma *incontestável* e outra *constante*. Eis a primeira:

Estabeleçamos como máxima incontestável que os primeiros movimentos da natureza sejam sempre direitos: não há perversidade original no coração humano [...] A única paixão natural do homem é o amor de si mesmo, ou o amor-próprio tomado em sentido amplo. Este amor-próprio, em si ou relativamente a nós, é bom e útil (ROUSSEAU, 2004, p. 95).

E a segunda: “[...] *a minha máxima constante é encarar sempre a coisa do pior modo. Procuo primeiro prevenir o vício e depois o supponho a fim de remediá-lo*” (ROUSSEAU, 2004, p. 341, grifo nosso).

Quanto às outras máximas, como Rousseau (2004) mesmo diz, elas seguem o espírito destas anteriores<sup>33</sup>. E o espírito das anteriores passa por uma certeza: “Quem faz o que quer é feliz quando basta a si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 82) ou, de outro modo, “[...] digo que

<sup>33</sup> Na obra referenciada, confira páginas 58 e 305-307.



deve justiça a si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 349), ou ainda, “*O primeiro de todos os cuidados é o de si mesmo*” (ROUSSEAU, 2004, p. 405, grifo nosso). Trata-se de uma “[...] aberta preferência por si mesmo” (ROUSSEAU, 2004, p. 509) porque, explica Rousseau, “[...] ninguém nos serve tão bem quanto nós mesmos” (ROUSSEAU, 2004, p. 501). Com efeito, pergunta o *Professor* do *Emílio*: “[...] se for preciso nos privarmos de tudo, de que então nos serviu ter nascido? E se for preciso desprezar a própria felicidade, quem saberá ser feliz?” (ROUSSEAU, 2004, p. 371). Daí a orientação para o predileto e único aluno: “É preciso ser feliz, caro Emílio, tal é o fim de todo ser sensível; é o primeiro desejo que a natureza imprimiu em nós, e o único que nunca nos abandona” (ROUSSEAU, 2004, p. 653). E para ser feliz é preciso assumir a própria liberdade até nos limites dos seus poderes:

[...] a minha liberdade consiste justamente no fato de eu só poder querer o que é conveniente para mim, ou que considero como tal, sem que nada de alheio a mim me determine [...] O princípio de toda ação está na vontade de um ser livre; não poderíamos remontar além disso (ROUSSEAU, 2004, p. 396).

E para que nada de alheio determine a liberdade própria, a exortação decisiva: “Ó homem! Fecha tua existência dentro de ti” (ROUSSEAU, 2004, p. 79) e (ROUSSEAU, 2004, p. 315), como o anel de Gyges interpretado por Platão: engaste para fora, visível; engaste para dentro, invisível (PLATÃO, 1997, p. 43-44), “[...] porque para ver bem é preciso não ser visto” (ROUSSEAU, 2004, p. 485).

E quando esse espírito que atravessa todas as máximas se depara com a intransponibilidade da relação com os Outros – dado que não há como se desfazer de todos os Outros e, como tal, é preciso, de algum modo, entrar em relação (social) – o espírito se distende assim:

Quanto mais suas atenções se consagrarem à felicidade dos outros [...] menos ele se enganará sobre o que é bom ou mau [...] E por que ele prejudicaria a um para ajudar a outro? Pouco lhe importa a quem cabe maior felicidade na divisão, contanto que concorra para a maior felicidade de todos: esse é o primeiro interesse do sábio *depois* do interesse privado, pois cada qual é parte de sua espécie e não de outro indivíduo (ROUSSEAU, 2004, p. 352-353, grifo nosso).

O *Emílio* saberá discernir e aproveitar desta “justiça para todos” – como ficou anotado na Segunda Parte desta escritura – na parte em que ela é boa para ele mesmo! Pois, segundo o amigo mais velho do *Emílio*, “Existe, [...] no fundo das almas, um princípio inato de justiça e de virtude do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio que dou o nome de consciência” (ROUSSEAU, 2004, p. 409).

Já mais perto de nós, desde as perspectivas da UNESCO, o olhar reflexivo lê a escritura do Relatório Jacques Delors como outra das grandes referências discursivas sobre a educação do Ocidente, onde são postos os caminhos da Educação para século XXI, *A Educação como um Tesouro a Descobrir*. Ali, “[...] o problema essencial continua a ser o da partilha desigual de conhecimentos e competências” (DELORS, 1997, p. 74, grifo nosso). Ali, uma descrição dos grandes problemas que atravessam a sociedade mundial e a necessidade de reformar a educação para que seja um dos principais vetores de transformação social, humana; ali, a necessidade de um novo humanismo atravessando a educação numa sociedade que se tornou global e com problemas mundiais; ali, a necessidade de repensar a tensão entre desenvolvimento econômico e desenvolvimento *humano*; ali, a necessidade de firmar pilares educativos em função da construção da paz num mundo violento e capaz de gerar adaptação de todos num mundo científico e tecnológico; ali, a necessidade de “[...] fornecer, de algum modo, os mapas de um mundo complexo e constantemente agitado e, ao mesmo tempo, a bússola que permita navegar através dele” (DELORS, 1997, p. 88, grifo nosso).

O olhar reflexivo surpreende algumas máximas sobre as quais a voz da UNESCO, em seu Relatório aprovado em 1995, se apoia para levar a cabo tão grandes desafios. Com efeito, o Relatório diz que

[...] escolher um determinado tipo de educação equivale a optar por um determinado tipo de sociedade. É sua profunda convicção que as opções educativas devem fazer-se no sentido de uma maior responsabilidade de cada cidadão, preservando o princípio fundamental da igualdade de oportunidades (DELORS, 1997, p. 193).

Mas, indaga o olhar reflexivo, como é possível a vinda de “uma maior responsabilidade de cada cidadão” se é firmada “A *tensão entre a indispensável competição e o cuidado com a igualdade de oportunidades*” (DELORS, 1997, p. 15, grifo nosso), se se deve “[...] *conciliar a competição que estimula, a cooperação que reforça e a solidariedade que une*” (DELORS, 1997, p. 15, grifo nosso), se se deve suprasumir essa tensão e promover essa conciliação “[...] *através do conhecimento, da experiência e da construção de uma cultura pessoal*” (DELORS, 1997, p. 15, grifo nosso)?

O olhar reflexivo vê que o cerne educativo do Relatório são os quatro pilares do *Saber*. Com efeito,

Para poder dar resposta ao conjunto das suas missões, a educação deve organizar-se em torno de quatro aprendizagens fundamentais que, ao longo de toda a vida, serão de algum modo para cada indivíduo, os pilares do conhecimento: aprender a conhecer, isto é, adquirir os instrumentos da compreensão; aprender a fazer, para poder agir sobre o meio envolvente;

aprender a viver juntos, a fim de participar e cooperar com os outros em todas as atividades humanas; finalmente aprender a ser, via essencial que integra as três precedentes. É claro que essas quatro vias do saber constituem apenas uma, dado que existem entre elas múltiplos pontos de contato, de relacionamento e de permuta (DELORS, 1997, p. 89-90).

Subjacente está a certeza de que “Compreender os outros faz com que cada um se conheça melhor a si mesmo” (DELORS, 1997, p. 49). E mais outra certeza: “*Encaramos o próximo século como um tempo em que, por toda a parte, indivíduos e poderes públicos considerarão a busca do conhecimento, não apenas como meio para alcançar um fim, mas como fim em si mesmo*” (DELORS, 1997, p. 15, grifo nosso).

A partir disso é fácil compreender o porquê da ênfase na “[...] adaptação de culturas e de modernização de mentalidades” (DELORS, 1997, p. 71), o porquê da insistência “[...] no papel formador do ensino das ciências” (DELORS, 1997, p. 83), o porquê da importância de “[...] despertar a curiosidade das crianças, desenvolver o seu sentido de observação e iniciá-las na atitude de tipo experimental” (DELORS, 1997, p. 83), o porquê de dar às crianças e jovens “[...] todos os meios de modelar, livremente, a sua vida e de participar na evolução da sociedade” (DELORS, 1997, p. 83) – tida como “inevitável” (DELORS, 1997) –, o porquê “[...] é essencial que cada criança, esteja onde estiver, possa ter acesso, de forma adequada, às metodologias científicas de modo a tornar-se para toda a vida ‘amiga da ciência’” (DELORS, 1997, p. 91). Daí a máxima: “*A educação deve transmitir, de fato, de forma maciça e eficaz, cada vez mais saberes e saber-fazer evolutivos, adaptados à civilização cognitiva, pois são as bases das competências do futuro*” (DELORS, 1997, p. 88, grifo nosso).

Daí, o lugar do sucesso: “Encorajar as crianças e os jovens a aprender várias línguas é dotá-los de trunfos indispensáveis para alcançarem sucesso no mundo de amanhã” (DELORS, 1997, p. 139), pois o que estaria em causa é “[...] a capacidade de cada um se comportar como verdadeiro cidadão, consciente das vantagens coletivas e sociais de participar na vida democrática” (DELORS, 1997, p. 54), para o que “*O confronto através do diálogo e da troca de argumentos é um dos instrumentos indispensáveis*” (DELORS, 1997, p. 98, grifo nosso). E eis que se fecha o círculo educativo do fio do Saber, como “educação ao longo de toda a vida”. Esta seria a importância máxima deste tipo de educação: “A educação ao longo de toda a vida [...] é a chave que abre as portas do século XXI e, bem além de uma adaptação necessária às exigências do mundo do trabalho, é a condição para um domínio mais perfeito dos ritmos e dos tempos da pessoa humana” (DELORS, 1997, p. 103).

E o relatório aprovado pela UNESCO conclui na esperança de uma cultura de paz:

É neste sentido que a exigência ética, primeira entre todas, surge em última análise como aquela capaz de ajustar, de uma maneira mais profunda, a ação

da UNESCO às realidades dos tempos atuais, feitas de interrogações e de incertezas. Baseando esta ação na utopia de uma visão voluntarista e equilibrada de progresso, ela a orienta, às vésperas do novo século, para a instauração de uma autêntica cultura da paz (DELORS, 1997, p. 208).

O olhar reflexivo, voltando para perto do *Um-para-o-Outro* como o *humano*, também conclui: estamos longe da formação do Eu moral!

Certamente que nesses três aportes há uma moral; mas é, no máximo, aquela Moral do não prejudicar o Outro. Vem dali um espírito de paz? Dali pode vir a paz que se espera (ROUSSEAU, 2004)? O que há de comum nesses três aportes sobre as máximas? Lévinas responde: “[...] *a moral fundada sobre o direito inalienável do conatus*” (1998b, p. 262, grifo nosso), a moralidade, não como vida, mas como discussão sobre a produção da vida pelo esforço do pensamento: discurso sobre, discurso impessoal, impessoalidade das máximas firmadas só “[...] *com as armas da razão*” (PLATÃO, 1997, p. 181, grifo nosso). Com efeito, se Platão, Rousseau e o Relatório falam de máximas, eles falam, desde a autonomia da Razão, *sobre* os seus conteúdos, que são os problemas concretos das relações com os Outros na vida em comum; são produções racionais à distância e não um trabalho de pensamento que sofre com todas as injustiças, em seus múltiplos ferimentos, que trespassam as vidas dos Outros já hoje, aqui e agora. Nem mesmo em Rousseau (2004) não há Rostos porque o mesmo Emílio é fictício, produzido no gabinete silencioso de onde Rousseau o escrevera; nos três aportes não há Rostos, não há carne e nem sangue, a não ser aquele que se pensa – pela pretensa neutralidade e impessoalidade dos discursos – poder derramar sem ser assassino nem cúmplice. Do de fora, é fácil discursar. Certamente os Rostos não se descrevem porque cada Rosto é expressão pura e a cada vez absolutamente única; certamente o que se descreve e se diz (LÉVINAS, 1998b) é a *irrupção* do Rosto e todo o acontecimento no Eu desde que o Outro veio em seu Infinito. E também se descreve, na procura do *humano*, em proximidade, o devir da moralidade no homem, mesmo que seja preciso desdizer para dizer ainda melhor (LÉVINAS, 1998b).

Eis que é preciso desdizer os três aportes desde as suas máximas: nos três aportes, o problema recai, ainda e simplesmente, no cada Um *ter-que-ser*. E o olhar reflexivo já disse com Lévinas: a paz não virá pela guerra real que é escamoteada no incentivo ao *conatus* de cada um – nos três aportes –, como Gyges que espreeita o Outro sem se mostrar<sup>34</sup>. Kozczak

<sup>34</sup> Passado sob a crítica a partir do *humano* traduzido com Lévinas, o relatório não é propriamente um “novo humanismo”, mas mais uma variação do humanismo ocidental. A força mediatória está toda no conhecimento, até quando se trata de “aprender a viver juntos”. O moto é a liberdade, o *locus* a ser conquistado pelo indivíduo e a adaptação às lógicas econômicas mundiais. No fundo está o esforço por ser, mesmo nos “projetos comuns” e na “formação ao longo da vida”. Lévinas certamente aprovaria o esforço, a preocupação e até algumas intenções do Relatório, mas certamente não aprovaria o espírito do relatório, isto é, o *humano* que o relatório quer inserir

diria simplesmente: “*O saber teórico se afasta da vida quotidiana e se instala no domínio das hipóteses*” (KORCZAK, 1997, p. 130, grifo nosso); ou, ainda, que há um problema grave nesse alfabeto: “[...] *quando nos ensinaram o alfabeto da vida, esqueceram de nos ensinar várias letras [...] seria preciso que antes nos livrássemos de nossas próprias cadeias*” (KORCZAK, 1997, p. 145, grifo nosso). Diferentemente de Platão, Rousseau e o Relatório, Lévinas e Korczak deixaram nascer suas Máximas da dedicação da própria vida à *educação* de jovens e crianças: Lévinas dirigiu uma Escola da Aliança Israelita Universal de 1946 até sua entrada na universidade, em 1961, fora o tempo de trabalho nas Universidades; Korczak cuidou das muitas vezes duzentas crianças na Casa do Órfão de 1913 a 1942, sem contar o tempo que dedicou a elas trabalhando no hospital (sete anos).

---

paralelamente ao mecanismo econômico: enxertar o “desenvolvimento humano” no dinamismo imexível da lógica econômica. É como andar de lado e ir inserindo adaptações para o “humano”. O clima do relatório é de Reforma. Muitas sugestões são eminentemente válidas; mas quando o Outro entra? E quando é tratado, não o é a partir do limite da liberdade e da competição necessária? O relatório afirma a importância da competição e do talento. Mesmo que afirme a “igualdade de oportunidades”, é a guerra latente, a violência que vem. O meu lugar ao sol é que conta e fala mais alto. O pilar maior não é o de “aprender a viver com os Outros”; é o terceiro e tudo deve convergir com “aprender a ser”. Isto é falsear a condição e as condições humanas: o Outro já estava lá! O relatório não fundamenta de onde nasceria a solidariedade, a cooperação internacional. Do medo da guerra para as minorias mandantes e confortáveis? Não é preciso primeiro querer bem ao Outro, o Outro morar dentro de mim para dar certo um projeto comum? Respeitar o Outro por conta da diferença igual da outra cultura ou respeitar o Outro por ele mesmo? Não é antes da cultura o problema? *Conhecer* a cultura do Outro não é secundário? A questão é como viver com o Outro; isto não é um aprendizado informativo, mas de proximidade que acolhe, um despertar anterior. A paz que o relatório espera não tem condições de vir se a competição estiver na base. A competição é *conatus* e o *conatus*, nele mesmo, é a guerra. Há uma ênfase na ciência que chega a ser terrível: desde pequena, a criança “amiga da ciência”; a ciência, o saber, dissolvem os preconceitos culturais e éticos? Esses moventes não caem com conhecimento de causa, não saem da alma inteira pelo aumento do conhecimento, mas pela provocação à bondade. O relatório é a “última” palavra mundial sobre Educação; ele *descreve* a situação econômica, social, educativa; o relatório põe *tarefas* para a educação e formas; põe 4 *pilares*; envolve os meios de comunicação; aposta nos professores e mostra o lugar das autoridades políticas; ele tem esperanças! **Mas** o relatório não trabalha o que segura a humanidade e segurava a humanidade antes de toda ciência e de tanta razão; o relatório está nas nuvens, carece de base *humana*; o “humano” que ele quer é pouco e curto para a paz que espera. O discurso é impessoal e não é invocatório; enquanto milhões morrem já, “vamos reformar!” E o relatório fala de ética? A ética do relatório não passa da recompensa e do mérito do talento! A partir de onde, no relatório, alguém poria a sua criatividade e seu talento a serviço da humanidade? Mas quem é a humanidade? É hoje que é preciso resolver as emergências, evitar deixar morrer. Quando aparece a pobreza, o relatório não põe a premência da morte ali, aos bilhões. A ênfase é muito para o longe, para o futuro, para as gerações futuras, para o futuro do mundo, e não está declarado categoricamente o valor absoluto do Outro, a não ser nos textos anexos dos comissários de Portugal e da China. Não há uma base efetivamente ética: os mortos sem sepultura e de ventre exaurido de fome serão os “porta-vozes” silenciosos do “sucesso” de amanhã. Por que as gerações futuras teriam mais Direito de viver, enquanto deixamos morrer nossos contemporâneos? Mesmo que houver paz no futuro, a ética, desde *hoje*, diz que os fins não justificam os meios. E mais: por várias vezes o relatório confunde desenvolvimento humano ou realização humana com sucesso. Daí, trata-se de um discurso sobre educação e para a educação; não é um caminhar por dentro dela. O relatório passa longe dos “santos de Lévinas” e da pequena bondade. E não há conclamação! Lévinas lamentaria desde já e temeria um século de muitos holocaustos, “holocaustos do calmo”, pois até a noção de justiça é muito fraca no relatório; não vai muito além da igualdade de oportunidades. Eis que *in concreto*, o mundo não está um grande refeitório ao ar livre com centenas de cachos pendurados de bananas maduras como sobremesa, preparadas para receber quem chega de viagem, da viagem que começa antes do nascimento. Lévinas assinaria embaixo do lugar da educação, do lugar da escola, de um conjunto de mediações como a cooperação internacional, a ajuda dos ricos; mas não assinaria embaixo *do homem a vir desde ali!*

O olhar reflexivo volta o olhar para o percurso no *humano* traduzido a partir de Lévinas e para a arquitetura viva da moralidade do Eu moral e presta atenção nas Máximas que fazem o Imperativo viver como acontecimento continuado do *humano*. O que o olhar reflexivo lê ali? Ali ele lê que as Máximas não são, desde a origem, da ordem cognitiva; elas são da ordem *existencial*, da ordem do vivido por um Eu. Uma Máxima existencial vai ocupando a alma inteira como um núcleo vivo de sentido. Ela vem das múltiplas afecções diante dos Rostos vulneráveis e sofredores. Ela é um “núcleo existencial em movimento” e não simplesmente um produto cognitivo; ela é da ordem do Bem e por isso é da ordem da verdade e pode ser formulada *a modo de enunciado*, com palavras. É por isso que um analfabeto é capaz das mais fundas e elevadas Máximas porque não se trata de discernir a verdade para ver o seu bem, mas de fazer o bem e ver que ele é bem de verdade.

Com efeito, o Imperativo olhado do de fora é só uma regra moral: no “tu farás tudo, gratuitamente, para que o outro viva”, do de fora, escapa justamente o movimento e a vida moral; como regra, ela não vai muito além de uma provocação ou de uma invocação a entrar na procura; ela não é *o preenchimento real de uma vida feita dom ao Outro*; é o pensamento que pensa mais do que ele pensa que pode formulá-la, mas ele só pode formulá-la *depois* de ter andado por dentro da afecção vinda dos Rostos sofredores, *depois* de já andar na procura e, como olhar reflexivo, dizer racionalmente o caminho em curso. A regra deixa de ser *regra* se ela virar Imperativo; não é ela que produz o Imperativo; ela é uma das expressões vivas do Imperativo a partir de quem o vive e se move nele.

De fato, “*Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior é preciso ter recebido uma educação*”. As Máximas são os núcleos vivos da educação como percurso moral em cada Eu moral. São o Dizer do Imperativo feito percurso, ou o percurso do Imperativo enquanto se diz com a vida; elas são “os moventes nucleares do sentido” em torno do Imperativo. São as *Primeiras Obediências* operantes de dentro para fora. Elas vêm de lá como a vida e movimento, o *animus* da alma inteira como o *modus existendi* da alma – latejo, inquietude. As Máximas são as *obrigações originais* de um Eu moral que, enquanto tal, é “consagrado e eleito” (LÉVINAS, 1988): elas nascem *na* alma, são sementes que nascem com a experienciação mesma que um Eu faz da vida, sementes lançadas, semeadas *educativamente* na incondição da abertura humana, provocativamente, traumáticamente, anarquicamente, heteronomamente. As Máximas são as *maneiras* (LÉVINAS, 1998b) como “em nossas viagens levamo-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a, p. 106), são o latejo da alma inteira durante a viagem de realização do Imperativo; são o latejo do sentimento, da afetividade humana desde a afecção por um Rosto. Daí, o Imperativo vive *se e somente se* desde que nasçam as

máximas na carne e no sangue da alma inteira, pois são elas que põem para verter, para sair, para andar o Imperativo como vida.

O olhar reflexivo vê que as Máximas carregam o “excesso de emoção” (LÉVINAS, 1991b), a “agitação afetiva” (LÉVINAS, 1991a) da alma diante de um Rosto e, com isto, elas são a *intempestividade da alma* diante da necessidade e da urgência de cuidar. As Máximas são o *como* o imperativo “*dá nos nervos da alma*” (PLATÃO, 1997); são elas que, diante da injustiça – que sempre comporta sofrimento –, fazem o sangue da alma ferver na carne inteira e o fazem subir para a cabeça. As Máximas são as maneiras concretas pelas quais o Eu moral diz *Eis-me aqui* (LÉVINAS, 1998b, 1993b). É como o Imperativo move a alma inteira a cada vez esticada ou chamada pelo Outro desde uma ponta. É a imediatez com que o Outro me concerne como inquietude desassossegada pelo Outro que sacode a alma sem predeterminação racional ou à distância livre. É a embreagem e o motor mesmo do Imperativo, é o que lhe dá arranque e faz a alma partir na direção do Outro ou para pô-lo debaixo da pele. É de onde o Imperativo vem para fora e se realiza nas múltiplas formas do cuidado. De outro modo: as Máximas são o Imperativo por dentro; são o poder e a força do Imperativo de mover um Eu todo *para-o-Outro*.

Com isso, as Máximas são *acontecimentos* vividos na interioridade – e não assertivas cognoscitivas – a serem *caminhados* por dentro de Si. O Imperativo referencial permanente opera sob afetação nas Máximas; o Eu se dá conta da realização dele na operação das Máximas. Na vida cotidiana, o Eu moral vai das Máximas vividas ao *estabelecimento real* do Imperativo, experienciado primeiramente e anteriormente como comando. Elas vibram a alma como marcas indeléveis do *telos* do dom de Si distendendo em duração a vida *humana* no tempo; são o interminável *presente* do *Um-para-o-Outro*. Elas são os amálgamas agitados e moventes do dom de Si que cura os ferimentos e que fica perto do Outro, mesmo quando a morte dele é inadiável e – no fim das contas – inextirpável. Eis, de novo, porque e desde onde “[...] o homem possui em suas mãos o remédio para seus males e os remédios pré-existem aos males” (LÉVINAS, 1971, p. 156, grifo nosso); cada Máxima é uma *ordem* que já vem de dentro da alma inteira; não é um versar sobre o Bem, mas um entranhar-se do Bem na carne e no sangue da alma inteira para produzir o movimento da alma na direção dos Outros; é desde as Máximas que habitam a alma que *ela é desassossego* e já não pode parar em Si mesma.

“Com toda a alma”<sup>35</sup>, um Eu se oferece ao Outro, um Eu todo se *inclina* (LÉVINAS, 1988), se abaixa para soerguer um Outro e acaba por elevar-se nessa inclinação mesma:

<sup>35</sup> Deuterônimo 5:6 (BÍBLIA SAGRADA, 1991).

“Descer, rebaixar-se, inclinar-se [...] Não é isso que nos cansa, e, sim, o fato de termos de elevar-nos até alcançar o nível dos sentimentos das crianças. [...] Elevar-nos [...] para não machucá-las” (KORCZAK, 1989, p. 9). A cada vez, um “[...] devotamento ao outro homem” (LÉVINAS, 1988, p. 202), até virar uma devoção mesma, vivida como uma Máxima, que faz o tempo do Eu significar *para-o-Outro* (LÉVINAS, 1988). A cada vez, um “[...] temor que me vem do rosto de outrem” (LÉVINAS, 1995, p. 44) vivido como “tremor afectivo”, que move a um “[...] amor sem concupiscência” (LÉVINAS, 1995, p. 49), que se cumpre antes e mesmo que o diálogo já não seja possível, que dura como proximidade fraterna ao primeiro que vem e que pacifica a estranheza do Outro e faz o Eu capaz de acolher o Outro de mãos plenas (LÉVINAS, 1971) numa impossibilidade de dizer não: eis como caminha *educativamente* no Eu “[...] o problema da humanidade em nós” (LÉVINAS, 1995, p. 138).

O olhar reflexivo vê na movimentação de cada Máxima, que põe o Imperativo em realização, *o Bem* mesmo, cujo conteúdo é o que manda o Imperativo mesmo, nas múltiplas maneiras de encarná-lo como vida. O olhar reflexivo se inibe diante da clareza de Lévinas:

Salvo se uma preclência fosse acordada a outrem *por bondade*; salvo se a *boa vontade fosse querer*, não somente por respeito pela universalidade de uma máxima da ação, mas pelo sentimento de bondade. Simples sentimento com o qual se fala aos filhos, mas que pode ter nomes menos inocentes tais como misericórdia ou caridade ou amor. Ligação ao outro em sua alteridade até lhe conferir uma prioridade por relação a si mesmo [...] uma ruptura primordial. Ruptura do sacrifício. Ruptura do humano por relação a toda ontologia pré-humana do ser perseverando em seu ser (LÉVINAS, 1995, p. 154-155, grifo nosso).

São as Máximas que podem romper com o *conatus*, são elas que, na prioridade dada ao Outro, fazem passar a moralidade no Eu como transcendência. A teleologia do dom de Si em realização é a transcendência em passamento num Eu que caminha em Si o Bem. São as Máximas extrovertidas em dom ao Outro que põem “a violência em fracasso” (LÉVINAS, 1995), porque são elas que desfazem a guerra ao desatarem o seu nó górdio geralmente apertado como *cada um para Si*.

Cada Máxima é, na alma inteira de um Eu moral, “[...] *uma queimadura sem consumação de uma chama inextinguível*” (LÉVINAS, 1998b, p. 60-61, grifo nosso). Com efeito, se o *humano* vem no Eu moral diante de um Rosto; se diante de um Rosto o Eu experiencia nele mesmo o batimento da nudez, do sem-defesa, da vulnerabilidade, da mortalidade do Outro; se nessa experienciação tine no Eu a sua abertura, que atravessa a afectabilidade e ambas atravessam a sensibilidade e a vulnerabilidade do Eu; se não existe, segundo Lévinas, linha mais direta do que o olhar de um Rosto de frente; se cada Rosto que vem sempre é primeiro; se os Rostos que vêm não param de vir; se cada Rosto que vem faz do



Imperativo um novo comando a cuidar das vidas; então, efetivamente, a experiencição totalizante e permanente da alma é de uma *fogueira* que queima em suas múltiplas chamas como um fogo inextinguível. É o Eu que se queima no dom de Si aos Outros e essa queimação tem tudo a ver com a abertura para a morte do Outro, abertura como preocupação inquietante com a morte do Outro, preocupação que veio na abertura mesma do Eu como incondição. Daí, a certeza lévinasiana: “[...] *eu estou persuadido de que ao redor da morte de meu próximo se manifesta isto que eu chamo a humanidade do homem*” (LÉVINAS, 1995, p. 163, grifo nosso).

Isto significa, para o olhar reflexivo, que cada uma das Máximas se liga direta ou indiretamente à vulnerabilidade, ao sofrimento e à mortalidade do Outro. Com efeito, “[...] diante da morte de outrem, meu próximo, a morte misteriosa me aparece, em todo caso, como uma solidão a respeito da qual eu não poderia permanecer indiferente” (LÉVINAS, 1995, p. 165); a morte do Outro pode consistir para o Eu uma experiencição central. Metaforicamente, se a criança pequenina – símbolo da fragilidade, nas incondições de vulnerabilidade e mortalidade – é jogada ao colo do Eu, se o Eu a solta e a deixa cair ao chão, não é a criança que *se* quebra ou morre; é o Eu que a quebra ou a mata. Isso não é moralmente adiaforético, indiferente! Mas, se o Eu a segura nos braços e a protege, o comando “Tu farás...” foi ouvido. Aí, em vez de “tu não matarás” ou “tu não deixarás o Outro ficar quebrado” ou “tu não deixarás morrer”, é ouvido na própria voz “Eu cuido de você”, como maneira “[...] *de responder por sua presença à mortalidade dos vivos*” (LÉVINAS, 1995, p. 168, grifo nosso).

Desde ali, o olhar reflexivo atenta para um elemento deverasmente importante. Com efeito, se todo comando é dirigido ao Eu que *Eu sou*; se diante de todo apelo que vem com o comando de um Rosto vulnerável e mortal não há como o Eu ficar indiferente, sob pena de fazer sofrer ou deixar morrer; se é o Eu *quem* cuida; se o cuidado como realização concreta do Imperativo está a encargo das Máximas que queimam desde a alma inteira do Eu; então, as Máximas *só* fazem sentido se pronunciadas e formuladas em *primeira pessoa*. Com efeito, uma Máxima “[...] *não provém de um respeito votado à universalidade de um princípio, nem de uma evidência moral. Ela é a relação excepcional onde o Mesmo pode ser concernido pelo Outro*” (LÉVINAS, 1998b, p. 32, grifo nosso); e, desde sempre ali, “[...] *é o eu que é o lugar singular onde o problema desperta*” (LÉVINAS, 1995, p. 169, grifo nosso), é *nele* que se dá “[...] o acontecimento empírico de obrigação a respeito de outrem, como a impossível indiferença – impossível sem carência” (LÉVINAS, 1998b, p. 116), ali “*Eu respondo de entrada a uma assignação [...] insubstituível e único. Como eleito*” (LÉVINAS, 1998b, 117,

grifo nosso). Na imediatidade de cada Rosto que *me* vem, sou *Eu* quem pronuncio com *minha* presença mesma “[...] eis-me aqui votado ao outro sem demissão possível” (LÉVINAS, 1998b, p. 118); e é *em* mim que vem o “[...] *frisson da encarnação*” (LÉVINAS, 1998b, p. 119, grifo nosso) da Máxima pelo qual o *dar* vira-se em vida.

Com efeito, “*É em mim, em mim e não em outro, em mim e não em uma individuação do conceito Eu, onde se abre a comunicação. Sou eu quem sou íntegra ou absolutamente Eu e o absoluto é meu tema. Ninguém pode substituir-se por mim que me substitua a todos*” (LÉVINAS, 1999, p. 199, grifo nosso). E mais, “*Cada um de nós é culpável diante de todos por todos e eu mais que os outros*” (DOSTOIEVSKI, apud LÉVINAS, 1999, p. 222, grifo nosso). De fato, em cada face a face, Eu “[...] Me vejo na situação em que *ninguém fará no meu lugar algo a outrem*” (LÉVINAS, 1993a, p. 159, grifo nosso), ali é a *minha* entrada na proximidade (LÉVINAS, 1999) onde o Eu nasce *dentro* de uma exigência, desperta para a exigência que se põe como hiperbólica (LÉVINAS, 1998b) e se gasta *para-o-Outro* para além dos ativos de seu próprio poder. É sobre o Eu que pesa o peso do mundo (LÉVINAS, 1999), ou ainda, “*O Eu é o ponto que carrega a gravidade do mundo*” (LÉVINAS, 1994a, p. 233, grifo nosso).

Diante do Outro, em cada face a face, é o *Eu* que sofre o *batimento do Outro*, é o Eu que entra em agitação, em “irritabilidade celular” (LÉVINAS, 1999, 1993a), como um duplo nascimento:

Nascimento *latente* porque precisamente está mais aquém da origem, mais aquém da iniciativa, mais aquém de um presente designável e assumível, mesmo quando fosse pela memória; nascimento *anacrônico*, anterior a seu próprio presente, não-começo, anarquia. Jamais presença e sim nascimento latente, que exclui o presente da coincidência consigo porque entra em contato em meio à sensibilidade, em meio à vulnerabilidade, em meio à exposição ao ultraje do outro. Sujeito tanto mais responsável quanto responde previamente, como se a distância entre ele e o outro se acrescentasse no grau e na medida em que a proximidade aumenta. *Nascimento latente do sujeito dentro da obrigação* sem compromisso contratado; fraternidade ou cumplicidade para nada, porém tanto mais exigente quanto mais se estreita sem finalidade e sem fim. Nascimento do sujeito no sem-começo da anarquia e no sem-fim da obrigação que cresce gloriosamente como se o infinito acontecesse nela. Na *significação absoluta do sujeito* se escuta enigmaticamente o Infinito, o mais aquém e o mais além (LÉVINAS, 1999, p. 214, grifo nosso).

É a encarnação da obrigação no Eu como exigência hiperbólica e que não se consome que “[...] oferece poderes novos a uma alma que não é mais parálitica, poderes de acolhida, de dom, de mãos plenas, de hospitalidade” (LÉVINAS, 1971, p. 224). É ali que o Eu reconhece o seu poder de suportar o sofrimento de todos, “É o instante em que eu reconheço este poder e *minha* responsabilidade universal” (LÉVINAS, 1976a, p. 129-130, grifo nosso).

Se em cada face a face tudo está *previamente* em acusativo como a incondição do Eu (LÉVINAS, 1999) mesmo, se o Outro e todos os Outros estão sob *minha* responsabilidade, então as questões acerca da verdade, da certeza, da confiança e mesmo das normas exteriores tendem a se tornar simplesmente ociosas<sup>36</sup> ou pelo menos secundárias: o Eu, para acolher e cuidar, já teve que responder, uma resposta já foi no seu olhar ou nas suas mãos na proximidade, antes de poder se distanciar; a obrigação já passou por dentro. No Eu moral, a *duração* da obrigação infinita por todos os Outros é o que confere a sua própria unicidade, “[...] *como se para mim somente, para mim antes de tudo, este imperativo fosse dirigido; como se eu, doravante eleito e único, tivesse que responder pela morte e, conseqüentemente, pela vida de outrem*” (LÉVINAS, 1991a, p. 199, grifo nosso).

Assim, as máximas, cada Máxima é *formulada* em primeira pessoa e *vivida* em primeira pessoa porque Eu não posso obrigar alguém a ser moral, o Eu não tem este poder. Por isso Lévinas afirma que o cuidado do Outro por mim é problema dele, é ele que tem que resolver isso com ele mesmo (LÉVINAS, 1982b). E eis de novo uma das maiores distâncias entre o sentido da ética em Lévinas e o sentido da ética no Ocidente: “*Ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional*” (LÉVINAS, 1991a, p. 241, grifo nosso). A moralidade de um Eu

[...] consiste em ir ao outro sem se preocupar com seu movimento para mim [...] eu sempre dei um passo a mais para ele; de tal maneira que na responsabilidade que temos cada um a respeito do outro *eu* sempre tenho uma resposta a mais a manter para responder à sua própria responsabilidade (LÉVINAS, 1999, p. 145, grifo nosso).

Em linha reta e sem volta: “É apesar de mim que o outro me concerne” (LÉVINAS, 1993b, p. 102). Esta é a *exasperação* (LÉVINAS, 1998b) da alma inteira do Eu.

Mas, se cada máxima nasce e vive em *cada* Eu singular, ela *pode valer* para qualquer Outro desde que ele (o Outro) entre na procura e na experienciação do *Um-para-o-Outro* sob o *telos* do dom de Si. As formulações podem ser diferentes e a força de cada Máxima até pode ser diferente em Um e em Outro Eu; mas, quando há dom de Si até a disposição de morrer pelo Outro, então algumas máximas *com o mesmo conteúdo vivido* certamente precisam habitar e mover a alma de *qualquer Eu moral*. Aqui vai a universalidade: o “[...] *secreto essencial das vidas*” (NEMO, apud LÉVINAS, 1982b, p. 74, grifo nosso)<sup>37</sup> é *cuidar das vidas!* Ou: “[...] o cuidado invencível pelo outro homem [...] escapa à finalidade suspeita das ideologias” (LÉVINAS, 1998b, p. 26), ele é universal, é ele que faz com que haja *humanidade* sobre a Terra; mesmo para o pouco que há, não se exige nada menos. O valor do

<sup>36</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 191 (nota 24).

<sup>37</sup> Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 263.

cuidado ao Outro é universal; ele, independe das culturas e é anterior a elas. E se cada máxima é uma *maneira* (LÉVINAS, 1998b) de um Eu viver pondo o Bem do Outro em realização, então *ela tem poder de poder valer agora e sempre*.

Prestando atenção no movimento e queimação que as Máximas aprontam na alma inteira como *o acontecimento em duração* do Imperativo feito Eu Cuido, o olhar reflexivo, fazendo uso dos recursos disponibilizados pela imaginação, simboliza toda essa agitação na alma como uma *fogueira*. As sugestões vêm de Lévinas mesmo e de Korczak. Com efeito, como vimos, Lévinas fala de “[...] *uma queimadura sem consumação de uma chama inextinguível*” (LÉVINAS, 1982c, p. 180, grifo nosso) que “[...] *queima na direção do interior*” (LÉVINAS, 1976a, p. 244, grifo nosso) e Korczak confirma:

*É verdade que a vida parece com uma chama: ora enfraquece, embora haja combustível, mesmo que em pequena quantidade mais que suficiente; ora, quando se pensa que está prestes a se apagar, ela reaviva, toda clara, lançando feixes de centelhas* (1986, p. 79, grifo nosso).

A fogueira moral das Máximas é erigida sobre o terreno *aberto* das incondições da sensibilidade (LÉVINAS, 1999) e vulnerabilidade humanas (LÉVINAS, 1998b) e, como tal, uma fogueira exposta a todos os ventos. Eis um terreno que pode ser chamado, positivamente, como o terreno da *susceptibilidade metafísica*, regido pela afectabilidade, segundo o dito lévinasiano: “[...] só um Eu vulnerável pode amar o seu irmão” (LÉVINAS, 1998b, p. 144-145) e, por conta disso, *“tudo do Outro me diz respeito”*. Neste terreno, que é a alma, um pau mestre de lenha é fincado – com o chamamento – na sensibilidade e vulnerabilidade humanas. Ao seu redor, ao seu pé, os gravetos; e encostadas nesse pau mestre as lenhas mais finas e em seguida as mais grossas. O pau mestre de lenha é o Imperativo como comando; as lenhas mais finas, as experienciacões traumáticas vividas historicamente por um Eu diante dos Rostos; as lenhas mais grossas são as Máximas que nascem da intensidade das experienciacões; os gravetos, os últimos Rostos que vieram ao Eu.

É ali, nos gravetos, que se acende diuturnicamente o fogo moral. A faísca, a centelha que acende o fogo, vem como comando da afecção diante da mortalidade que um Rosto sempre traz; a faísca anda como um rastilho sobre a afectabilidade, atravessa o *conatus* e vai até os gravetos, penetrados na sensibilidade, que são incendiados e, por sua vez, com suas chamas atravessam e fumegam as lenhas finas das experienciacões que incendeiam as lenhas grossas, que fazem as chamas se atravessarem umas nas outras, girarem ao redor do Imperativo e o fazem queimar até a última ponta. Sentimento feito Desejo incendiado do Bem, *é a an-arquia do Bem* (LÉVINAS, 1999)!

É assim que o rastilho de fogo vem de fora, “[...] infiltrou-se em mim sem eu saber” (LÉVINAS, 1993b, p. 116-117) e, como ficou anotado, queima na direção do interior; é assim que a afecção que vem do Rosto sofredor e mortal atravessa a sensibilidade da alma e incendeia o fogo moral a cada dia no Eu moral. Dá-se ali uma grande *alteração* e “*Mediante essa alteração a alma anima o sujeito. É o próprio pneuma da psyché*” (LÉVINAS, 1999, p. 216, grifo nosso). Nessa fogueira, a duração do fogo depende da densidade de cada lenha, assim como a duração moral depende da intensidade das Máximas que queimam na alma e da capacitação da alma em repor as lenhas a cada dia enquanto faz vigília o dom de Si “de noite”. E eis que a fogueira moral ilumina a porta aberta da casa do Eu para a acolhida do próximo que vier. Sem lenhas duradouras, não há fogo de elevação moral. Mas, se um Eu chega até a crispação de Si na substituição, se o Imperativo virou vida em queimação *para-o-Outro*, então as lenhas que o incendeiam são bem boas.

Cada dia, todos os dias, a reposição de cada lenha, cada lenha boa feita para queimar em duração e no mesmo lugar: somente cada Eu consegue decifrar em sua alma onde cada lenha estava queimando. O Imperativo como comando já está ali, já veio de novo e sempre de novo; se não houver lenhas com chamas fortes, ele não vira vida. O Imperativo só é cumprido como Eu Cuido se as chamas das máximas queimam juntas. Com efeito, não se acende fogueira moral na alma de um Eu com um pau de lenha grosso, como é o apelo que o Imperativo conduz. Também é impossível acender uma fogueira com uma lenha só. Mesmo que haja várias lenhas, se elas são todas grossas, é bem difícil pegar fogo. É preciso preparar vários tipos de lenha, é preciso retirá-las das situações concretas da vida. É preciso indelevelmente *um percurso*, conforme ficou anotado na Segunda Parte. É preciso retirar as lenhas verdes e úmidas, como os preconceitos que o Eu recebe ou aos quais cada Um assente ou mesmo adere. Lenhas úmidas e verdes só produzem fumaça que intoxica a alma, atrasa o acendimento do fogo e, em vez de clarear a casa para a acolhida, faz quem se aproxima sair correndo ou não correr o risco de chegar perto. Fogo tortuoso! Mas, sentença Korczak: “*Todos os homens têm sua própria centelha capaz de iluminar*” (1997, p. 87, grifo nosso).

O olhar reflexivo, centrando a atenção na fogueira moral, vê ali as Máximas que fazem o Imperativo “tu farás” virar a vida mesma da alma inteira e conferem “[...] *poderes novos a uma alma*” (LÉVINAS, 1971, p. 224, grifo nosso). E vem a pergunta: *Quais* máximas queimam no terreiro da alma e sustentam com força a chama viva do Imperativo como movimento do dom para a vida dos Outros? Ou, de outro modo: Para um Eu chegar à disposição de substituição ao Outro, *quais* lenhas morais se consomem nele, renovadas a cada dia, sem se extinguir, consumindo a ele mesmo *sem se consumir*? O olhar reflexivo centra-se

em proximidade da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, concentra-se com exacerbação e vê ali a incontestável presença de *algumas* máximas que constituem a *conditio sine qua non* da moralidade de um Eu moral. Elas atravessam o percurso no *humano*, elas põem em questão, elas fazem *dar as coisas*, elas fazem passar ao *dar-se* e vão até o *entregar-se* de um Eu como guardião do irmão. Obviamente não se trata de elencar todas essas Máximas, mas aquelas que sustentam o fogo moral na alma inteira. Elas são tocadas pelo Pensamento que pensa mais do que ele pensa *no* percurso no *humano* que já vimos e *na* arquitetura viva da moralidade vivida por um Eu moral; é ali que o olhar reflexivo as encontra, as nomeia e as separa, mas sabendo que uma Máxima pede a outra como acontece em toda fogueira. Vejamos como crepitam as chamas.

A primeira Máxima que lateja e queima na alma daquele Eu que é moral pode ser formulada com Lévinas assim: “*Eu sou responsável pelo outro enquanto que ele é mortal*” (LÉVINAS, 1991b, p. 48, grifo nosso). Desde um Rosto que vem na situação sempre primeira do face a face, “[...] a nudez que brada sua estranheza ao mundo, sua solidão, a morte dissimulada no seu ser – ela brada, no aparecer, a vergonha de sua miséria escondida, brada com a morte na alma; a nudez humana interpela-me – interpela o eu que sou [...]” (LÉVINAS, 1991a, p. 232). Diante do Outro, pergunta Korczak: “[...] poderia o homem ficar indiferente ao encanto de seu semelhante?” (KORCZAK, 1997, p. 35) Ou ao assombro da mortalidade? Lévinas vai ao ponto de tensão desta primeira Máxima: “*O contato com esta morte se transforma em ternura e em afecção*” (LÉVINAS, 1976a, p. 256, grifo nosso). Eis como o Imperativo se queima em vida na chama desta Máxima desde a situação primeira:

O rosto fala. Ele fala nisto que é ele que torna possível e começa todo discurso. Eu tenho recusado todo o tempo a noção de visão para descrever a relação autêntica com outrem; é o discurso e, mais exatamente, a resposta ou a responsabilidade, que é esta relação autêntica [...] Eu sempre distingui, no discurso, o *dizer* e o *dito* [...] O *dizer* é o fato que diante do rosto eu não permaneço simplesmente a contemplar, eu lhe respondo. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem *é já responder a ele*. É difícil calar-se diante de alguém; esta dificuldade tem seu fundamento último nesta significação própria do dizer, qualquer que seja o dito. É preciso falar de alguma coisa, [...] mas falar, *responder a ele e já responder por ele* [...] O “Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, isto é uma ordem. Há na aparição do rosto um comando, como se um mestre me falasse [...] é o pobre para o qual eu posso tudo e a quem eu devo tudo. E eu, quem sou eu, enquanto “primeira pessoa, *eu sou aquele que se encontra recursos para responder ao apelo*” (LÉVINAS, 1982b, p. 82-83, grifo nosso).

Com efeito, ali é só *aquele* Eu que está *ali* que responde e não pode deixar o Outro sozinho à morte, mesmo que não suprima a morte. Esta primeira Máxima é a constante ruptura da sempre possível indiferença, do virar os olhos noutra direção, do não importar-se

com a vida do Outro, de passar na outra rua. O latejo da Máxima no Eu moral se experiencia como “[...] *temor pela morte do outro homem, o temor apela à responsabilidade*” (LÉVINAS, 1998c, p. 50, grifo nosso), como um *tremor* de ser cúmplice no seu sofrimento ou na sua morte invisível, pois o Eu lê imediatamente na afecção em face que “Cada morte é um escândalo, uma primeira morte; não há gênero da morte” (LÉVINAS, 1991b, p. 104), ela é irreversível e única a cada vez e a morte do Outro pode ser imputável ao Eu se ele se lavar as mãos para o destino do Outro ou o abandonar simplesmente. Daí, desde a afecção da mortalidade,

Amor é por excelência o fato de que a morte do outro me afeta mais que a minha. O amor do outro é a emoção da morte do outro. É minha acolhida de outrem e não a angústia da morte que me espera que é a referência à morte. Nós encontramos a morte no rosto de outrem (LÉVINAS, 1991b, p. 121).

Então se incendeia a lenha na fogueira da alma e a alma se verte em chamas de não-indiferença e de importância ao Outro assim: Eu sou responsável! (LÉVINAS, 1991a). Eis a primeira obediência (LÉVINAS, 1998b) feita ternura na responsabilidade queimando desde a fogueira moral como cuidado para que o Outro viva (LÉVINAS, 1991a).

A segunda Máxima que queima junto com a primeira desde o mais fundo do secreto da interioridade e realiza o Imperativo se diz pelo Eu moral assim: “*Primeiro vós, Senhor!*” (LÉVINAS, 1982b, p. 83-84, grifo nosso). Efetivamente, como o comando de “fazer tudo para que o Outro viva” poderia se realizar como “Eu Cuido” se o Outro não fosse adentrado na alma inteira como *absoluto*, como Outro? Seria impossível a moralidade, pois, por vezes, seria *possível* fazer morrer ou deixar morrer *alguns* para fazer viver Outros, seria possível *justificar* a morte de minorias para salvar as maiorias. Isso seria simplesmente voltar à guerra justificada na violência necessária. Mas, há “[...] o fato inicial que o homem é concernido pelo outro homem. Ele está na base da banalidade segundo a qual poucas coisas interessam tanto ao homem quanto o outro homem” (LÉVINAS, 1995, p. 175). Aliás, o que pode valer em si mesmo senão cada Outro do Eu? O valor de alguma coisa pode efetivamente ultrapassar o valor de nosso semelhante a cada vez único e numa igualdade que nunca se preenche nem se preencherá? O *que* ou *quem* se igualará ao Infinito jamais abarcável do Outro?

Com efeito, desde a vinda do Rosto do primeiro que vem, a vinda, a entrada da expressão pura sem precursor, da epifania, da revelação do passamento do Infinito, da transcendência. Ali o Eu tem a chance, a cada vez e toda a vez, de pronunciar com a alma inteira em chamas um e sempre “Primeiro vós, Senhor!”. E essa pronúncia, atravessada pela chama da responsabilidade da primeira Máxima, é o acontecimento ético do *Um-para-o-Outro*. É desde ali que

O fato ético não deve nada aos valores, são os valores que lhe devem tudo. O concreto do Bem é o valor do outro homem. É somente numa formalização que aparece a ambivalência do valor, o indecidível, a igual distância entre o Bem e o Mal. No valor do outro homem, o Bem é mais antigo que o Mal (LÉVINAS, 1998b, p. 225, grifo nosso).

Para o Eu moral, “[...] no encontro o outro conta acima de tudo” (LÉVINAS, 1998b, p. 225).

“O outro conta acima de tudo” é uma direta em face e que queima nas fibras da Máxima do “Primeiro vós, Senhor”. Com efeito, desde a nudez da exposição à morte à revelação do passamento do Infinito no Rosto, desde a afecção até a *extra*-versão em “Primeiro vós, Senhor”, o latejo, a queimadura da chama como “[...] *eu passo depois do outro não importa quem ele seja*” (LÉVINAS, 1995, p. 170, grifo nosso)<sup>38</sup>. Ali cessam o *Primo mihi*<sup>39</sup> e o *Vivere sibi soli*<sup>40</sup>, ali se distende o manto da ternura (LÉVINAS, 1994a, p. 228) como a envoltura, como o envolvimento do Outro pela alma inteira do Eu. Quanto vale Um existente *humano*, qualquer Um? Cada Outro é um “[...] valor inapreciável ou absoluto” (LÉVINAS, 1982c, p. 10). Se é assim, como o Eu poderia deixar o Outro só em face da morte? Se isso queima na alma inteira de um Eu com lenha grossa e duradoura em chamas, então: “*Eu jamais matarei!*”, Eu entro “[...] na possibilidade de temer a injustiça mais do que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida e o que justifica o ser ante aquilo que o garante” (LÉVINAS, 2007, p. 147). Para todos os efeitos e em qualquer circunstância concreta, em qualquer situação concreta, “[...] é o outro que é primeiro” (LÉVINAS, 1991a, p. 122, grifo nosso). Korczak estende esta Máxima até os animais: “O que há de condenável em ter sentido pena de um cachorro esfomeado e tremendo de frio? Um cachorro esfomeado – uma criatura viva” (1989, p. 134).

A terceira Máxima, que lateja e queima na alma do Eu moral bem junto com as duas primeiras, mistura-se e fortalece as chamas da moralidade e realiza o Imperativo feito Eu Cuido como fogueira do Bem na alma, pode ser formulada com Lévinas assim: “*Eu acolho outrem que se apresenta em minha casa abrindo-lhe a minha casa*” (1971, p. 185, grifo nosso). No cerne desta lenha põe-se em batimento a obrigação de acolher o Outro *independentemente* de quem Ele seja e afora as suas qualidades (LÉVINAS, 1998b, p. 128), porque, desde as obediências às duas Máximas anteriores, o Outro, qualquer Outro “[...] é ente e conta como tal” (LÉVINAS, 1991a, p. 17). Com efeito, o Outro vem ao Eu e, sem mediação, faz uma entrada e uma visitação (LÉVINAS, 1994a) desde aquém de todo aviso e de todo convite: o Outro é o primeiro que veio (LÉVINAS, 1998b), um Dizer anterior às

<sup>38</sup> Cf. LÉVINAS, 1991a, p. 119.

<sup>39</sup> Primeiro a mim, Eu.

<sup>40</sup> Viver só para Si, egoísta.



palavras, a *significância* mesma. Agora, ali, sempre que um Outro venha – e ele vem sempre –, o Eu está na encruzilhada, está na chance de “[...] degenerar em ódio” (LÉVINAS, 1998b, p. 225), mas também na “[...] chance disto que é preciso denominar amor e semelhança com o amor” (LÉVINAS, 1998b, p. 225). Mas, numa chance ou noutra, a impossível neutralidade moral: “*Mesmo se você adotar uma atitude de indiferença, você já é obrigado a adotá-la. O outro é algo que conta para você, você lhe responde assim como ele se dirige a você. Ele lhe concerne*” (LÉVINAS, 2007, p. 87, grifo nosso). A indiferença é simplesmente posterior.

No Eu onde o Imperativo é feito vida, quando o Outro vem à minha porta, vem de novo e sempre aquela “[...] voz que sobe em mim antes de toda expressão verbal, na mortalidade do eu, do fundo de minha fraqueza. Esta voz é uma ordem, eu tenho a ordem de responder da vida do outro homem. Eu não tenho o direito de deixá-lo só em sua morte” (LÉVINAS, 1995, p. 114). No Eu *um élan interior e desinteressado* (LÉVINAS, 1976a) de uma obediência que se impõe por dentro para fora da alma como um abalo e uma inversão, obediência feita “[...] inquietude-pela-morte-do-outro-homem” (LÉVINAS, 1998b, p. 248), obediência à queimante “[...] impossível indiferença em mim pelo Outro” (LÉVINAS, 1998b, p. 25). É a abertura da porta da casa afetiva onde se movem o temor, o respeito, a veneração, o amor que conduzem o *movimento de acolhida*. Ali, o murmúrio à queima-roupa da voz que queima na proibição de abandonar (LÉVINAS, 1991a) o Outro à sua própria sorte ou de bater a porta no Rosto do Outro. Ali, “[...] *um engajamento afetivo em que uma intenção de amor é pressentida e a responsabilidade pelo ser*” (LÉVINAS, 2007, p. 87, grifo nosso). Ali, na imediatidade (LÉVINAS, 1994a), toda vez é ali, o Eu moral diz, com toda a quentura da alma inteira, em tremor afectivo (LÉVINAS, 1995): “Bom-dia! Por favor, entre! Venha Comigo!” Eis o *‘rendez-vous’ do próximo* (LÉVINAS, 1994a), pronunciado *Ex abundantia cordis*<sup>41</sup>.

Com efeito, “*Quando eu te digo ‘bom-dia’, eu te abençoei antes de te conhecer, eu me ocupei com teus dias, eu entrei em tua vida além do simples conhecimento*” (LÉVINAS, 2007, p. 85, grifo nosso). Sim, Eu me levantei, Eu parei minha vida, Eu fui inteiro para você. O Eu não conseguiu dizer “não tenho tempo” ou “volte outra hora”. Do “bom-dia” ao “dentro da minha casa”, o rompimento da indiferença no Eu, o acontecimento moral (LÉVINAS, 1991a), a *humanidade em glória!* Ali o sem-defesa, o sem-ter-para-onde-ir; seria preciso muita *crosta de sólido* (LÉVINAS, 1999) na sensibilidade para um Eu despedir o Outro de mãos vazias depois de tê-lo visto *sob o vosso olhar* (LÉVINAS, 1998b). Mas o Eu moral abre a porta da casa depois de já ter aberto a alma à *chamada* que o chamou. Eu em duas *batidas*: a

---

<sup>41</sup> Com coração aberto, francamente.

primeira é a chamada que vem de fora; a segunda, a batida da afecção do Rosto na alma. Como o Eu poderia “ficar bem” se recusar acolhida (LÉVINAS, 1995)? Com efeito, se o Outro *me* vai embora, ele escapa ao meu olhar, mas Eu não escapo do remordimento por abandoná-lo. Na verdade mesmo, é mais difícil para mim se ele vai para longe de mim: como Eu poderia ter certeza de que ele vai ficar bem? Para poder ficar por perto das crianças órfãs que não tinham para onde ir, para poder morar com elas e cuidar delas, Korczak projetou, ainda em 1908, a construção da Casa do Órfão.

Ali o Eu *comparece*: eis o movimento e a força das três primeiras Máximas. Eu, ao dizer “Bom-dia!”, estendo as mãos: movimento corporal de concretização do batimento interior da Máxima da acolhida. Tomar pela mão, *pro-mover* a entrada do Outro, fazer o Outro experienciar uma visitação, fazer sentar-se à mesa... são símbolos que traduzem a queimação na alma sob as espécies da acolhida. *A acolhida dá um nó invisível de ternura no Outro*, aperta-O ao Eu com calor pelo nó invisível das chamas das Máximas enquanto a parte quente da subjetividade do Eu se fazendo Eu Cuido. A verdadeira vida que não se vê (LÉVINAS, 1982b) é *vista* na acolhida, desde aquém da cor dos olhos ou da pele, desde aquém do sangue azul ou vermelho (LÉVINAS, 1999)<sup>42</sup>. Assim, simplesmente: “[...] *a mim, resta apenas ser bom com elas*” (KORCZAK, 1986, p. 44, grifo nosso).

Duro, difícil e interminável movimento queimante da acolhida, de hospitalidade, num mundo de violências e rapinagens, de exploração da réstia de bondade das pessoas; a dura obrigação do acolhimento, os duros e imprevistos riscos do acolhimento *em minha casa*, duro trabalho para o Pensamento que pensa mais do que ele pensa de conseguir encontrar o melhor jeito de não deixar simplesmente o Outro “pra lá”. A alma inteira – com os poderes que o Desejo de ver o Outro bem produz nessa alma – sempre encontra um jeito! O “achegar do outro” (LÉVINAS, 1993b, p. 116), de muitos Outros, vai continuar: mais de trinta milhões de existentes sob as espécies do terrível nome “refugiados” ou “a caminho sem lugar”<sup>43</sup>: eles não cabem todos na casa onde o Eu mora; são necessárias muitas novas moradas e elas só serão construídas por Eus morais sob cuja pele e em cuja alma o Outro já veio morar. Para poder dizer “bom-dia”, é preciso muito mais do que as palavras que o pronunciam; “*É preciso viver apaixonadamente, perigosamente [...]*” (LÉVINAS, 1968, p. 72), para além das belas intenções; a acolhida é um modo difícil de viver assim, para além de qualquer aborrecimento ou temor (LÉVINAS, 1999). O Eu moral está *lá*; ele está lá sob acolhimento, na maneira de

<sup>42</sup> Cf. LÉVINAS, 2007, p. 101

<sup>43</sup> Cf. ALTO Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Disponível em: <[www.acnur.org.br](http://www.acnur.org.br)>. Acesso em: 05 fev. 2012

acolhedor (LÉVINAS, 1998b) e, então, a responsabilidade que queima junto com o “Primeiro Vós” se move como “Vós, o Primeiro que veio”: O Outro *ob oculus*<sup>44</sup> do Eu.

O olhar reflexivo olha para as chamas sem consumição da fogueira da alma do Eu moral vivendo o percurso no *humano* e vê ali outra Máxima que pode ser formulada assim: “*Eu posso ser responsável por isto que eu não cometi e assumir uma miséria que não é a minha*” (LÉVINAS, 1968, p. 181, grifo nosso). Com efeito, se a Máxima anterior levava o Outro para dentro do Eu e o mantinha acolhido debaixo da pele, esta Máxima queima bem junto da anterior e suas chamas põem o Eu para fora, numa viagem em que o Eu vai todo junto (LÉVINAS, 1998a) *passando por dentro da vida do Outro*. Um Eu se “[...] *coloca em lugar do Outro*” (LÉVINAS, 1993b, p. 117, grifo nosso)<sup>45</sup>, é seu refém (LÉVINAS, 1968), acusa-se do mal ou da dor do Outro como se fosse do Eu mesmo, porque a dor do Outro doeu no Eu mesmo como uma queimadura que não se atenua a não ser pela partida em socorro, como se estivesse ouvindo em Si mesmo a perseguição de um “[...] *gemido de entranhas*” (LÉVINAS, 1993b, p. 120)<sup>46</sup>, e mesmo que este mal e esta dor do Outro não se liguem nem direta nem indiretamente ao que o Eu cometeu. In-condição de refém, traumatismo da perseguição, batimento hiperbólico da inquietude, paixão do Si mesmo, extra-versão do Eu carregando o Outro por dentro e amparando o Outro por fora.

Com efeito, desde a sensibilidade sem calos, raspada até a pele mais fina, o Eu é a sua infinita responsabilidade por qualquer Outro (LÉVINAS, 1994c); por ela, tudo do Outro lhe diz respeito e já “[...] *não há aí o privado*” (LÉVINAS, 1994c, p. 115). O olhar reflexivo já ouviu Lévinas dizer: “*Não se resgata o sofrimento. Como a felicidade da humanidade não justifica a infelicidade do indivíduo, a retribuição no futuro não esgota as penas do presente. Não há justiça que possa repará-las*” (LÉVINAS, 1998a, p. 109). O olhar reflexivo vê na queimação desta Máxima que é para *hoje* que é preciso realizar o possível, pois o sofrimento infligido ao Outro aqui e agora já está feito e não há borracha que o apague da história do existente que o impingiu e da história do existente que foi ferido. As urgências da hora não esperam e um Eu se ressentido de que nunca é livre para ser apenas uma testemunha do sofrimento alheio; ressentido-se da impossibilidade de “[...] *passar ao lado da vida*” (LÉVINAS, 1968, p. 72).

Se nas Máximas anteriores o olhar reflexivo viu queimar as lenhas da absolutidade da vida do Outro, da prioridade do Outro e da hospitalidade ao Outro, agora queima nessa

---

<sup>44</sup> Diante dos olhos.

<sup>45</sup> Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 30

<sup>46</sup> Em referência ao Livro de Jeremias, 31:20.

fogueira da alma do Eu moral a lenha da expiação ao Outro (LÉVINAS, 1999). Agora, a queimadura da gratuidade total (LÉVINAS, 1995), “[...] sem evocação da criação, da toda-potência, das recompensas e das promessas” (LÉVINAS, 1998b, p. 5), pois, “Entre homens, cada um responde pelas faltas de outrem. E mesmo do justo que corre o risco de se corromper, nós respondemos. Não se pode ir mais longe com a idéia de solidariedade” (LÉVINAS, 1976a, p. 37-38). Korczak era ainda jovem, ainda não era o “Velho Doutor” e

Dado que os médicos velhos não gostam de deslocar-se de noite, sobretudo quando se trata de pobres, eu, médico jovem, estimo que é meu dever vir em socorro todas as noites, aonde precisarem de mim [...] Os assistentes me declararam guerra, associando-se aos droguistas [...] Todos estavam de acordo para considerar-me louco (1986, p. 68).

Todas as noites, onde precisarem de mim! Vigilância moral (LÉVINAS, 1995)!

Cuidar de qualquer Um? Partir em socorro antes de saber de *quem* é o Rosto ou qual é o Rosto? Atender a qualquer Um? Mesmo que Outros *devessem tê-lo feito*? Sim, “Atendia também os cristãos” (KORCZAK, 1986, p. 66), “Tratei gratuitamente os filhos dos socialistas, dos mestres-de-escola, dos jornalistas, dos jovens advogados, dos médicos progressistas [...]” (KORCZAK, 1986, p. 68). Lévinas confirma: “A responsabilidade pelo próximo é precisamente isto que vai além do legal e obriga além do contrato” (LÉVINAS, 1998b, p. 117). Eis, pois, mais solicitude incessante de solicitude, uma interioridade ao inverso como *extra-versão* da interioridade de um Eu que nunca termina de se esvaziar, exposição a todos os ventos e intempéries, abandono do assento confortável na casa ou no apartamento, ou mesmo no barraco no alto de um morro. Digressão de Si! Substituição! Expiação do que os Outros não fizeram! “Minha responsabilidade pelo outro homem, a paradoxal, a contraditória responsabilidade por uma liberdade estrangeira – indo até a responsabilidade por sua liberdade” (LÉVINAS, 1998b, p. 32). É só assim que o carrasco na prisão ainda pode ser um Rosto com traços *humanos*!<sup>47</sup>

Para todos os casos da exposição de um Outro à morte e “Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída” (LÉVINAS, 1991a, p. 103), a profundidade (*profondeur*) do sofrer de um Eu moral (LÉVINAS, 1993a), pois só um Eu capaz de assumir a miséria que não é a dele pode reconhecer que “Eu jamais sou bom o suficiente uma vez que outrem continua sofrendo” (LÉVINAS, 2007, p. 42). É desde ali que a fraternidade feita proximidade só pode ser não-biológica, pela qual o Eu se encarrega, sob afecção anárquica, de sempre ter uma responsabilidade a mais mesmo na impotência ou no fracasso de salvar alguém. Com efeito, essa *significância* só pode ser inseparável da paciência e da espera

---

<sup>47</sup> Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 23.

(LÉVINAS, 1998b) vividas como a distensão (*longueur*) da inquietude para o Outro no tempo, inquietude do *Omnibus uno*<sup>48</sup> dito por Dostoievski e tantas vezes retomado por Lévinas e pelo olhar reflexivo: “Cada um de nós é culpável diante de todos por todos e eu mais que os outros” (LÉVINAS, 1999, p. 222)<sup>49</sup>; é por essa inquietude do *um por todos* que se realiza no Eu “[...] *a assunção do destino de outrem*” (LÉVINAS, 1991a, p. 113, grifo nosso) e na qual se revela ao olhar reflexivo “[...] *o último secreto da subjetividade*” (LÉVINAS, 1968, p. 100, grifo nosso).

Da janela de cortinas fechadas, sob o olhar da sentinela nazista, um Eu moral revela a banalização da morte e a própria inquietude como *extra-versão* de uma Máxima feita ferida incicatrizável: “Sobre a calçada, um rapaz morto. Ao lado, três meninos consertam um papagaio com barbante. Uma olhada ao morto e se afastam alguns passos sem interromper a brincadeira” (KORCZAK, 1986, p. 54). Ou assim: “A noite passada fuzilaram só sete judeus [...] O que isso quer dizer?” (KORCZAK, 1986, p. 53). Tremor afectivo (LÉVINAS, 1995), o assombro (LÉVINAS, 1999) e ainda a colocação de Si mesmo em questão: terei sido “[...] o guardião do meu irmão?” (LÉVINAS, 1993a, p. 202). E não demorou muito para chegar a sua vez de morrer! Então, o Dizer de uma obra sem recompensa (LÉVINAS, 1993b), para além do tempo *próprio*, para além do ser.

O olhar reflexivo vê mais lenha na fogueira moral do Eu moral. O Imperativo Eu Cuido vive porque há mais Máximas. A quinta Máxima que queima com as anteriores e juntas incendeiam o Imperativo como o Cuidar da vida de cada Outro que vem ou de cada Outro a quem o Eu vai pode ser formulada assim: “*A paz com o outro é, antes de tudo, assunto meu*” (LÉVINAS, 1999, p. 213, grifo nosso). Efetivamente, ao Eu moral é dito pelas circunstâncias concretas que “Vós estais também dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 134). O Eu moral tem verdadeiro horror às armas (LÉVINAS, 1971) porque nelas ele ouve o estampido, o tilintar ou a possibilidade de um ferimento ou de uma morte. Atrás do porte de qualquer arma, a violência espreita a oportunidade de um início ou da continuidade da guerra, da vingança, da destruição do Outro. Se a paz com o Outro não for assunto *meu*, simplesmente não há como, suficientemente, “[...] pôr a violência em fracasso” (LÉVINAS, 1995, p. 100), não há como desatar os nós que

---

<sup>48</sup> Um por todos.

<sup>49</sup> Os Irmãos Karamazov, livro VI, IIa .

acorrentam cada Eu (LÉVINAS, 1999): “*O inumano [...] nos vem ainda do homem*”<sup>50</sup> (LÉVINAS, 1994b, p. 142, grifo nosso).

O olhar reflexivo lê na Máxima da paz que queima na arquitetura viva da moralidade de um Eu moral que a paz não é somente o *resultado* de um processo de construção de uma vida harmoniosa com os Outros; ela está desde o começo, desde o despertar diante da precariedade do Outro (LÉVINAS, 1995), desde antes que o Outro *me* venha ou que Eu vá a Ele como *conditio sine qua non* da paz como o *que* é buscado. Com efeito, se a paz não estiver *já* no “movimento da alma” (LÉVINAS, 1994a) que vai ao Outro ou recebe a vinda do Outro como “[...] o chamado da humanidade” (LÉVINAS, 2007, p. 111), se a paz não estiver animando como Máxima a “[...] mobilização total de si” (LÉVINAS, 1968, p. 38) desde antes de cada encontro, se a “[...] racionalidade da paz” (LÉVINAS, 1999, p. 239) não for o *animus* de cada face a face, então nenhum encontro verdadeiramente *humano* é possível e até mesmo o diálogo é sufocado antes mesmo de começar: tudo vira emboscada e astúcia e o futuro desencadeado é de violência (LÉVINAS, 1998a).

Com efeito, Korczak é testemunha e intérprete da engrenagem da violência sob o *jus belli*<sup>51</sup>:

Dirigimos uma empresa gigantesca. O seu nome é “guerra”. Trabalhamos com planos, disciplina e método. Os vossos pequenos interesses, ambições, sentimentos, caprichos, pretensões, apetites, queixas não nos dizem respeito [...] E não tentem regatear [...] Não brincamos de guerrinha [...] O trabalho não é limpo, nem agradável [...] A ordem deve ser mantida (KORCZAK, 1986, p. 118-119).

E grita: “Vocês bebiam, senhores oficiais, vocês bebiam com vontade, de coração; é pelo sangue vertido que levantavam seus copos, dançando e fazendo tilintar suas medalhas; à saúde da desonra que não viam, cegos como estavam [...] ou que fingiam não ver” (KORCZAK, 1986, p. 131).

Para o Eu moral, “*A paz deve ser minha paz, numa relação que parte de um eu e vai na direção do Outro, no desejo e na bondade*” (LÉVINAS, 1971, p. 342, grifo nosso), porque a responsabilidade para com o Outro é uma imediatez anterior a quem vem de face, é “[...] desde antes de todo convite ao diálogo” (LÉVINAS, 1991a, p. 140, grifo nosso). Em vez da prevenção contra o Outro, a solicitude por Ele, em vez da astúcia o olhar sincero e de frente, em vez do ataque o acolhimento, em vez do trancamento a abertura da casa, em vez da conquista, o dar de mãos plenas. A paz, como assunto meu, não a paz burguesa, do repouso,

---

<sup>50</sup> Quando foram anotadas as “Raízes da Violência”, na Primeira Parte desta escritura, ali foi o termo, *no homem*, em que o olhar reflexivo parou.

<sup>51</sup> Direito da guerra.

da tranquilidade e da independência perseguidas *para Si*; paz da responsabilidade que carrega o Outro, paz da inversão do *para-Si* em *para-o-Outro*, paz primigênia e funda que abre o dom de Si ao Outro, paz da “[...] *fraternidade dos homens sem que os irmãos se conheçam*” (LÉVINAS, 1982c, p. 39, grifo nosso). Assim, para o Eu moral, “A serenidade procurada para a paz não é possível na simples indiferença. Ela é solidária deste reconhecimento do outro no amor do próximo” (LÉVINAS, 1982c, p. 13).

Insiste Lévinas: “Eu insisto sobre a primazia da relação benevolente a respeito de outrem. Mesmo quando houvesse malevolência da parte do outro, a atenção, a acolhida do outro como seu reconhecimento marca esta anterioridade do bem sobre o mal” (LÉVINAS, 1995, p. 108-109). Com efeito, desde ali, a paz não é simplesmente para mim, a paz é com o Outro e *para-o-Outro*. Ora, se na situação de face a face onde o Eu entra para a paz vem um terceiro, quarto, quinto Rosto, então desponta a multiplicidade de Outros; desde então, a paz como assunto meu só pode desdobrar-se como paz na justiça. Com efeito, desde que um terceiro venha, põe-se para o Eu moral “[...] a obra difícil e sublime da justiça” (LÉVINAS, 1995, p. 173) que se torna, no prolongamento da responsabilidade imediata por *um* Rosto, “A primeira questão no inter-humano” (LÉVINAS, 1995, p. 148-149) como responsabilidade por *todos* os Rostos. A construção da justiça, a obra da justiça, o serviço da justiça, a correção da justiça como *diaconia da paz*.

Eis que, depois de uma vida doada diretamente às crianças órfãs e indiretamente a tantos Rostos, Korczak pode formular a máxima da paz, como assunto dele assim: “*Paz, sê abençoada!*” (KORCZAK, 1986, p. 53, grifo do autor), mesmo que “A paz e a justiça estejam ainda longe: a miséria e a humilhação predominam no mundo” (KORCZAK, 1984b, p. 27)<sup>52</sup>. A justiça depende de leis inscritas em pedra para ser duradoura; a paz depende da justiça para produzir harmonia duradoura na convivência de Uns com os Outros; ambas dependem de que, desde cada Eu moral, a paz esteja “[...] *sob minha responsabilidade, paz da qual sou refém, paz a qual sou o único a construir correndo um belo risco perigosamente*” (LÉVINAS, 1999, p. 247, grifo nosso). A *maneira* como o Eu moral está ali diante dos Outros é a da obrigação *interior* de entrar desarmado em todas as lutas pacíficas para prover os cuidados da hora (LÉVINAS, 1976a) e a duração da justiça para todos na responsabilidade por todos. “É pela justiça como se mostra tudo” (LÉVINAS, 1999, p. 241); mas a justiça é uma obra interminável. Então, a paz será sempre uma *paz inquieta* vivida pelo Eu moral como “[...]”

---

<sup>52</sup> KORCZAK, Janusz. **O Direito da Criança ao Respeito**. São Paulo: Perspectiva, 1984b.

uma inextinguível insônia” (LÉVINAS, 1999, p. 77), que implica a duração da “[...] força da resistência e da elevação” (LÉVINAS, 1976a, p. 399). Paz inquieta, pois, nas chamas das outras Máximas já queima o “Eu jamais sou bom o suficiente uma vez que outrem continua sofrendo” (LÉVINAS, 2007, p. 42), ou “[...] no ‘nunca bastante’ da proximidade, a inquietude desta paz é a unidade aguda da subjetividade” (LÉVINAS, 1999, p. 214). E mais: inquietude de uma paz construída em exposição diante dos Outros sem que ninguém possa ser privilegiado e sem que *ninguém fique de fora* da minha responsabilidade; paz inquieta em que é preferível sofrer a injustiça a cometê-la. Caminho tortuoso da diaconia da paz! Batimento inquieto, insônia e vigília (LÉVINAS, 1998b): eis as chamas da lenha da paz ardendo sem consumação com as outras na fogueira moral de um Eu moral.

O olhar reflexivo vê queimar na fogueira moral onde se realiza o imperativo Eu Cuido mais uma lenha moral. A sexta Máxima que queima no Eu moral pode ser formulada assim: “*Antes que me chamem, eu responderei*” (LÉVINAS, 1999, p. 227, grifo nosso)<sup>53</sup>. No Eu moral, qual “[...] a maneira pela qual ele está lá” (LÉVINAS, 1998b, p. 144, grifo nosso)? É ao modo da *previdência*, do *adiantar-se* às circunstâncias, da *providência antecipada* e da *disponibilidade radical ao Outro*. O olhar reflexivo lê na fogueira moral que esta Máxima está *entre* as outras Máximas e o pau de lenha mestre do Imperativo: ela queima para dentro e para fora. Ela se realiza como a mais especificada empiria: ela está em movimento protegendo a vida do Outro em todas as *circunstâncias concretas* (LÉVINAS, 1995), ela esquentando e move as chamas em todas as direções e em todos os níveis da cartografia viva da vida sob o batimento afectivo da *proteção*. Ela é a disponibilidade primeira na *extra-versão*, na saída do Eu à procura e no exercício de socorro ao Outro.

“Antes que me chamem, eu responderei”: um Eu trespassado pelo “[...] horror do mal que me visa se fazendo o horror do mal no outro homem” (LÉVINAS, 1998b, p. 206-207), em “[...] todos os outros homens” (LÉVINAS, 1999, p. 237); um Eu que sai imediatamente em *viagem* para fora de Si porque sente a possibilidade de ser fecundo (LÉVINAS, 1998a); um Eu que *ousa gritar* (LÉVINAS, 1976a), nem que seja para *espantar* o ladrão das vidas dos Outros. Desde ali, o Imperativo se faz vida e “[...] cava a profundidade mesma da interioridade” (LÉVINAS, 1994a, p. 176). Desde ali qualquer anestesia da alma inteira encontra o seu limite (LÉVINAS, 1971), ali o sentimento indomável de que “[...] em nenhum momento posso ser tranqüilamente para-mim” (LÉVINAS, 1991b, p. 25-26), ali a irritabilidade celular está extravasando, ali o latejo de um olhar aberto que enxerga antes e

<sup>53</sup> Em referência ao Livro de Isaías, 65:24 (BIBLIA SAGRADA, 1991).



longe aquilo que poderia prejudicar qualquer Outro. Bem ali, a resposta à pergunta exasperada de Korczak: “Onde, digam-me, está a solidariedade?” (KORCZAK, 1989, p. 190).

“Antes que me chamem, eu responderei”, eis que muito lateja esta Máxima! Antes que os nazistas comam as batatas que são alimento para as duzentas crianças, “Eu irei reavê-las [...]” (KORCZAK, 1986, p. 75). Antes que o Outro grite, Eu já ouvi a precisão; antes que o Outro solte um gemido, Eu já auscultei a dor. Antes que as crianças órfãs se percam no mundo, construirei a Casa do Órfão e farei deles cidadãos honestos (KORCZAK, 1984b, 1997); antes que falte comida e remédios para as crianças, Eu farei novas visitas humilhantes como pedinte (KORCZAK, 1986); antes que o pequeno Mendel se traumatize com seu sonho ruim, pô-lo-ei para dormir em minha cama (KORCZAK, 1986). Antes de me impor às crianças, faremos juntos o Código do Tribunal (KORCZAK, 1997); antes de ceder à frieza excludente de uma condenação, poremos no Código “oitocentos” artigos de perdão; antes de mandar alguém embora, trabalharei diuturnicamente por sua regeneração; antes que a putrefação moral e as endemias morais se instalem na alma das crianças, providerei uma educação (KORCZAK, 1997). Antes que ocorra o incêndio, acharei um jeito de evitá-lo. Antes que um privilégio de poucos vire lei, resistirei para que haja uma lei melhor; antes que alguém atire a primeira pedra, recolhê-las-ei todas; antes da oficialização da pena de morte, resistirei para que ela não exista. Antes que Eu brigue com a vida, farei um pacto com ela (KORCZAK, 1986); antes que a porta se tranque, abrirei duas janelas; antes que a morte venha me buscar, deixarei uma marca de Bem *na* humanidade. Simplesmente, “Não quero que tudo continue como está” (KORCZAK, 1989, p. 203). Então: *Eis-me aqui!*

O olhar reflexivo lê, por ora, na fogueira moral essas seis Máximas que fazem, num Eu moral, o Imperativo “tu farás tudo para que o outro viva” virar Eu Cuido como a vida mesma da alma inteira. O olhar reflexivo vê que, *se faltar uma só destas lenhas na fogueira*, as chamas se enfraquecem, tendem para algum lado, não queimam a lenha mestra até na ponta de cima e a intensidade do calor diminui. O olhar reflexivo vê que, *se faltar uma* que seja dessas Máximas no movimento da alma inteira, o Imperativo só queima de cuidado *até certo ponto*, a *ênfase* do batimento do dom de Si diminui, e o Eu moral para pelo meio do percurso no *humano*. E a cartografia viva da vida *humana* não foi percorrida até o fim: *algum* Outro ficará sem cuidado, jogado às sombras, ou à fumaça, ou à escuridão do esquecimento.

Com efeito, se no alfabeto da nossa língua faltarem as vogais, ou uma delas que seja, como diremos a sonoridade das palavras? Como pronunciaremos as próprias consoantes? As seis Máximas que o olhar reflexivo vê movimentando a vida do Eu moral são as *vogais* que produzem o amálgama da sonoridade da vida propriamente *humana*. Korczak reclamava de

que não nos ensinaram todas as letras do alfabeto da vida; ao olhar reflexivo, essas letras esquecidas começam pelas seis Máximas morais, todas elas atravessadas por um dos verbos também pouco ensinado, o verbo das desmedidas, o verbo *dar*. Quando o verbo *dar* vira vida num Eu moral, o alfabeto da vida começa *humanamente* a falar e *o fio do sentido* se faz desde a fogueira moral da alma inteira. Então, o “tumor da violência” se desmancha *desde a alma* (LÉVINAS, 1976b).

O olhar reflexivo anotou *as maneiras* como o Eu moral *está lá*; é preciso que ele veja, com a mesma acuidade, *o melhor jeito de sair desde lá*. Efetivamente, com fogo não se brinca! Não seria preciso ver *como* levar para fora esse fogo das Máximas em torno do Imperativo? Não seria preciso encontrar *o jeito* de a *doçura* do cuidado e a *exigência* de discernimento saírem simultaneamente do Eu moral? *Como* o Eu moral pode evitar que tanta bondade queimante nas Máximas em torno do imperativo não se transforme em bobeira moral? Ou ainda, *como* evitar que as máximas, na ânsia, na inquietude, na urgência de cuidar dos Outros, não ponham os pés pelas mãos? Eis que se põe *o lugar dos Princípios morais*.

### 10.2.2. Na lucidez dos princípios

O olhar reflexivo centra a atenção agora no *ao redor da fogueira moral* onde crepitam as Máximas do Eu moral ao redor do Imperativo feito vida como Eu Cuido. Ali, em proximidade, os ilustres presentes, as chamadas *condições humanas* (traços constitutivos). Com efeito, a fogueira foi levantada sobre o terreiro da afetividade cujo substrato (Dostoiévski diria o “subsolo”) são as *incondições humanas* da afetividade, da sensibilidade e da vulnerabilidade de um Eu. Ali, junto da fogueira, sob o calor das chamas, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa, a Liberdade, o Querer, a Imaginação, a Memória, a Corporeidade e tudo aquilo que a história da filosofia chamou de elementos constitutivos, substância, essência, espírito.

No Eu moral, pergunta o olhar reflexivo: Qual é a situação concreta de todas as *condições humanas*? A sua situação geral é a de afecção diante da nudez do Rosto de Outrem em sua mortalidade e vulnerabilidade. De fato, quando um Eu moral está diante de um Outro, nas intermináveis situações de face a face, é *o Eu todo que está lá*. E se ali há afecção e

comandamento para fazer o Outro viver, é para o Eu todo que a heteronomia do apelo é endereçada. E se o Eu está inexoravelmente numa situação em que é obrigado a responder – mesmo que fosse com a indiferença – então é o Eu todo que vai dar “aquela” resposta.

No Eu moral, que foi posto em questão, despertou e foi deposto em seu *para-Si*, e a quem tudo do Outro importa, o primeiro que vem é sempre uma ocasião de afecção que atravessa a alma inteira. É o Eu todo que vive sob afecção, sob o chamado direto como um tiro à queima-roupa e moralmente irretirável à responsabilidade *para-o-Outro*. Desde as *incondições*, a alma toda se afecta, embora seja no *sentimento* que o Outro entra no Eu e onde nascem as Máximas, que queimam como chamas sem consumição e irradiam, e mantêm o calor na alma, e fazem todas as *condições* – também afectadas pela irrupção dos Rostos – se voltarem para o batimento que as atinge. Desde ali, desde a afecção vinda como um rastilho pela Sensibilidade, o Pensamento, a Liberdade, a Vontade, a Memória, a Imaginação... ficam batizados no fogo do chamamento do *cuidado ao Outro*.

Desde então, a Liberdade reconhece que não é mais primeira e se descobre, já e desde cada Um dos Rostos que vieram, *sob investidura*; o Pensamento reconhece a impossibilidade de neutralidade, a Vontade é animada por um Desejo de Bem, a Imaginação pede orientação para as suas viagens, a Memória se revolve em seus registros, o Corpo abre as portas e janelas; as contas da alma fazem o corpo estremecer, palpitar, estender as mãos e falar. Se a afecção foi tamanha, “ninguém” no Eu sai ileso; no Eu moral, “ninguém” vai lavar as mãos; cada *condição* vai com o Eu na direção dos Outros com a potência, com a força que lhe é peculiar. A Liberdade investida dá seu consentimento ético, a Vontade anima-se com o Bem a ser feito, o Pensamento orienta a realização do cuidado, a Imaginação fica perto do Pensamento para aumentar as possibilidades de lucidez, a Memória se encarrega da densidade dos registros (nobreza metafísica da memória), o Corpo é transbordamento. Eis que o olhar reflexivo separa de novo, para pôr no *dito*, o que só pode viver junto no Eu moral (LÉVINAS, 1999).

De fato, se a afecção vinda dos Rostos sofrentes foi funda, longa e alta, o traumatismo atravessa inclusive todas as marcas moventes que habitam o mais profundo da intimidade: uma afecção radical diante do sofrimento dos Outros pode simplesmente inverter o modo de sentir a vida e sacudir os registros do *para Si* inscritos na historicidade de um Eu. Quando alguém chega ao ponto de dispor-se a morrer pelo Outro, o passado ou a atualidade dos sofrimentos próprios passam a ser relativos; a afetividade transpassada de ponta a ponta pelo apelo intransferível do Outro produz a própria *katarsis* dos reclames do *para Si* que o *conatus* envia à afetividade mesma. As minhas próprias dores perdem o seu “valor em Si para mim” e

passam a ser uma ajuda valiosa para socorrer o Outro em suas dores. Minha própria aventura no sofrimento (LÉVINAS, 1979) torna-se ocasião para aumentar a possibilidade de um Eu de colocar-se no lugar dos Outros e assumir esse peso urgente.

Neste sentido, o olhar reflexivo vê que a perda do pai ou da mãe em tenra infância, a falta que fizeram, um preconceito sofrido e outras experiências ao longo da existência tidas como negativas (KORCZAK, 1986) não são necessariamente “o fim da picada” na própria dor; são deverasmente ocasiões da potencialização da alma inteira para transcender a Si mesma e para evitar os mesmos sofrimentos nos Outros. No Eu moral, o cuidado ao Outro move o esquecimento de Si; o esquecimento de Si é o rompimento do *para Si*; o passado doloroso e/ou a atualidade das dores são vividos sob a significância do *telos* do dom de Si dentro do *Um-para-o-Outro*. O remordimento na alma do Eu moral não é mais ao estilo ou ao ritmo do “eu preciso achar e punir os culpados pelos sofrimentos que me causaram”; o remordimento é para que os Outros não sofram o que Eu passei e não sofram aquilo que sofrem sem recurso a ninguém.

Ali na alma do Eu moral, ao redor da fogueira moral. O olhar reflexivo ouve a voz de Lévinas de novo, de dentro do percurso no *humano*, pronunciando a investidura da liberdade:

Liberdade finita que não é primeira, que não é inicial, mas em uma responsabilidade infinita na qual o outro não é tal porque choque e limite minha liberdade, mas na qual pode acusar-me até a perseguição [...] É por conta disso que a liberdade finita não é simplesmente uma liberdade infinita que opera dentro de um campo limitado. *O querer, que ela anima, quer dentro de uma passividade* que esse querer não assume. A proximidade do próximo não somente me choca, senão que me exalta e me eleva e, no sentido literal do termo, me inspira. Inspiração, heteronomia: tal é o *pneuma* mesmo do psiquismo. *É uma liberdade dirigida por uma responsabilidade* que ela não me poderia endossar, elevação e inspiração sem complacência; o para o outro do sujeito não se poderia interpretar nem como complexo de culpabilidade (o que supõe uma liberdade *inicial*), nem como benevolência natural ou “instinto” divino, nem tampouco não sei que amor ou não sei que tendência ao sacrifício [...]. Porém, no sujeito insubstituível, único e eleito enquanto que responsabilidade e substituição, *um modo de liberdade*, impossível desde o ponto de vista ontológico, rompe a indescartável essência. A substituição libera o sujeito do aborrecimento, isto é, do encadeamento a si mesmo no qual o Eu se afoga em si mesmo [...] (LÉVINAS, 1994a, p. 176-178, grifo nosso)<sup>54</sup>.

Com efeito, sempre que o Outro vem – e o Outro vem sempre, independente da liberdade do Eu –, “*A liberdade é depois*” (LÉVINAS, 1999, p. 182, grifo nosso). Desde que o Outro venha, o Eu não está só e a existência do Eu é julgada e investida como liberdade porque a resposta não espera; no Eu moral, “*Esta investidura da liberdade constitui a vida moral ela mesma. Ela é de parte em parte heteronomia*” (LÉVINAS, 1994a, p. 176, grifo

<sup>54</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 197.

nosso). E se a resposta não espera, então a liberdade é simplesmente “[...] *votada à iniciativa da resposta*” (LÉVINAS, 1991a, p. 70, grifo nosso). Se a sua resposta for de acolhida do Rosto, então a liberdade encontra a sua justificação moral (LÉVINAS, 1971), como poder de escolher, decidir e assentir que se abre à razão (LÉVINAS, 1971), porque ouviu a voz (LÉVINAS, 1996) do apelo do Rosto que ressoou pela “alma toda inteira” (LÉVINAS, 1996).

É então que a queimação do Imperativo, o batimento de cada Máxima na afetividade e cada Máxima em si mesma que queima no Eu e pede realização viram *as obrigações da Liberdade mesma* e constituem grande parte da sua *educação* mesma. E desde então, no Eu moral, *a Liberdade responde pelo Bem ao Outro*. É desde aí que justificar a liberdade não é prová-la, mas torná-la justa. E a justiça mesma implica fazer de tudo, em qualquer circunstância concreta, para que o Outro viva como o *dizer da Liberdade*: Eu Cuido. Obediência heterônoma (LÉVINAS, 1991a), mas sem escravidão; obediência a um apelo (LÉVINAS, 1995), consentimento ético (LÉVINAS, 1988) a *um apelo feito obrigação de cuidar*. Desde que o Outro vem de novo, o Eu moral nunca está só; está sempre na situação de receber, na Liberdade, esta revelação (LÉVINAS, 1971) e de ser capaz de moral. Poder ser chocada, poder ser comandada, poder tomar distância, poder aderir, poder se desdobrar em responsabilidade, eis o movimento agudo de uma alma livre, de uma alma que não é escrava (LÉVINAS, 1994c).

Eis que não se trata de convencer ou de persuadir a Liberdade; é ela que vence a si mesma, que abdica ao *para Si* do *conatus*. A liberdade não apenas continua *animada* ao engajamento e capaz de engajamento; suas potências são levadas ao extremo da exigência; só que no Eu moral já não se trata de seguir os ditames do *telos* da apropriação, da possessão que habita o *conatus*; trata-se de responder ao peso urgente de uma responsabilidade incondicional e intransferível pelas vidas dos Outros segundo o *telos* do dom de Si. Quem poria em execução, na concretude das situações de encontro com os Outros, o conteúdo a ser vivido que as Máximas carregam? Quem, senão a Liberdade que fez dos múltiplos apelos vindos desde a afetividade as *suas próprias respostas*? Desde a afecção, desde o latejo na afetividade – *nobreza metafísica* da afetividade: suportar o tempo todo a afecção da alma para a alma toda e sustentar o batimento das Máximas –, desde o calor das Máximas, um “[...] *deixar atestar na alma*” (LÉVINAS, 1982c, p. 107, grifo nosso) as obrigações envoltas na responsabilidade. *Dignidade metafísica* da Liberdade! Não é a isso que Korczak chama de “a boa vontade” (KORCZAK, 1997), a boa Vontade que a Liberdade levou para dentro dela como seu *animus* e como transpassamento da vontade pelo Bem? Desde ali, de novo, é que “*Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior é preciso ter recebido uma educação*”.

Ao redor da fogueira moral das Máximas e do Imperativo o olhar reflexivo ouve o murmúrio do Pensamento sob afecção, em exasperação: o Pensamento escuta e se escuta (LÉVINAS, 1971, p. 305), ouve nele mais do que julgava ser e ter, Pensamento pensando mais do que ele pensa que pensava. Com efeito, quando, no Eu moral, o Pensamento é atravessado de ponta a ponta pela presença afectiva de Rostos que sofrem, então é quando o Pensamento *pensa mais* do que ele pensa. O chamamento que atravessa a sensibilidade e põe a Liberdade em animação e às voltas com a responsabilidade diante de Outrem é o mesmo que atinge o Pensamento e o põe em exasperação. Ele é imediatamente tangido pela proximidade do Outro como acontecimento anterior ao saber (LÉVINAS, 1994a) e que o saber mesmo do Pensamento não domina nem abarca. Diante do Infinito do Outro, rompe-se o equilíbrio da alma igual e impassível do puro conhecer e, no Eu moral, um interminável despertar. Desde então, “*A condição do pensamento é uma consciência moral*” (LÉVINAS, 1991a, p. 27, grifo nosso).

Diante do Infinito do Outro, o Eu entra permanentemente e literalmente em *inspiração* do Infinito, que rompe com o intelectualismo do saber de um Eu cognoscente que vive em curto-circuito consigo mesmo (LÉVINAS, 1995). Diante da precariedade do Outro (LÉVINAS, 1995), o choque no Pensamento é a ocasião do despertar permanente que se faz como *consciência moral*. Ali – como no choque e na investidura da Liberdade – a descoberta e a confirmação diutúrnica de “[...] *uma maneira de ‘ser votado’ antes de todo ato de consciência e mais profundamente que a consciência*” (LÉVINAS, 1998b, p. 12, grifo nosso) cognoscente, intencional. Ali, a abertura de um intervalo entre o apelo e o conhecimento onde se inscreve, de repente e de novo, a desconfiança quanto a certos jogos ilusórios do Pensamento e a desconfiança a respeito do seu próprio estatuto e de suas pretensões: ali a “[...] *necessidade de vigilância contra a evidência e contra os sonhos em pleno dia*” (LÉVINAS, 1998b, p. 35, grifo nosso).

Mas ali onde o Pensamento cai do pedestal é também onde aparece a *nobreza metafísica* do Pensamento. Com efeito, desde o despertar diante da precariedade do Outro, “Pensar é ter a idéia do infinito ou ser ensinado” (LÉVINAS, 1971, p. 223), é ser atravessado pelo Desejo do Bem como chamamento ao cuidado ao Outro: pensamento chamado à diaconia do dom ao Outro, feita a insônia mesma do Pensamento (LÉVINAS, 1998a). Atender ao chamamento de cuidar dos Outros implica para o Pensamento “[...] *uma extrema consciência*” (LÉVINAS, 1976a, p. 17), um reconhecer a pegada do Infinito dentro do conhecimento (LÉVINAS, 1999) e descobrir mais do que nunca a necessidade e a urgência do conhecimento da Verdade no seu serviço ao Bem do Outro (LÉVINAS, 1995). A urgência das

respostas, o julgamento que vem dos Rostos põem o Pensamento em exacerbação e resultam numa “[...] compreensão sentimental do outro, como preocupação por esta alteridade” (LÉVINAS, 1990b, p. 12).

No Eu moral, faz parte da nobreza metafísica do Pensamento que pensa mais do que pensa – ele é a consciência moral – todo o trabalho de pensar a *orientação sobre a maneira de cuidar dos Outros*, de modelar as fôrmas do pão do cuidado. Com efeito, o pão está nas Máximas nascidas na afetividade e assumidas na animação da liberdade investida; o tabuleiro, as fôrmas e tudo o que for preciso para fazer chegar o pão às bocas famintas é tarefa do Pensamento, obviamente com a abertura ou alargamento dos *possíveis* pelos recursos da imaginação – *nobreza metafísica* da imaginação: andar na frente abrindo picadas para o Pensamento ter mais chances de escolher. Grandiosa tarefa em que “todo mundo” no Eu moral quer ajudar: orientar a saída da alma inteira na direção dos Outros, discernir o *melhor* jeito de a alma inteira sair, eis que é muita responsabilidade numa só *condição* nessas viagens diutúrnicas de diaconia em que nos levamos inteiros conosco (LÉVINAS, 1998a)!

Rompe-se a busca do conhecimento pelo conhecimento, torna-se relativa a busca e o encontro do ponto de partida claro e distinto do conhecimento da verdade; isso só é importante desde que seja um adjutório na hora, em cada instante em que é preciso discernir a melhor maneira de fazer o Bem ao Outro acontecer; fora disso é solipsismo gnoseológico ao estilo cartesiano ou um Ulysses que retorna a seu reino depois da aventura de conhecimento do mundo, sem se importar com seus amigos todos que morreram por ele. Com efeito, “[...] ser ao mesmo tempo médico e escultor da alma infantil. Da alma: nem mais, nem menos [...]. E é por isso que me arrastei, de barriga vazia, em clínicas de três capitais do mundo<sup>55</sup>!” (KORCZAK, 1986, p. 44-45). Pensamento que pensa mais do que ele pensa é Pensamento habitado, exacerbado de responsabilidade; Pensamento que não precisa ser persuadido com argumentos lógicos; Pensamento cuja lógica está sob o *telos* do dom de Si. Suas capacidades todas, assim como foram as da Liberdade, são conduzidas pelo Pensamento mesmo aos píncaros da exigência pois, em se tratando das vidas dos Outros, o Pensamento não pode se dar ao luxo ou ao direito fácil de errar. Diaconia inteligente, esta do Pensamento que pensa mais do que ele pensa!

De fato, diante dos Rostos sofrentes,

Este traumatismo (de um passado imemorial) – inassumível – infligido pelo Infinito à presença ou esta afecção da presença pelo Infinito – esta afetividade – se designa como assujeitamento ao próximo: pensamento pensando mais que ele pensa – Desejo – reenvia ao próximo –

---

<sup>55</sup> Paris, Londres e Berlim.

responsabilidade por outrem (LÉVINAS, 1998b, p. 116).

É desde ali que, no Eu moral, o conhecimento já implicou a ultrapassagem da solidão: o Outro já veio, desde o seu Infinito, a revelação traumática de uma responsabilidade que já dormitava no Pensamento, mas que ele, em sua anestesia, na sua crosta de sólido, no seu *para Si* todo-poderoso ainda não havia despertado.

Desde o dia em que anárquica e heteronomamente o Outro fez sua entrada traumática e isso virou uma visitação constante ao Eu, a Afetividade transpassada pela queimação, a Liberdade investida, o Pensamento sob exasperação, a Imaginação em delírio... não tiveram mais coragem de mandar o Outro embora de Si; desde esse dia, Pensamento e Liberdade viram-se responsáveis pelo “[...] *tipo de humanidade que eles se põem*” (LÉVINAS, 1976a, p. 39, grifo nosso) e que eles fazem. E a Corporeidade carrega tudo, toda essa animação do psiquismo como a alma inteira, assim como leva todo esse movimento de vida no dia da morte, deixando no mundo, aos Outros, o que foi “a obra de todos”. Percurso de unificação do Eu moral!

Mas a obra do Eu moral precisa por demais e deverasmente de inteligência; a bondade pede a presença do saber. Num Eu moral como Korczak, que não foi apenas “um santo de última hora”, mas foi a duração de uma vida toda consagrada aos Outros, em especial às crianças, a lucidez foi uma *conditio sine qua non* da bondade feita: uma vida *ex vigília*<sup>56</sup>. Com efeito, se por um lado “Gosto de ter as mãos livres para agir” (KORCZAK, 1986, p. 22), por outro, ele aprendeu e apreendeu que “[...] *a verdade nasce do sofrimento*” (KORCZAK, 1997, p. 176, grifo nosso), que “*A burrice pode causar muito mal*” (KORCZAK, 1986, p. 83, grifo nosso). Korczak, em exercício do Pensamento que pensa mais do que ele pensa, descobriu que, tanto na alma inteira quanto nos cuidados da hora, “O bom-senso e a boa vontade ditarão as regras de uma colaboração agradável e lhes permitirá compreender que ambos servem a uma mesma e bela causa” (KORCZAK, 1997, p. 276).

O dom de Si que atravessa a afetividade e norteia a vida moral de um Eu moral pede ao Eu que olhe com o Pensamento, que interroge, que reflita para que o discernimento se faça como o bom-senso, como a sensatez no exercício do Bem. De fato, “Eu posso olhar atentamente o que se passa ao meu redor e refletir. Reflito” (KORCZAK, 1986, p. 125). Poder reflexivo e autorreflexivo do Pensamento. De fato, “Interrogo, portanto, as pessoas (criancinhas e anciãos), os fatos, os eventos, os destinos [...]” (KORCZAK, 1986, p. 109), como “Vigilância numa sábia solidão” (KORCZAK, 1997, p. 168), como poder de um certo *distanciamento*, na certeza existencialmente empírica de que “Entretanto, um discurso [...]

---

<sup>56</sup> Com vigilância.



jamais poderá substituir a ação” (KORCZAK, 1997, p. 297). Com efeito, dada a incondição primeira de abertura humana, nada poderá garantir a moralidade discernida para amanhã; os discursos impessoais e as atitudes de uma alma que se fecha nela mesma para ela mesma, conversando com ela mesma (LÉVINAS, 1971), podem voltar de dia e de noite. Mas quando a vigília acompanha *pari passu*, no Eu moral, o cuidado ao Outro como um constante despertar no despertar, então a alma precisa mesmo é conversar muito com ela mesma, numa partilha constante entre as condições e incondições. Aí, sim, no Eu moral, “*Não existe dualidade: corpo próprio e psiquismo que seria necessário conciliar*” (LÉVINAS, 1971, p. 178, grifo nosso), pois o cuidar lúcido feito responsabilidade assumida e discernida atravessa e unifica as conversas internas da alma e a obra de *extra-versão* ao Outro, no que o corpo está implicado.

O olhar reflexivo, em proximidade, vê que no Eu moral as Máximas morais nascem da afecção traumática que é provocada com a vinda do Outro. A alma inteira se afeta por conta da incondição da afetividade humana. A afetividade é a primeira condição humana a latejar, a arder, a queimar-se sem consumação. Ali, na fogueira moral feita sobre o terreno da incondição da afetividade humana, as incondições da sensibilidade e da vulnerabilidade se desdobram em sentimento, em afeição, em enternecimento diante do sofrimento de Outrem. Mas o olhar reflexivo repete, todos na alma foram atingidos e todos são votados à resposta. Desde a afecção, as máximas que nascem na afetividade são máximas de toda a alma, a responsabilidade pela fogueira moral do cuidado ao Outro é responsabilidade de todos. É assim que, inexoravelmente, as Máximas morais são as *primeiras obediências* de que falava Lévinas, elas são o *que* do cuidado que a alma toda deseja, quer, imagina... e pensa em fazer; elas passam a comandar a obediência desde de dentro das *condições*. As Máximas passam a ser a vida de todos, cujo fazer leva consigo a carga do afeto, a força da liberdade, os possíveis da imaginação, a lucidez do pensamento, a totalidade do Eu. É assim que cada uma e todas as Máximas são *a maneira como o Eu está lá*.

O olhar reflexivo vê nessa movimentação e vida da alma inteira atravessada pelo dom de Si que o exercício das Máximas implica a *saída de Si na direção do Outro*. Já ficou anotado que cabe ao Pensamento *a orientação*. Mas, *Como sair?* Eis a pergunta mais difícil do Pensamento que pensa mais do que ele pensa, pergunta feita a ele pelas outras *condições*, pergunta feita por ele mesmo a ele mesmo sob afecção. Difícil tarefa de fazer nascer em Si *os luzeiros para todos se levarem no caminho do cuidado aos Outros*. Concretissimamente, a qualidade moral já vai nas máximas, mas a eficácia do cuidado a ser feito depende radicalmente do dizer do Pensamento. A diaconia precisa de lucidez (LÉVINAS, 1998b);

todos olham para a voz do pensamento. É o pensamento que, no tateamento do exercício do cuidado, nas tentativas e mesmo nos erros como belos riscos a correr perigosamente (LÉVINAS, 1968), marca nele mesmo o que dá certo, como deu certo e quando deu certo. Simplesmente, ao Pensamento que pensa mais do que ele pensa cabe a *pedagogia moral da alma inteira*.

Em outras palavras, cabe ao Pensamento deixar nascer os *Princípios morais*, irmãos das Máximas – que, como já ficou anotado, no Eu moral, ele já as formulou, desde a afecção, em nome de “todos”, em nome do Eu moral –, com o mesmo sangue nas veias: o *telos* do dom de Si<sup>57</sup>. Os Princípios não têm como nascer do de fora do percurso real no *humano*, de modo *a priori* (LÉVINAS, 1995): são indiscerníveis do de fora (LÉVINAS, 1993a). São luzeiros que se acendem enquanto o Eu percorre o caminho; *uns*, uma vez acesos, acompanham no caminho indo na frente; *outros* se duplicam qual candeeiros, dentre os quais uns continuam indo no percurso em que a vida moral vai se movendo e outros ficam no caminho para marcar o aprendizado e a eficácia do caminho mesmo. Trabalho fundamental da consciência: “Eu disse [...] que não é a consciência que funda o Bem, mas é o Bem que chama a consciência” (LÉVINAS, 1991a, p. 223); trata-se da “Inteligibilidade da bondade” (LÉVINAS, 1991a, p. 240) onde “A consciência descende da insônia” (LÉVINAS, 1993a, p. 238-239) e “[...] onde se faz e não cessa de se fazer esta mutação do intencional em ético, onde a aproximação abre a consciência – é pele e rosto humano. O contato é ternura e responsabilidade” (LÉVINAS, 1994a, p. 225). Ou ainda: a operação lógica do amor (LÉVINAS, 1991a). Em termos encarnados: “*Considero que o beijo, sabiamente dosado, constitui um meio precioso de educação: acalma a dor, suaviza uma palavra severa, desperta o arrependimento, recompensa o esforço*” (KORCZAK, 1997, p. 63, grifo nosso).

O olhar reflexivo ouve novamente, por um momento, algumas vozes da filosofia do Ocidente e o que foi firmado pelo Pensamento como “princípios morais” tendo em vista a *educação* do homem moral. Com efeito, o olhar reflexivo ouve Platão (1997) dizer que *A República* é a construção, em pensamento, de uma cidade cujos alicerces são as nossas necessidades. Para ele, “[...] não importa se essa cidade exista ou tenha que existir um dia” (PLATÃO, 1997, p. 319). Ali o tema principal da investigação é a justiça (PLATÃO, 1997). Segundo ele, “[...] numa cidade, a justiça é mais visível e mais fácil de ser examinada” (PLATÃO, 1997, p. 53, grifo nosso) e, por conta disso, procura a natureza da justiça nas cidades para, em seguida, procurá-la no indivíduo; o pensamento, no percurso da

---

<sup>57</sup> Mais adiante, o nosso olhar reflexivo acompanhará o Pensamento que pensa mais do que ele pensa do Eu moral no seu trabalho com as *mediações*.

investigação, dá-se conta de que a justiça passa do indivíduo para a cidade. E, como já foi indicado, a máxima platônica que movimenta toda a obra da justiça “[...] *é o maior bem da cidade*” (PLATÃO, 1997, p. 109, grifo nosso), porquanto “[...] *a idéia do bem é o mais alto dos conhecimentos, aquela de que a justiça e as outras virtudes tiram a sua utilidade e as suas vantagens*” (PLATÃO, 1997, p. 215, grifo nosso).

Quanto ao princípio maior ao redor do qual a máxima do “maior bem da cidade” poderia se realizar, Platão é categórico e claro: “[...] a natureza não fez todos os homens iguais, mas diferentes em aptidões e aptos para esta ou aquela função [...] Trabalha-se melhor quando se exerce um só ofício” (PLATÃO, 1997, p. 55). Em formulação positiva: “[...] *cada um deve ocupar-se na cidade apenas de uma tarefa, aquela para a qual é mais apto por natureza [...] que a justiça consiste em fazer o seu próprio trabalho e não interferir no dos outros*” (PLATÃO, 1997, p. 132, grifo nosso). Ou ainda: “[...] *cada um devia dedicar-se apenas à única tarefa adequada à sua natureza*” (PLATÃO, 1997, p. 154, grifo nosso). A justiça, desde aí, só pode vir “[...] *por natureza e educação*” (PLATÃO, 1997, p. 144, grifo nosso). Em decorrência, “*Numa cidade bem governada, cada um tem uma tarefa fixada que é obrigado a desempenhar e ninguém tem tempo para passar a vida doente e tratar-se*” (PLATÃO, 1997, p. 101, grifo nosso).

E se tudo na cidade justa depende da natureza (maior capacidade) e da educação,

[...] não há nenhuma atividade que concerne à administração da cidade que seja própria da mulher enquanto mulher ou do homem enquanto homem; ao contrário, as aptidões naturais estão igualmente distribuídas pelos dois sexos e é próprio da natureza que a mulher, assim como o homem, participe em todas as atividades, ainda que em todas seja mais fraca do que o homem (PLATÃO, 1997, p. 157).

Assim, “[...] *deixaremos que cada classe (artesãos e lavradores, guardas e filósofos) participe, de acordo com a sua natureza, da felicidade*” (PLATÃO, 1997, p. 117, grifo nosso).

Ao olhar reflexivo, o que por um instante parece tão justo e lógico é anotado como um terrível embuste moral. Ao continuar na escuta da voz platônica, o olhar reflexivo lê, a partir do princípio organizador da cidade e da máxima que o sustenta, *quem é que entra e fica e quem não entra ou sai*. Com efeito, ali – especialmente na classe dos filósofos e, em seguida, dos guardas –, a justiça requer “[...] *só homens bem constituídos de físico e intelecto*” (PLATÃO, 1997, p. 250, grifo nosso), deve-se “[...] *dar predileção aos mais determinados e corajosos e, na medida do possível, aos mais formosos. Também é necessário procurar não só o caráter nobre e forte, mas também pendores adequados à educação que lhes queremos administrar*” (PLATÃO, 1997, p. 249, grifo nosso). Ali entram e ficam “*Os que amam o*

*espetáculo da verdade*” (PLATÃO, 1997, p. 183, grifo nosso), “[...] *as almas mais bem-dotadas*” (PLATÃO, 1997, p. 200, grifo nosso), “[...] *aquele que sempre se mostrar mais ágil*” (PLATÃO, 1997, p. 251), “*Aqueles que forem sólidos nas ciências, na guerra e nos outros trabalhos prescritos pela lei*” (PLATÃO, 1997, p. 252, grifo nosso), “[...] o espírito que tem capacidade de síntese” (PLATÃO, 1997, p. 252), pois é dialético; os espíritos dialéticos “[...] *são capazes de, sem a ajuda dos olhos nem de nenhum outro sentido, erguer-se até o próprio Ser tão somente pelo poder da verdade*” (PLATÃO, 1997, p. 252, grifo nosso).

Quanto aos que ficam de fora ou não entram nessa cidade “justa”, eles não são poucos. Com efeito, “[...] quanto aos outros, *deixaremos morrer os que têm o corpo enfermiço; os que têm a alma perversa por natureza e incorrigível serão condenados à morte*” (PLATÃO, 1997, p. 105, grifo nosso). Glauco concorda: “*É o que de melhor há a fazer com tais pessoas para o bem da cidade*” (PLATÃO, 1997, p. 105, grifo nosso). Literalmente, é preciso “[...] *relegar para as outras classes a criança medíocre nascida dos guardas e elevar à condição de guarda a criança bem-dotada nascida nas outras classes [...] a função para a qual estão naturalmente aptos*” (PLATÃO, 1997, p. 119, grifo nosso). Especialmente da filosofia, “[...] não deveriam se ocupar dela talentos bastardos, mas apenas talentos legítimos” (PLATÃO, 1997, p. 249), nada de gente manca filosofando. Ali nessa cidade, “*Se houver algum que abra caminho à força para a vida, que o enjeitem, pois a cidade não se encarregará de alimentá-lo.*” (PLATÃO, 1997, p. 165, grifo nosso). Nessa cidade, “*Aquele que for aprisionado pelo inimigo não o deixaremos como presente aos que o tiverem aprisionado, para que façam da sua presa o que quiserem?*” (PLATÃO, 1997, p. 173); e quem debandar será rebaixado de classe. Nessa cidade, cada um deve preocupar-se com os interesses do amigo e não do estrangeiro; aliás, ali, é preciso evitar que os estrangeiros se introduzam na filosofia, pois eles são libertinos, com acento nas questões pessoais. E ainda: “[...] *que a nossa cidade, na medida do possível, não aumente nem diminua*” (PLATÃO, 1997, p. 163, grifo nosso). Infanticídio?

Eis que aquele que “por natureza e por educação” *merecer viver* e se destacar nessa cidade, “[...] *honra-lo-emos em vida e, depois de morto, concedendo-lhe a insigne recompensa de túmulos e monumentos à sua memória; mas aquele que assim não for será excluído*” (PLATÃO, 1997, p. 110, grifo nosso), mesmo que “[...] *os nossos governantes se vejam obrigados a empregar largamente a mentira e o engano para o bem dos governados*” (PLATÃO, 1997, p. 162, grifo nosso) ou fazer uso da violência “[...] *nos casos em que a violência é necessária*” (PLATÃO, 1997, p. 45, grifo nosso). Aos que mostrarem “[...] *um*

*mérito extraordinário*” (PLATÃO, 1997, p. 175, grifo nosso), “*O louvor do sábio [...] e ele louva a sua própria vida*” (PLATÃO, 1997, p. 306, grifo nosso). É assim que “[...] *os verdadeiros corredores chegam ao fim, ganham o prêmio e recebem a coroa*” (PLATÃO, 1997, p. 344, grifo nosso). É assim também que, ao olhar reflexivo, a violência, a exclusão e, no limite, a morte em forma de genocídio são logicamente “justificados”. Eis como “[...] *uma espiritualidade da verdade, ela não é uma espiritualidade do amor*” (LÉVINAS, 1991a, p. 223, grifo nosso).

O olhar reflexivo ouve Rousseau (2004), uma vez postas suas máximas, indicar seus “princípios” pelos quais acredita fazer de *Emílio* um homem moral. Para a *educação* do *Emílio*, para pôr em movimento as máximas de sua educação, Rousseau firma o seu princípio fundamental: “[...] *a natureza não nos exige mais do que o movimento necessário para a nossa conservação [...]. Uma vez conhecido o princípio, vemos claramente onde nos afastamos do caminho da natureza. Vejamos o que devemos fazer para manter-nos nele*” (ROUSSEAU, 2004, p. 58, grifo nosso). Mas, em cada idade, dados os diferentes movimentos naturais da alma, as direções em que ela naturalmente se encaminha e as diferentes necessidades naturais que vão surgindo, o *professor do Emílio* vê a necessidade de firmar novos princípios, que poderiam ser nomeados como coadjuvantes ao fundamental.

Com efeito, no que poderíamos chamar o primeiro grande tempo educativo, a *dependência* de *Emílio* com relação ao mestre é simplesmente irretirável. Em seguida, noutro tempo educativo, diminui a dependência e surge a *utilidade*; um pouco mais adiante, a emergência do que é *conveniente e bom*. O olhar reflexivo ouve Rousseau: “*Até agora não conhecemos outra lei que não a da necessidade; agora nos deparamos com o que é útil; logo chegaremos ao que é conveniente e bom*” (ROUSSEAU, 2004, p. 214, grifo nosso). Ou ainda: “*É pela relação sensível com a utilidade, com a segurança, com a conservação e com o bem-estar que ele deve julgar todos os corpos da natureza e todos os trabalhos dos homens*” (ROUSSEAU, 2004, p. 249, grifo nosso). É assim que se realiza a máxima fundamental: “[...] *a primeira lei da natureza é o cuidado com a própria conservação*” (ROUSSEAU, 2004, p. 258, grifo nosso).

No itinerário de *Emílio*, o olhar reflexivo ouve Rousseau pronunciar ainda outros princípios educativos. Com efeito, “[...] o que torna o homem essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião. A partir desse princípio, é fácil ver como podemos dirigir para o bem ou para o mal todas as paixões das crianças e dos homens” (ROUSSEAU, 2004, p. 289). E outro, de ordem prática: “*Queremos obter a preferência que concedemos; o amor deve ser recíproco. Para ser amado, é preciso tornar-se amável; para*

*ser preferido, é preciso tornar-se mais amável do que qualquer outro*” (ROUSSEAU, 2004, p. 291, grifo nosso). Outro princípio se liga à relação de *Emílio* com a sociedade civil: “*O amor dos homens derivado do amor de si é o princípio da justiça humana*” (ROUSSEAU, 2004, p. 324, grifo nosso). E por fim, para *Emílio* dar conta de viver com sua *Sofia*, “*Naquilo que têm em comum eles são iguais; no que têm de diferente não são comparáveis*” (ROUSSEAU, 2004, p. 516, grifo nosso); daí decorre que “[...] *a mulher foi feita especialmente para agradar ao homem [...] ele agrada só por ser forte [...]. Essa não é a lei do amor, mas é a da natureza, anterior ao próprio amor*” (ROUSSEAU, 2004, p. 517, grifo nosso).

A partir desses princípios, o olhar reflexivo atenta para duas grandes consequências do percurso no *humano* segundo Rousseau. Com efeito, diz Rousseau:

É preciso que todo homem viva. Esse argumento, a que cada qual dá uma força maior ou menor conforme tenha mais ou menos humanidade, parece-me não admitir resposta para quem o faz relativamente a si mesmo. Já que de todas as aversões que a natureza nos dá a mais forte é a de morrer, *segue-se que tudo é permitido por ela a quem quer que não tenha nenhum outro meio possível para viver*. Os princípios conforme os quais o homem virtuoso aprende a desprezar sua vida e a imolá-la por seu dever estão muito longe dessa simplicidade primitiva (2004, p. 259, grifo nosso).

Ao olhar reflexivo, o *para-o-Outro* passa longe dali. O liberalismo mostra impotência para ancorar o *humano*.

E quando se trata da vida em sociedade, se tudo deve girar em torno da própria conservação, utilidade e conveniência, então

Não é justo que o que um homem fez pela sociedade desobrigue outro homem do que deve fazer, pois cada qual, devendo-se a si próprio inteiramente, só pode pagar por si, e nenhum pai pode transmitir ao filho o direito de ser inútil a seus semelhantes [...]. Quem come na ociosidade o que não ganhou por si mesmo rouba-o, e um homem que vive de rendas [...] pouco difere, a meu ver, de um ladrão [...]. Fora da sociedade, o homem isolado, não devendo nada a ninguém, tem o direito de viver como lhe agrada; na sociedade, porém, onde vive necessariamente à custa dos outros, *deve-lhes em trabalho o preço de seu sustento; isso não admite exceção*. Portanto, trabalhar é um dever indispensável para o homem social. Rico ou pobre, poderoso ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife (ROUSSEAU, 2004, p. 261-262, grifo nosso).

O olhar reflexivo pergunta: E os deficientes por natureza ou por acidente? E os doentes de longa duração? Eliminá-los como “orientou” o pensamento platônico? Na estreiteza e rasidade da justiça, o *igualitarismo* faz suas vítimas!

Ainda à escuta das vozes do Ocidente acerca da formação do homem, o olhar reflexivo retoma o Relatório aprovado pela UNESCO e anota os seus “princípios” para a educação no século XXI. Ali ele lê que o princípio teórico maior é “[...] *o princípio da igualdade de*

*oportunidades*” (DELORS, 1997, p. 28, grifo nosso)<sup>58</sup>, que deve sempre informar as opções a serem tomadas. O princípio geral de ação, por sua vez, que “[...] *deve presidir a esta perspectiva de um desenvolvimento baseado na participação responsável de todos os membros da sociedade é o do incitamento à iniciativa, ao trabalho em equipe, as sinergias, mas também ao auto-emprego e ao espírito empreendedor*” (DELORS, 1997, p. 83, grifo nosso), o que implica valorizar todos os talentos e um processo de seleção dos melhores<sup>59</sup>.

O Relatório frisa a importância da competência evolutiva e a capacidade de adaptação, o papel fundamental da massa cinzenta e da inovação na passagem para uma sociedade cognitiva e aponta a utopia de uma sociedade educativa baseada na aquisição, atualização e utilização dos conhecimentos. Nesta direção, “Há, pois, que reinventar o ideal democrático ou, pelo menos, dar-lhe nova vida” (DELORS, 1997, p. 54). Tal reinvenção

*Deve estar na primeira linha das nossas prioridades, pois não há outro modo de organização, quer política quer civil, que possa pretender substituir-se à democracia, e que permita levar a bom termo uma ação comum pela liberdade, a paz, o pluralismo vivido com autenticidade e a justiça social* (DELORS, 1997, p. 54, grifo nosso).

E os atores principais, tanto dessa reinvenção quanto do sucesso das reformas educativas, seriam “[...] em primeiro lugar, a comunidade local, em particular, os pais, os órgãos diretivos das escolas e os professores; em segundo lugar, as autoridades oficiais; em terceiro lugar, a comunidade internacional” (DELORS, 1997, p. 25-26).

Como na vez de ver as “máximas”, o olhar reflexivo vê também aqui que toda e qualquer saída “[...] *deste mundo turbulento e em mudança, que nasce cada dia perante nossos olhos*” (DELORS, 1997, p. 47, grifo nosso), sobretudo através da educação, se põe sempre em torno do *conhecimento*. Com efeito, a educação

[...] Deve, para isso, preparar cada indivíduo para se compreender a si mesmo e ao outro, *através de um melhor conhecimento do mundo*. Para podermos compreender a crescente complexidade dos fenômenos mundiais, e dominar o sentimento de incerteza que suscita, precisamos, *antes*, adquirir um conjunto de conhecimentos e, *em seguida*, aprender a relativizar os fatos e a revelar sentido crítico perante o fluxo de informações. A educação manifesta aqui, mais do que nunca, o seu caráter insubstituível na formação da capacidade de julgar. Facilita uma compreensão verdadeira dos acontecimentos, para lá da visão simplificadora ou deformada transmitida, muitas vezes, pelos meios de comunicação social, e o ideal seria que ajudasse cada um a tornar-se cidadão (DELORS, 1997, p. 47, grifo nosso).

O olhar reflexivo pergunta: É isto que resolve por dentro os problemas graves e imensos do planeta? A educação que deve “[...] *permitir que todos possam recolher, selecionar, ordenar,*

---

<sup>58</sup> Também presente nas páginas 84 e 105 da obra referenciada.

<sup>59</sup> Cf. DELORS, 1997, p. 24.

*gerir e utilizar as mesmas informações*” (DELORS, 1997, p. 21, grifo nosso) tem como conseguir a *solidariedade desejada*? É por aí que efetivamente é possível “[...] *dar novo valor à dimensão ética e cultural da educação*” (DELORS, 1997, p. 17, grifo nosso)? Ao fundo, mais uma vez o velho e sempre renovado e enaltecido liberalismo antropológico do Ocidente: “[...] *o exercício da sua liberdade é limitado pelo exercício dos direitos e da liberdade dos outros*” (DELORS, 1997, p. 61, grifo nosso). Lévinas repete um questionamento já pronunciado: “*Deve-se perguntar se o liberalismo basta para a dignidade autêntica do sujeito humano*” (LÉVINAS, 1997, p. 26, grifo nosso).

O olhar reflexivo volta a atenção para o percurso no *humano* do Eu moral em sua arquitetura moral viva para ver os Princípios que *só podem estar lá orientando a diaconia ao Outro*, diaconia que pode ir até a disposição de morrer pelo Outro. Mas, logo o olhar reflexivo vê que os princípios não são propriamente “começos”, nem axiomas, nem postulados. Mais uma vez, os Princípios são os luzeiros para o caminho, luzeiros que andam e que ficam marcando a historicidade do percurso. Os Princípios são os *advérbios de modo* do verbo *Cuidar dos Outros*. O Pensamento se inclina (LÉVINAS, 1988) para a vida concreta, ouve o latejo das Máximas e elabora os Princípios de dentro do vivido, pois “*É o vivido que se atualiza no vivido*” (LÉVINAS, 1998b, p. 181, grifo nosso) e, como tal, nenhuma *orientação* para a alma inteira sair *para-o-Outro* pode ser formulável *a priori* (LÉVINAS, 1995, p. 178). Os Princípios nascem no Pensamento que pensa mais do que ele pensa e levam dentro de si “[...] *a responsabilidade como sua última motivação*” (LÉVINAS, 1998b, p. 254, grifo nosso). Mais do que em qualquer outro lugar, é aqui que se realiza o *segundo tempo da reflexão* (LÉVINAS, 1999), é aqui que nasce o saber dentro da proximidade (LÉVINAS, 1999), proximidade “[...] *que suscita ou apela aquela (ordem) da objetividade, da verdade*” (LÉVINAS, 1995, p. 148, grifo nosso).

Com efeito, no Eu moral, que o é porque vive o Imperativo feito Eu Cuido, as Máximas são as operárias carregadoras do *humano* e os Princípios os operários indicadores ou *batedores* do caminho do dom de Si; são elas e eles que distendem a teleologia como fio do dom de Si. Suas obras *humanas* são as atitudes e os atos que encarnam na vida a diaconia do cuidado ao Outro. As Máximas vão pelo sentimento de bondade; os Princípios vão pela procura e julgamento da verdade a serviço do Bem, sob o desejo do Bem; das Máximas, a força, a energia, o latejo; dos Princípios, o julgamento, a direção, a orientação, o levantamento dos caminhos. Os Princípios são *conclusões existenciais* ou *nós reflexivos do sentido*; são alertas anotados em percurso de um Pensamento que faz vigília do *humano*; são conclusões existenciais que se movem, diante das situações concretas, para levar clareza e clareza às



Máximas: achar o melhor caminho, o melhor jeito, a melhor forma do socorro ao Outro, os melhores meios e instrumentos. Nas Máximas, a ordem, o ordenamento a sair, as múltiplas formas e intensidades do comando do Imperativo, do latejo de sair para o Outro; as Máximas dizem em agitação: “nós já vamos indo”; os princípios esclarecem: “melhor por ali”. Verdade, julgamento e prudência: movimentos do Pensamento na *pedagogia moral da alma*.

No Eu moral, as Máximas dizem: “não perder nenhuma chance!” Os Princípios orientam: “a chance melhor é, possivelmente, amanhã de manhã”. Com Korczak, os Princípios repetem e reafirmam: “Cuidado, *‘Tudo o que se obtém pelo adestramento ou pela violência será sempre instável e sujeito a decepções’*” (KORCZAK, 1997, p. 84, grifo nosso). E mais: é preciso tempo e paciência!, sobretudo quando se trata de “[...] *um longo trabalho*” (KORCZAK, 1997, p. 181, grifo nosso). Eis que os Princípios são a voz lúcida e trabalhada pelo Pensamento que pensa mais do que ele pensa sobre a verdade e o tempo do Bem efetivo das Máximas; da intempestividade vinda de uma urgência de cuidar à prudência para cuidar melhor: fina linha de um longo percurso do Eu na moralidade. Racionalidade da Verdade a serviço da realização *racional* do Bem: a cada Bem *bem-feito*, as Máximas se realizam, os Princípios se atualizam e o Outro é *bem cuidado*; e a cada vez que o Princípio indica e acerta *o melhor*, são as forças mesmas das Máximas que se reforçam. É por isso que é possível ir das Máximas aos Princípios e vice-versa, sob o *telos* sempre do dom de Si. Proximidade e *distanciamento reflexivo*, sempre depois de cada afecção: vida do Pensamento discernindo princípios num Eu que vai ao Outro de alma inteira *para-o-Outro*. Da ternura atravessando a coragem do belo risco a correr à clareza discernida; tatear, auscultar, pesar, levantar os possíveis, medir as chances e as consequências: entre a urgência e a possibilidade, a fina linha do tempo diacrônico da *sabedoria* do dom de Si.

O olhar reflexivo, em proximidade da arquitetura viva da moralidade de um Eu moral, anota, pois, que o bem-querer ao Outro não traz *ipso facto* as estratégias acertadas do cuidado: elas são mediadas pelo esforço do Pensamento. A incondição de abertura se mostra no inacabamento do Pensamento que não sabe tudo de antemão ou desde sempre de um modo inato. Com efeito, o Eu moral é sempre um Eu encarnado nas situações concretas; e estas mudam, a historicidade é habitada pela imprevisibilidade e nada é seguro para sempre. O saber científico produz reviravoltas, as descobertas são redescobertas, o saber tecnológico avassala as mentes, os sistemas filosóficos se confrontam, se anulam e recomeçam desde outro lugar, a novidade reina. É sempre *ali*, às voltas com a cultura, com a carga moral/imoral das culturas que o Eu moral se defronta e introduz *humanidade* no mundo pelo cuidado aos Outros. Tudo isto faz parte da *dureza metafísica* que o Pensamento que pensa mais do que ele

pensa precisa, num Eu moral, literalmente amolecer com o discernimento moral.

Centrando atenção nos princípios, o olhar reflexivo lê que se as Máximas – em seu conteúdo vivo, em seu sentido e em suas formulações – são efetivamente morais, os Princípios, num Eu moral, também precisam ser efetivamente morais. Com efeito, o Pensamento do Eu moral que elabora e anota os Princípios morais como orientações discernidas da saída de Si da alma inteira de um Eu moral precisa andar sob afecção, ouvir o latejo das Máximas e instruir-se. De fato, ler a vida, ouvir o movimento e a queimação em Si mesmo, alargar permanentemente o horizonte de compreensão da vida, interrogar, informar-se, vigiar as próprias elaborações tornam-se simplesmente precisões do Pensamento. Frequentar e apalpar lá onde o *humano* se fez e se faz em alguém e por alguém, abrir-se a novas experiencições provocadoras do *humano*, sugerir para a alma inteira novas experiencições traumáticas, voltar às velhas experiencições afectivas são verbos da ação do Pensamento e fazem parte da sua própria *instrução*. Se a *magna quaestio*<sup>60</sup> do Pensamento é a *orientação do cuidado*, ela não se responde como vida sem a instrução do Pensamento.

O olhar reflexivo vê que se o Pensamento que pensa mais do que ele pensa elabora *um* só princípio que contradiga ou afronte o que *são* as máximas, pode instalar-se a divisão interna da alma: a alma titubeia, o *élan* da diaconia pode enfraquecer, a fogueira do cuidado ao Outro sofre com o sopro dos ventos concomitantemente opostos e – mesmo que seja só *um* Outro – um Outro pode ser injustiçado. Estreiteza e parcialidade são riscos diutúrnicos para o Pensamento que pensa mais do que ele pensa. Quando menos é esperado, lá se instalam, sob a pretensão de moralidade, as raias da exclusão. Encontrar o Outro *desde o anterior* das culturas – com seus preceitos, preconceitos, dogmas, privilégios institucionalizados – é o caminho que compete ao Pensamento trilhar. E de novo, é preciso “*A confiança em si e a capacidade de enxergar as coisas*” (KORCZAK, 1997, p. 301, grifo nosso).

De fato, um Pensamento afectado pela urgência de cuidar dos Outros não está imune à possibilidade de elaborar *preconceitos* como se fossem Princípios que se querem morais. Com efeito, há uma proximidade perigosa entre preconceitos e Princípios: ambos advêm à alma com algum grau de afecção, ambos implicam alguma justificação ou trabalho de fundamentação por razões, ambos ressoam na alma como uma “boa verdade”, ambos incidem sobre a maneira de ir na direção dos Outros, ambos são registros ou marcos advindos ou elaborados a partir de certas experiencições ou do ter dado ouvidos ao que Outros dizem categoricamente como verdade e como Bem. Um preconceito é bem mais do que um *pré-*

---

<sup>60</sup> Questão principal.

conceito, bem mais do que aquilo que neutramente ainda não chegou à clareza, à evidência, à verdade que o conceito supõe. O preconceito implica uma tomada de posição frente aos Outros, frente à vida, é uma posição de vida, é uma síntese existencial que, nas situações concretas, faz sentir, pensar, tomar atitude de afastamento, de rejeição; todo preconceito implica, na concretude das relações, uma diminuição de alguém e, como tal, uma hierarquização de valor das pessoas e, pelo menos na ponta, um olhar de viés a alguém com a devida exclusão que isso comporta.

Se for verdade que “pobre é pobre porque é preguiçoso”, então mais da metade da humanidade está moralmente condenada. Como assim? É que se os pobres são pobres por preguiça e se a preguiça é moralmente condenável, visto que quem não trabalha não tem o direito de comer (Platão e Rousseau), então, todo aquele que tiver o além do comer pode lavar-se moralmente as mãos diante da miséria de mais da metade dos existentes que preenchem em número sempre ímpar a pobreza na Humanidade. E os pobres que se explodem em paz! Mas quando o Pensamento que pensa mais do que ele pensa, enquanto consciência moral que se ressentido do sofrimento dos Outros, vai atrás da verdade mesma e ouve o grito de alguém que prova, com estatísticas confiáveis, que simplesmente não há trabalho para grande parte dos existentes ímpares da Humanidade, então, pode haver afecção e o que parecia um princípio moral destoa-se em preconceito. Na concretude, atrelar pobreza à preguiça, justificar com razões que sempre ou na maioria dos casos a preguiça é a causa mestra da pobreza é pôr imoralmente a maioria da Humanidade *sub modo exclusionis* das conquistas ou do “sucesso” material de uma Sociedade pós-moderna ou modernamente líquida.

Se for verdade que “minha liberdade termina onde começa a do outro”<sup>61</sup>, então, *de repente*, todo o mal que existe no mundo é um problema causado pelos Outros. Se posso usufruir de um poder de escolher e decidir por mim mesmo os meus caminhos e se disponho das mediações para percorrê-los, que se explodem os Outros que não sabem usar de sua liberdade! Mas, quando alguém mostra que a minha liberdade *é depois*, que o poder de usar hoje minha liberdade é devedor, sem possibilidade de justo pagamento, a aqueles e aquelas que foram, *in concreto*, as condições reais de possibilidade de Eu chegar a usar esse poder para *meus fins*; quando alguém mostra que os Outros são a minha possibilidade de advir à humanidade e de Eu mesmo advir como *humano*, tudo antes da guerra entre as liberdades;

---

<sup>61</sup> Dentre os preconceitos mais difíceis de derrubar no Ocidente, “minha liberdade termina onde começa a do outro” está na crista da onda. É que a liberdade se liga naturalmente ao *conatus* (como *condição* de sua realização) e é o pilar preferido – querido – do humanismo ocidental centrado no “esforço para ser”. A obra toda de Lévinas pode ser lida como tentativa de desfazer isto que ele toma como o maior preconceito do Ocidente e como causa da insuficiência do humanismo ocidental. Lévinas teve o maior trabalho para mostrar as condições ou a antecedência das condições em relação ao aparecer e ao poder da liberdade.

então, pode haver afecção e o que parecia um princípio válido universalmente destoa-se em preconceito. E Eu, então, de repente, como se diz em gíria cotidiana, Eu posso *cair na real*. O julgamento da consciência moral pergunta: “vê o que tua *posição* produz de violência, de ferimento ao Outro; quem te deu o direito de machucar um Outro existente humano?” A ferida produzida reclama do dedo que a produziu e a consciência pode despertar como consciência moral.

O olhar reflexivo lê na arquitetura viva do Eu moral que os Princípios que orientam o cuidado ao Outro *só podem ser da ordem do universal*. Fazer a *katharsis cotidiana* em Si mesmo, pôr os próprios preconceitos na tábua da beirada até queimá-los com a moralidade própria ou, pelo menos, empurrá-los para longe de Si mesmo, dilatar a estreiteza e parcialidade, vencer a primeira ingenuidade para chegar a uma bondade sob crítica (LÉVINAS, 1994c), numa palavra, livrar-se das próprias cadeias (KORCZAK, 1997), duro trabalho para o Pensamento que pensa mais do que ele pensa sempre encarnado. Mas, se ele ouve o tinir, o batimento das Máximas, se nele ressoar a afecção da responsabilidade ao *primeiro que vem*, a *qualquer Um que vem*, então já está posta a exigência da universalidade no próprio movimento do Pensamento. Se o Pensamento se instrui de muitas maneiras sobre o que é Essencial, Necessário e Suficiente para cada Um que vem, certamente os Princípios que ele elabora são efetivamente condizentes com as Máximas e, como tal, a validade é universal. Ali é preciso a insônia, a vigília, o despertar do despertar, tudo aquilo que Lévinas inclui na expressão: *desembriagamento*<sup>62</sup>. Korczak orienta e acalma: “*Sempre cometerá erros, porque apenas aquele que não faz nada não se engana nunca*” (KORCZAK, 1997, p. 202, grifo nosso). Mas adverte: “*Há erros que só se comete uma vez*” (KORCZAK, 1997, p. 203, grifo nosso). Buscar, interrogar, informar-se, discernir os Princípios que tenham o poder de valer para *qualquer situação concreta* e concretizar o cuidado *a qualquer Um que vem*, eis como um Eu moral passa longe dos preconceitos, da pieguice e da bobeira moral.

Agora, o olhar reflexivo firma a atenção com mais acuidade ainda na arquitetura viva da moralidade do Eu Moral e pergunta: *Quais Princípios* só podem estar ali como orientações e marcos moventes da saída do Eu moral na direção dos Outros para a diaconia do Cuidado? De outro modo: Quais Princípios movimentam a vida moral do Eu moral e, junto com o Imperativo e com as Máximas, constituem as *condições de possibilidade* da consumição do Eu até a crispação de Si *para-o-Outro*? Ou ainda: *Como* o Eu moral se aproxima dos Outros para realizar o latejo das Máximas e fazer do Imperativo enquanto comando de “fazer viver”

---

<sup>62</sup> Cf. LÉVINAS, 1991a, p. 124-125.

queimar até a última ponta como “Eu Cuido”? Metaforicamente, na esteira de Korczak, quais consoantes não podem faltar na realização do alfabeto moral da vida moral do Eu moral? De novo separar o que já vai junto, mas que a proximidade do percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade no Eu moral torna possível.

O primeiro Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, a atenção ao sofrimento dos Outros*. Com efeito, desde o percurso no *humano* traduzido na Segunda Parte e desde a escuta do que vai nas Máximas morais anotadas mais acima, o olhar reflexivo ouve Lévinas (1991a, p. 104) redizer com toda força:

Atenção ao sofrimento de outrem que [...] pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana ao ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético – o único que não é possível contestar – e até a comandar as esperanças e a disciplina práticas de vastos agrupamentos humanos.

Atenção ao sofrimento dos Outros, eis a orientação geral do Pensamento que pensa mais do que ele pensa para todo acercamento que o Eu moral faz ao sair para o cuidado a qualquer Outro. Eis um Princípio moral que atende a todas as Máximas morais. Quem sofre? Onde sofre? Por que sofre?

Para todo acercamento em que *a atenção ao Outro* é posta em exercício e leva à realização das Máximas, já está implicada a exigência de que é preciso olhar o Outro no Rosto, de frente – ao contrário de Gyges<sup>63</sup> –, jamais de viés (LÉVINAS, 1976a), jamais com astúcia, sempre com a sinceridade (LÉVINAS, 1998b) da alma inteira. Com efeito, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa precisa já ter desaprendido os ensinamentos de Platão (1997) e de Rousseau (2004) quanto ao “bom uso da astúcia”<sup>64</sup>. Diante de um Rosto sofrente – e todo sofrimento é sofrimento concreto, nunca abstrato, é vivido numa situação concreta –, a vulnerabilidade do Outro foi batida de algum modo; diante de um Rosto sofrente, a mortalidade do Outro se revela como possibilidade aí; diante de um Rosto sofrente, a nudez, o sem-defesa, numa palavra, a *profondeur* da dor (LÉVINAS, 1993a). É ali que as Máximas, como as obrigações primeiras, carregam a alma inteira para a solicitude (LÉVINAS, 1998b), porque a alma inteira do Eu moral viu, ouviu e interpretou a precisão do Outro e a responsabilidade irretirável por Ele.

“A atenção ao sofrimento dos Outros” simplesmente interrompe a marcha do mundo, a marcha do Eu no *para-Si*, interrompe a marcha do conhecimento atrelado à apropriação,

---

<sup>63</sup> Cf. LÉVINAS, 1971, p. 55.

<sup>64</sup> Cf. PLATÃO, 1997, p. 110-111 e 162; ROUSSEAU, 2004, páginas: 104, 112, 140, 141, 147, 155, 176, 221, 228, 229, 235, 251, 585, 590. Eis apenas algumas das vezes em que a “astúcia” é “justificada” como “necessária”.

interrompe o olhar *para Si*; a atenção ao sofrimento do Outro põe um Eu moral no lugar do Outro (LÉVINAS, 1998b, p. 130) e faz da dor do Outro a sua própria dor. Os sofrimentos dos Outros são o primeiro grande conteúdo da insônia moral da alma de um Eu moral. Se, conforme o dizer das Máximas, tudo do Outro importa ao Eu moral, é enquanto sofrente que esta importância chega à críspação; é desde sempre ali que a *atenção* é uma orientação hiperbólica, totalizante e diacrônica enquanto a inquietude mesma pela vida do Outro. A atenção ao sofrimento do Outro é o que mantém a alma inteira em exasperação (LÉVINAS, 1998b), porque mostra que o sofrimento é mal, mal como excesso, mal no Outro que bate no Eu moral como *horror do mal*<sup>65</sup> e lateja na alma inteira sob o modo da urgência por relação à sua vida. Com Lévinas, é a *atenção* ao sofrimento do Outro que faz o Pensamento que pensa mais do que ele pensa apreender a “[...] *relação entre o sofrimento do eu e o sofrimento que um eu pode experimentar pelo sofrimento do outro homem*” (LÉVINAS, 1998b, p. 205, grifo nosso) e, por esta apreensão, a associação direta do Eu moral ao Bem que cruza o próprio Pensamento. É por conta desta saída da alma inteira *sub modo attentionis* que se enraíza sempre mais funda nela mesma a “Responsabilidade de refém até a substituição ao outro” (LÉVINAS, 1998b, p. 255).

No acercamento, sob o modo da *atenção*, “[...] o olhar direto, ele vê a morte diante dele” (LÉVINAS, 1990a, p. 24) e de novo e sempre o comando “tu farás tudo para que o Outro viva”; agitação sempre inédita da alma a cada encontro em face, diante de um Rosto cuja dor perfura e atravessa a distância invisível que separa o Eu do Outro. E neste “farás tudo” a busca afectada do Pensamento por alívio, por socorro, por encaminhamento, naquilo que precisa ser imediato, naquilo que precisa ser a médio e longo prazo: dos cuidados da hora à hora das causas, da descoberta das causas do sofrimento inútil nos Outros ao reconhecimento do que ultrapassa qualquer possibilidade de dar duração à vida do Outro. De qualquer modo e sempre, é a atenção ao sofrimento do Outro que faz encarnar a exigência agitada nas Máximas de não deixar o Outro só nas dores de sua vida – tanto as naturais quanto as causadas – e no instante mesmo da sua morte (LÉVINAS, 2007): o Eu moral sempre esteve por ali. E desde ali, a necessidade para o Pensamento que pensa mais do que ele pensa da *anachorese*, da distância necessária ao julgamento (LÉVINAS, 1982c), a começar, de tudo o que foi e é *responsabilidade traída*<sup>66</sup>; e também para ter o tempo de evitar e prevenir mais inumanidade (LÉVINAS, 1971, p. 23) e os sofrimentos decorrentes.

Eis que o olhar reflexivo lê no Eu moral que *ser educado* aqui é aprender a apreender,

---

<sup>65</sup> Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 203.

<sup>66</sup> Cf. LÉVINAS, 1977, p. 137.

nos corpos e nas almas dos Outros, os seus sofrimentos e pelo menos aliviá-los, quando não curá-los, pela aproximação mesma, pela provenção do medical, nas tarefas da justiça e por todas as outras providências possíveis, no batimento máximo da responsabilidade para cada situação concreta em que os sofrimentos dos Outros vêm em face. Especializar-se em *tipologia do sofrimento*, especializar-se em ler sofrimentos nas peles, nos corpos e nas almas, especializar-se em ver os sofrimentos para além das peles e dos corpos pretensamente sadios, especializar-se em descortinar de onde vêm os sofrimentos dos muitos Outros... tudo faz parte da *educação* do Eu moral como a *sua educação* mesma. Especializar-se, na voz de Korczak:

Não tenha ilusões, não pense ter expulsado de sua memória as sombrias lembranças, as más influências, as experiências dolorosas. Essas crianças exteriormente limpas e corretamente vestidas, durante muito tempo ainda ficarão marcadas com as cicatrizes de antigas feridas. Será preciso muito tempo e paciência para que certos machucados infeccionados fiquem bons e, mesmo depois de curados, deixam cicatrizes que estarão sempre prontas a supurar outra vez (1997, p. 180).

E Lévinas confirma a necessidade de especialização na pergunta: “*Comprendemos uns os sofrimentos dos outros?*” (1982c, p. 13, grifo nosso). Eis uma questão moral em cada Eu moral e de amplitude civilizatória: “[...] *uma civilização chamada a alimentar os homens e a aliviar seus sofrimentos*” (LÉVINAS, 1991a, p. 103, grifo nosso). Sempre sob encarnação: “*Compreendi o papel criativo do sofrimento na vida cotidiana*” (KORCZAK, 1997, p. 22, grifo nosso).

O segundo Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, Primeiro as pessoas, depois as coisas*. No tateamento e auscultação no próprio caminho moral que o Eu moral foi ou vai fazendo, atendendo ao batimento das Máximas que dizem que o Outro é absoluto, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa firma essa orientação para a alma inteira sair de Si para cuidar dos Outros no dom de Si. Jamais a inversão, simplesmente nunca!

*Primeiro as pessoas, depois as coisas*. Pessoa não é simplesmente o “homem” enquanto pertencente ao gênero *humano*, pessoa não é o “existente” enquanto único em sua espécie. Pessoa é o Outro enquanto valor absoluto para um Eu moral. Pessoa é cada um Outro enquanto sua vida me é mais cara do que a minha. Pessoa é a criatura humana viva, mas vulnerável e mortal, por quem Eu sou responsável. Pessoa é todo aquele e toda aquela que foi lançado (a) em face do Eu no percurso de sua vida para fazê-lo (a) viver. Pessoa é também o Eu moral enquanto cuida dos existentes como *pessoas*.

Sair de casa, sair de Si levando a fogueira moral na alma inteira sob a orientação

*primeiro as pessoas, depois as coisas e crisar as coisas em Si mesmo. Usar do que o Eu tem, dispor do que, dentro da reciprocidade cidadã na justiça, pode caber ao Eu em benefício dos Outros; fazer as coisas servirem de Bem naquilo que elas são para preencher as precisões constitutivas dos Ouros; trabalhar uma obra para que as coisas essenciais e necessárias – a começar dos alimentos terrestres – cheguem a preencher o que efetivamente precisam os corpos e as almas de todos os Outros; eis um ordenamento das coisas segundo o seu valor humano.*

Com efeito, tudo muda no Eu quando ele para de correr atrás das coisas, de agarrá-las, de acumulá-las *para Si*. Tudo muda quando conseguir as coisas significa imediatamente abri-las aos Outros em suas precisões. Tudo muda quando o trabalho, qualquer trabalho, ultrapassa os ditames da proveniência própria e inclui nele mesmo um modo do Eu de ocupar-se com a vida dos Outros. O Pensamento que pensa mais do que ele pensa, no Eu moral, orienta: não se trata de vender todas as coisas ou de dar tudo aos Outros e cair na miséria para ser contado entre os bilhões de miseráveis da Terra; isso seria uma grande bobeira. Fazer as coisas falarem sua significação *humana* num mundo injusto e legalizado para além dele, desde aquém do mundo como ele vai, usar corretamente as coisas no benefício de todos e não instrumentalizar as *pessoas* para conseguir para Si mais coisas, eis a inversão do império das coisas pelo valor das *pessoas*. Então, eis que *ser educado* é tratar os Outros como *pessoas*, como *seus* para cuidar; *ser educado* é dispor-se a morrer para fazer viver as *pessoas* em vez de gastar-se e morrer lutando pelas coisas. As coisas não têm Rosto<sup>67</sup>.

O terceiro Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, a diaconia como liturgia*<sup>68</sup>. O olhar reflexivo não estranha a presença da palavra *liturgia* como vocabulário filosófico porque se trata de algo anterior ao culto interno às religiões. Com efeito, liturgia aqui é o serviço, a *diaconia gratuita ao Outro*, simplesmente *por nada*, como quando respondemos a um *obrigado!* Respondemos ao Outro, cuidando dele, *por nada!* Ofertório de uma “[...] subjetividade de carne e sangue na matéria” (LÉVINAS, 1999, p. 137-138).

Sair de casa, sair de Si sob a orientação do Pensamento que pensa mais do que ele pensa com a clareza de que *é só para-o-Outro*, sem recompensa, sem louvor ao mérito (contra Platão), sem segurança absoluta de sucesso (contra o Relatório), a fundo perdido *para mim*, sem contabilidade a respeito do *para-Si*. O Imperativo ordena: “tu farás tudo para que o *Outro*

<sup>67</sup> Cf. LÉVINAS, 1976a, p. 20.

<sup>68</sup> Cf. LÉVINAS, 1993b, p. 65- 66.



viva”; nas Máximas lateja um “eu jamais sou bom o suficiente...”; então, orienta o Pensamento que pensa mais do que ele pensa: “nós faremos, no despojamento total, o serviço gratuito segundo as precisões de qualquer Outro”.

Com efeito, no limite, se o Eu cuida de alguém logo antes da morte desse Outro, se logo em seguida esse Outro morre, qual será a recompensa para o Eu por estar com esse Outro em sua morte, por não deixá-lo só? Qual a retribuição futura que o Eu pode esperar receber por estar ali devotado? Qual é o aumento de salário por levantar-se de madrugada, como fazia Korczak, para *olhar* o sono das crianças? Qual é o ganho real, imediato ou futuro, por atender mais alguns Outros depois do expediente? Desde aquém de toda vantagem, desde aquém de todo lucro, como cobrarei o amor que *dou*? E como poderia ser medida a alegria de um ofertório de Si ao Outro? Com “toda a tua alma” (LÉVINAS, 1988) inclinada na direção do Outro, “[...] um *se oferecer*” (LÉVINAS, 1988, p. 147)<sup>69</sup>, uma liturgia feita assimetria (LÉVINAS, 1995, 1998b) no dom de Si: “*Somente pode amar cada criança com amor sábio quem se interessar por sua vida espiritual, por suas necessidades, por seu futuro*” (KORCZAK, 1997, p. 252, grifo nosso); por *sua* vida! Como um refém.

De outro modo: em qualquer circunstância, diante de qualquer Outro,

Quando vós tendes encontrado um ser humano, vós não podeis deixá-lo cair. A maior parte do tempo deixa-se cair, diz-se eu tenho feito tudo! Ora, nada se fez. É este sentimento, esta consciência de que nada se fez que nos dá o estatuto de refém com a responsabilidade daquele que não é culpável, que é inocente. O inocente, que paradoxo! É aquele que não prejudica. É aquele que paga por um outro [...]. Vós sois obrigados sem culpabilidade, mas vossa obrigação não é menor. É ao mesmo tempo uma carga. É pesado, e se vós quereis, a bondade é isto (LÉVINAS, 1995, p. 116).

Para todos os efeitos, “*A relação é irreversível*” (LÉVINAS, 1998a, p. 12), “*A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo*” (LÉVINAS, 1998a, p. 113-114, grifo nosso). Ser fecundo em sua própria *educação, ser educado*, é, desde aqui, *chegar até o ofertório de Si*.

O quarto Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, “O humano só se oferece a uma relação que não é poder”* (LÉVINAS, 1991a, p. 22, grifo nosso). Com efeito, no mundo como ele vai, cada Eu, cada Eu moral vive dentro de um “[...] mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 134), em que “*Fomos habituados a procurar na luta a própria manifestação do*

---

<sup>69</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 172.

*espírito e sua realidade. Mas a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que 'se fala', em que a resistência do ente não é quebrada, mas pacificada?"* (LÉVINAS, 1991a, p. 19-20, grifo nosso).

Em proximidade do percurso no *humano*, ouvindo o batimento das Máximas no Eu moral, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa orienta que há uma distância significativa entre *autoridade* e *poder*. Com efeito, naquele Eu que busca o poder para afirmar-se, para garantir e ampliar o seu lugar ao sol, para garantir e ampliar o seu direito de ser, chegar ao poder e mantê-lo é uma questão de prioridade e de imenso valor; se ali os Outros são esquecidos ou deformados pela *violência necessária*, se ali é preciso fazer entrar algum tipo de arma para o ataque e para a defesa, se ali é preciso tratar o Outro como *outro* enquanto rival, obstáculo (LÉVINAS, 1999) e *menor*; se ali a dilaceração das almas dos Outros com a devida escravidão é uma questão de tempo e de meios eficazes; se ali a dominação vira império e é justificada e a posse de tudo ou do máximo *para Si* é instituída e legalizada, é uma questão de mediação e estratégia; se ali a colocação em questão não entra, então a moralidade também não, pois, no limite, está travada, aberta ou clandestinamente, “[...] *a luta de todos contra todos*” (LÉVINAS, 1998b, p. 5, grifo nosso). Na sociedade em geral, “*É preciso ser grande, ocupar bastante lugar para suscitar estima e admiração*” (KORCZAK, 1984b, p. 21, grifo nosso), quando não o medo para evitar reações adversas, como em *O Príncipe* de Maquiavel, em cujo mundo “[...] a miséria e a humilhação predominam” (KORCZAK, 1984b, p. 27), onde “[...] os homens se abusam e são abusados” (LÉVINAS, 1993a, p. 193).

Sair de casa, sair de Si levando a fogueira moral da alma inteira para encontrar o Outro antes da *questão do poder* é encontrar-se com a *autoridade* primeira, aquela que vem do Rosto, do Rosto de onde vem o comandamento a “fazer viver” (LÉVINAS, 1996). É já estar sob a *ordem* da responsabilidade inescapável pelo Outro, antes das ambições próprias ou para além delas, antes dos gostos estéticos próprios ou além deles, antes da cor dos olhos ou da pele, antes da raça ou da cultura e para além delas, antes da “consciência de” ou das escolhas. Nada de imposições, mesmo sem perder o lugar da exigência. Efetivamente, dizia Korczak há pouco e repetimos: “Tudo o que se obtém pelo adestramento ou pela violência será sempre instável e sujeito a decepções” (KORCZAK, 1997, p. 84). Desde o *para-o-Outro*, procurar no Outro, suscitar no Outro “[...] *o sentimento que lhe permita ultrapassar o medo, o constrangimento, a aversão*” (KORCZAK, 1997, p. 79, grifo nosso).

O olhar reflexivo anota que a autoridade de um Eu moral – que é sempre segunda – nasce, se expande e pode ser reconhecida desde que ela vá além do legal e obrigue a Si

mesmo além do contrato (LÉVINAS, 1998b), desde que ela seja a exemplificação cotidiana de uma dedicação sincera que revela a interioridade do Eu *na direção do Outro* “[...] *em mão única*” (LÉVINAS, 1998b, p. 121, grifo nosso), desde que o serviço ao Outro seja efetivamente sem servidão (LÉVINAS, 1996), desde que a proximidade da aproximação não se revele como o fiasco de uma astúcia (LÉVINAS, 1998b) e sim como *des-inter-essamento* sem condições (LÉVINAS, 1998b), como uma implicação do Outro no Eu como “[...] *uma aceitação na fraternidade. Esta aceitação na fraternidade que é a proximidade, nós a chamamos significância*” (LÉVINAS, 1999, p. 143, grifo nosso)<sup>70</sup>. Na verdade, diz Korczak, “[...] *só podemos trabalhar bem com crianças se as amamos*” (KORCZAK, 1997, p. 18, grifo nosso), sejam elas pequenas ou grandes, bebês ou adultos, pois cuidar dos Outros, de qualquer Outro, “[...] *não é uma brincadeira agradável, mas uma tarefa penosa que comporta noites sem sono, um esforço contínuo de pensamento, uma prova física e moral*” (KORCZAK, 1997, p. 41, grifo nosso), comporta uma prova cotidiana de amor radical já sem desistência possível. É isto o “[...] *ter-o-outro-em-sua-pele*” (LÉVINAS, 1999, p. 183). É assim que a autoridade moral é a *digressão* do poder enquanto poder<sup>71</sup>; ela vem da “[...] *minha disponibilidade para com o outro homem*” (LÉVINAS, 2007, p. 83, grifo nosso); só ela pode transmutar o exercício do poder constituído, aceito e legalizado em serviço a todos.

O olhar reflexivo pergunta: Tratar-se-ia de simplesmente deixar – quer sejam crianças, quer sejam adultos – os Outros fazerem o que bem querem? Na arquitetura viva da moralidade do Eu moral, a resposta:

Nunca: nos arriscamos a transformar um escravo que se aborrecia num tirano que se aborrece. Proibindo-lhe certas coisas, nós permitimos que sua vontade se exerça, mesmo que seja no sentido de autodisciplina, de renúncia; reduzindo seu campo de ação, encorajamos seu espírito inventivo, despertamos o espírito crítico, a faculdade de escapar a um controle abusivo. Isso vale alguma coisa em termos de preparação para a vida [...]. É de todos estes primeiros “eu não posso lhe dar”, “isto não é possível” e “isto é proibido” que depende uma parte muito importante da educação (KORCZAK, 1997, p. 74).

Para todas as circunstâncias, depois do aceitar o Outro debaixo da pele, “[...] é preciso fixar os limites dos direitos respectivos” (KORCZAK, 1997, p. 75). E desde ali, a importância decisiva da participação de cada Outro: “[...] não obteremos nenhum resultado sem sua participação” (KORCZAK, 1997, p. 99).

Eis que *ser educado* aqui significa empiricamente entrar desarmado em todo encontro, significa aceitar qualquer Um para conviver, significa absolutamente não excluir ninguém,

<sup>70</sup> Cf. LÉVINAS, 1994a, p. 236.

<sup>71</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 179.

para além das qualidades e defeitos, para além das facilidades das simpatias ou das dificuldades atribuídas à incompatibilidade dos gênios, para além dos progressos morais de quem está sob a responsabilidade primeira do Eu moral, para além da justiça conseguida e da qual não é permitido moralmente desistir. *Ser educado* é reconhecer que a guerra não é o começo, é jamais permitir-se uma alma de escravo, quer daquele que já não reage a nenhuma submissão, quer daquele que faz de “[...] minha liberdade de sujeito constituído, voluntário, imperialista” (LÉVINAS, 1999, p. 180), o mandante da miséria dos Outros.

*Ser educado* é realizar em Si a feliz proporção entre responsabilidade infinita em exercício e o benefício consentido à autoridade que emana desta responsabilidade feita serviço ao Outro sob o *telos* do dom de Si. A cada acréscimo de responsabilidade, “[...] *um surplus de significância que se poderia designar como glória*” (LÉVINAS, 1998b, p. 264, grifo nosso); em cada acolhida hospitaleira a pacificação das resistências e a diminuição das distâncias; em cada compromisso com uma causa justa a desmedida de uma autoridade que só o amor pode conferir. Assim: “*Quando olho para uma criança, ela deve poder sentir-se à vontade*” (KORCZAK, 1984b, p. 67, grifo nosso) ou, qualquer *pessoa*, a começar da criança, “[...] *responde à doçura com doçura, mas que à violência ela logo reage com uma ânsia de desforra, vingança*” (KORCZAK, 1984b, p. 141, grifo nosso). A *educação* se revela em que nada do Eu machuque o Outro antes, durante e depois do encontro, mesmo quando for preciso resistir à violência dos Outros. Se reagir à violência com violência, antes disso o *humano* deixou “aquela casa”. No Eu moral, “Nada é jogo” (LÉVINAS, 1999, p. 186), principalmente se for um jogo de poder. *Ser educado* aqui é procurar sempre – simplesmente sempre – encontrar meios bons para os fins bons, pois, moralmente, nunca os fins justificam os meios.

O quinto Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, tudo se mostra numa justiça sempre mais justa* (LÉVINAS, 1999). Desde a proximidade do percurso no *humano* e da arquitetura viva do Eu moral, o olhar reflexivo vê o Pensamento que pensa mais do que ele pensa em plena correria ao elaborar esta orientação para a saída da alma inteira no cuidado ao Outro. Com efeito, todo o batimento das Máximas e a lucidez dos Princípios convergem para a justiça, dado que, se por um lado, a proximidade fundante do face a face é primeira, por outro, cada Eu vive concretamente diante e no meio de uma multiplicidade humana. A justiça deriva da significação primeira diante de um Outro, pois quando vem um *Terceiro* – a multiplicidade dos Rostos – a infinita responsabilidade por cada Outro único vira-se em responsabilidade infinita por todos: “Com a acolhida do terceiro homem pela qual começa a justiça” (LÉVINAS, 1999, p. 227).

Sair de casa, sair de Si levando a fogueira moral para realizar “*a exigência, irredutível e urgente, da justiça*” como *extra-versão* da moralidade mesma, como o fazer verter a moralidade *como* justiça, eis a dura tarefa do Eu moral para a qual o Pensamento que pensa mais do que ele pensa orienta. Com efeito, repete Lévinas,

De nenhuma maneira a justiça é uma degradação da obsessão, uma degeneração do *para o outro*, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica, uma “neutralização” da glória do Infinito; degeneração que se produziria no grau e na medida em que, por razões empíricas, o *duo* inicial se convertesse em *trio*. Porém a contemporaneidade do múltiplo se tece ao redor da diacronia dos dois: a justiça só continua sendo justiça numa sociedade em que não existe distinção entre próximos e distantes, na qual permanece a impossibilidade de passar de largo ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos está sustentada por minha desigualdade, pelo excesso de meus deveres sobre meus direitos. O esquecimento de si move a justiça (LÉVINAS, 1999, p. 239, grifo nosso).

Eis o fio tênue como uma linha ideal que separa moralidade e justiça: *desde a interioridade* da alma inteira do Eu moral, ele olha para a porta porosa e sem fechaduras de sua saída de Si e lê a inscrição “moralidade”; *desde a exterioridade* de sua saída para cuidar *dos Outros* – na multiplicidade dos Rostos –, ao abrir a porta ele vê inscrito nela do lado de fora “justiça”. Fio tênue e praticamente invisível, “*Pois o amor ele mesmo exige a justiça e minha relação com o próximo não poderia ficar exterior às relações que o próximo entretém com os terceiros. O terceiro é também meu próximo*” (LÉVINAS, 1976a, p. 34, grifo nosso). Porta porosa: quanto mais a justiça se faz, mais a moralidade se cumpre; “*Da responsabilidade [diante do primeiro que vem] ao problema [justiça para todos]: tal é o caminho*” (LÉVINAS, 1999, p. 241, grifo nosso).

Para “[...] pôr-se a serviço da vida” (LÉVINAS, 1999, p. 228) de cada Um e de todos, para o Eu moral já não basta uma resposta imediata a *Um* Rosto que vem; é preciso mediar uma *obra* (LÉVINAS, 1995) para que *todos* possam ser acolhidos e reconhecidos na reciprocidade como valor absoluto; é preciso uma obra que dure, é preciso um compromisso, um esforço, uma lucidez para não recair no privilégio a Um em detrimento a Outro, privilégio que sempre é fonte de injustiça. O Eu moral se torna “*O homem o mais profundamente engajado em sua vida*” (LÉVINAS, 1976a, p. 298, grifo nosso), porque ele vê que “São necessárias instituições justas sobre esta terra” (LÉVINAS, 1976a, p. 205), que “Não basta conceber uma esperança para desencadear um futuro” (LÉVINAS, 1998a, p. 107) de justiça, que é necessária uma *obra* que entre nas “[...] leis políticas essencialmente igualitárias ou duração para o futuro” (LÉVINAS, 1995, p. 148-149) para organizar racionalmente o direito de ser e o lugar ao sol de cada Um. Quanto mais a moralidade do Eu moral atravessa as leis e as instituições, mais chances tem a justiça de habitar o tempo e durar nele.

Ao abrir a porta da saída de Si, o Eu moral olha o mundo; o olhar encontra bem perto a violência e o conforto concreto, material, dos mais fortes (LÉVINAS, 1976a). No mundo impera a lei do mais forte combinada com a lei do Talião (LÉVINAS, 1976a)<sup>72</sup>; a revanche, a astúcia e a guerra medeiam as injustiças oficializadas e “justificadas”. Ali a justiça cambaleia entre a paixão dos interesses de minorias e a justiça de carrasco para as maiorias (LÉVINAS, 1976a). E toda essa inumanidade é imputável ao homem; e cada homem responde por essa inumanidade. Mas há *grãos de humanidade* atravessando a barbárie de ser (LÉVINAS, 1988).

Cada Eu que ousa gritar (LÉVINAS, 1976a), que acha espaço para protestar com eloquência (LÉVINAS, 1990a), que abre iniciativas (LÉVINAS, 1977) de engajamento de curto, médio e longo prazo “Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior” (LÉVINAS, 1971, p. 270) faz com que, desde um ponto inicialmente minúsculo, o mundo seja renovado ou seja posto no tablado do tempo sob o dever de renovação (LÉVINAS, 1998a). O Eu moral, “[...] tecido de responsabilidades” (LÉVINAS, 1993b, p. 124-125), diz incessantemente “*Não quero que tudo continue como está*” (KORCZAK, 1989, p. 203, grifo nosso) mesmo que seja “[...] *preciso muita coragem para se opor às convenções de um meio social*” (KORCZAK, 1997, p. 88, grifo nosso); e essa oposição implica sempre, segundo a sabedoria do Pensamento que pensa mais do que ele pensa, “[...] nada impor pela violência” (KORCZAK, 1997, p. 149).

Da responsabilidade infinita diante de um Rosto à justiça a todos os Rostos, tal é o caminho de um Eu moral, independentemente de como o mundo estiver. É aqui que o olhar reflexivo nota que é quando da anotação deste Princípio que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa mais precisa dar conta da relação entre a Verdade e a Justiça. Com efeito, “*Qual é a relação entre a justiça e a verdade?*” (LÉVINAS, 1971, p. 80, grifo nosso). Ao Pensamento que pensa mais do que ele pensa a resposta é só esta: “*A verdade supõe a justiça*” (LÉVINAS, 1971, p. 90, grifo nosso). Em larga medida e de novo, se “[...] o homem possui em suas mãos o remédio para seus males e os remédios pré-existem aos males” (LÉVINAS, 1971, p. 156), a aplicação deste remédio e o *como* aplicá-lo dependem largamente da justiça a ser feita; e a justiça sempre mais bem feita deve um tributo à Verdade. De fato e para todos os efeitos, “[...] para obter justiça” (LÉVINAS, 1971, p. 268) a verdade é simplesmente imprescindível.

A justiça é “[...] *um ponto de chegada e não um ponto de partida*” (LÉVINAS, 1998a, p. 113-114, grifo nosso); uma justiça sempre mais justa, porque a justiça real sempre *ainda-*

<sup>72</sup> Observa-se aqui o Livro Levítico, capítulos 21 a 24. Na obra referenciada, ver página 207.

não realizou tudo o que a moralidade – de onde ela nasce e parte – põe no Eu moral como exigência, como batimento e como lucidez. Para um Eu moral, uma justiça sempre mais justa, que ouça e realize com lucidez o batimento das Máximas, é aquela que exige não deixar ninguém de fora das possibilidades reais de viver; é aquela que reconhece e assume concretamente o *direito* de qualquer Outro a viver na igualdade e na reciprocidade dos direitos constituídos ou a serem constituídos; é aquela que se ocupa com “[...] tudo isto que serve ao agora do povo e à sua vida” (LÉVINAS, 1976a, p. 276) e o que faz durar essa vida (LÉVINAS, 1995); é aquela “Que faz direito ao órfão e à viúva, que testemunha seu amor ao estrangeiro assegurando-lhe o pão e as vestes” (LÉVINAS, 1988, p. 134)<sup>73</sup>; é aquela que não reduz a humanidade de cada homem à *tarefa de ser* e, como tal, não procede segundo as orientações de Platão e Rousseau, para quem a “*A humanidade deficiente – criminal, imoral, doente, parada ou retardada em seu desenvolvimento – deveria, encarcerada, internada, colonizada, educada, ser separada da verdadeira humanidade boa, sadia e forte*” (LÉVINAS, 1998b, p. 80-81, grifo nosso). Buscar a verdade, encontrar a verdade para realizar a justiça sempre mais justa, no debate consigo mesmo, na *pertença* à vida e, nela, à trama e aos dramas das relações com os Outros *para-os-Outros*, na resistência à injustiça, no engajamento em causas pacíficas por justiça, na ocupação de espaços de decisão dos destinos públicos: espinhosas exigências diutúrnicas para um Eu moral orientado por seu Pensamento.

O olhar reflexivo vê que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral, ao ouvir, auscultar e chegar à verdade que pode mediar a justiça, anota que “*A desigualdade de dons naturais é, ela mesma, uma violência que não pode ser reabsorvida a não ser por uma socialidade que remonta a outras fontes que não as biológicas*” (LÉVINAS, 1982c, p. 80, grifo nosso); ele anota que “*A verdadeira fraternidade é a fraternidade pelo fato de que o outro me concerne, é na medida em que ele é estrangeiro que ele é meu irmão. Você só compreende a fraternidade declarando-a não-biológica*” (LÉVINAS, 2007, p. 101); ele anota que “*A moral dos ‘alimentos terrestres’ é a primeira moral*” (LÉVINAS, 1979, p. 46); ele anota que sempre é preciso “[...] *ver atrás do princípio anônimo o rosto do outro homem*” (LÉVINAS, 1994b, p. 148, grifo nosso); ele anota de novo que “*É preciso que o outro seja acolhido independentemente de suas qualidades*” (LÉVINAS, 1998b, p. 128).

O pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral avança na orientação e anota a verdade de que o que vale para o homem vale para a mulher, pois há primigênica “[...] *uma identidade de natureza entre a mulher e o homem, uma identidade de destino e de*

---

<sup>73</sup> Aqui se observa o Livro Deuteronômio, 10:18.

*dignidade e também uma subordinação da vida sexual à relação pessoal que é a igualdade em si*” (LÉVINAS, 1976a, p. 58, grifo nosso). Homem e mulher, dois seres separados, únicos e iguais em valor, absolutos, e que, antes do erótico, já estão lá, em cada Um, “[...] *as tarefas que preenchem o homem como ser humano e a mulher como ser humano*” (LÉVINAS, 1977, p. 135, grifo nosso). É porque há acolhida dos Rostos que Eros é possível (LÉVINAS, 1991a), é porque homem e mulher estão vivos que é possível o amor concupiscente entre mulher e homem; é porque houve responsabilidade por suas vidas, por mínima que tenha sido, que homem e mulher chegaram até ali, até Eros, e dependem delas para que Eros continue neles. Ninguém está dispensado da moralidade que segura a vida, ninguém está dispensado da justiça que a pode fazer durar. Desde aquém das especificidades entre homem e mulher, “[...] *uma real igualdade entre os sexos e as idades diferentes*” (KORCZAK, 1997, p. 325, grifo nosso).

Eis que se faz claridade para o Eu moral que a verdade serve à justiça. Para ser duradoura, a justiça precisa – como já foi anotado – ser inscrita em leis e de instituições que as executem e as vigiem. As leis, para serem sempre mais justas, dentro do que foi anotado pelo Pensamento que pensa mais do que ele pensa, precisam carregar em si, como a sua verdade mesma, a universalidade do Bem, os remédios para a urgência da hora e o atendimento ao possível (LÉVINAS, 1998b). A universalidade do Bem a ser feito *universalmente* precisa inelutavelmente carregar em Si a verdade do que é efetivamente necessário (LÉVINAS, 1968) e essencial a cada Outro e a verdade do que realmente já é suficiente e do que ainda falta. Eis como a verdade anda por dentro da justiça, assim como o desejo de plenitude anda por dentro da consciência das defasagens da justiça mesma. A toda hora, nas situações concretas, volta o *vocativo* (LÉVINAS, 1976a) de um chamado por justiça.

Quando o Eu chega em casa com suas andanças de “trabalhar para a humanidade” (LÉVINAS, 1976a) na justiça e vê a inscrição “justiça” no lado de fora da porta, bem sabe ele que no fio tênue do outro lado da porta porosa ele encontra a da “moralidade”. E desde ali, de uma passando ora dentro e ora diante da outra, a *anachorese*, o exercício de *distanciamento* do Pensamento que pensa mais do que ele pensa para a prestação de contas da alma inteira. Ali, com toda a sua alma, sem hipocrisias (LÉVINAS, 1991a), o Eu moral olha o que foi e “[...] o que *pode ser*” (KORCZAK, 1997, p. 178), vai ver o que já vem vindo de essencial e necessário suficientemente, ele entra em “juízo da justiça” (LÉVINAS, 1982c). É a hora de a alma inteira “[...] retirar-se na noite de um si mesmo” (LÉVINAS, 1999, p. 75) e, então, por conta de que tantas vezes a justiça conseguida foi pouca ou a moralidade mesma decaiu,



entrar em remordimento (LÉVINAS, 1999) ou, por vezes, em “[...] uma inextinguível insônia da consciência” (LÉVINAS, 1999, p. 77). É a exigência de uma justiça sempre mais justa que põe “[...] a necessidade de vigilância contra a evidência e contra os sonhos em pleno dia” (LÉVINAS, 1998b, p. 35) para dentro e para fora da porta porosa da alma. É a certeza de que o próprio percurso moral é longo e de que a justiça é um longo trabalho (KORCZAK, 1997), de que uma se passa na outra, o que traz a exigência da “[...] paciência e da espera” (LÉVINAS, 1998b) em tensão com a “[...] proibição de descanso” (LÉVINAS, 1999, p. 217). No Eu moral, pela lucidez do Pensamento que pensa mais do que ele pensa, no final *daquelas* contas, o olhar reflexivo ouve de novo uma orientação: “[...] é preciso se engajar como guardião de seu irmão” (LÉVINAS, 1993a, p. 210), porque, a bem da verdade, “[...] existe um drama da justiça que se humaniza” (LÉVINAS, 1976a, p. 208) para além de todo o carnaval de violência que habita a história real; e isso já é verdadeiramente um Bem.

O olhar reflexivo vê que *ser educado* aqui é especializar-se em mediações não-violentas para o devir da justiça, é habitar-se de coragem e persistência ao redor de alguma obra de alcance dilatado, é trabalhar o possível no presente e deixar ao futuro o além do possível (LÉVINAS, 1998b), é “[...] não deixar-se amansar ou domesticar” (LÉVINAS, 1999, p. 164) pelas pequenas vitórias. *Ser educado* aqui é adentrar-se sempre mais no conhecimento do mundo para tocar na verdade de suas lógicas, é especializar-se no que é efetivamente essencial e necessário. *Ser educado*, desde aqui, é encontrar na própria alma a bondade suficiente que o Eu quer ver latejando nas leis e nas instituições, é encontrar-se em condições de “[...] *poder-responder lá onde sou chamado*” (LÉVINAS, 1982c, p. 178, grifo nosso).

*Ser educado* aqui é, segundo o batimento das Máximas, ser responsável até mesmo pela responsabilidade dos Outros (LÉVINAS, 1982c)<sup>74</sup>. É aqui que fazer uma *obra* implica sempre – direta ou indiretamente – um trabalho *educativo*: trabalho de despertar a bondade, trabalho de organizar a bondade em torno de uma obra comum (LÉVINAS, 1982c), trabalho de provocar o advento de cidadãos honestos (KORCZAK, 1997). E esse trabalho requer bondade, discurso, ação, exemplo (KORCZAK, 1997), lucidez e, desde então, o cuidado de Si mesmo (LÉVINAS, 1999) *para os Outros*. *Ser educado*, no fundo, é ser capaz de engajar-se *com* os Outros e trabalhar *com* eles fazendo da convivência mesma o grande *medium educativo*, na reciprocidade e desde aquém dela. *Ser educado* é não perder nenhuma chance (LÉVINAS, 1976a), não desperdiçar nenhum possível (LÉVINAS, 1968). *Ser educado* aqui é trabalhar para que a duração de uma boa Instituição ou de uma boa Lei ultrapasse a própria

<sup>74</sup> Confira a página 106, na obra citada.

existência do Eu moral; é trabalhar *aqueles* que possivelmente darão continuidade a uma obra de justiça. Bem já disse Korczak: “Um grupo animado de boa vontade é uma verdadeira potência” (KORCZAK, 1997, p. 97). Assim, a *educação* de um Eu na justiça mais justa implica, por um lado, que ninguém se salva sozinho (LÉVINAS, 1993b) e, por outro, que ninguém faz tudo sozinho. *Carpe diem!*<sup>75</sup>

O sexto Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, jamais desistir de alguém*. Se, de acordo com o batimento das Máximas, qualquer Outro é absoluto e, como tal, de um valor inapreciável em Si mesmo, como um Eu moral poderia, em alguma circunstância concreta, sob alegação de algum motivo “suficiente”, desistir de alguém? Isso implicaria introduzir a funda e alta contradição na moralidade e a reversibilidade no que é moralmente irreversível, seria simplesmente franquear a abertura para a queda do justo. É aqui que encontramos a incondição da *falibilidade* e, nela, a exigência de *regeneração*, a “[...] *permanente falibilidade humana*” (LÉVINAS, 1971, p. 264, grifo nosso) e a responsabilidade de cada Eu pela responsabilidade dos Outros.

Com efeito, a proximidade do percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade do Eu moral revela que “[...] *o homem pode isto que ele deve*” (LÉVINAS, 1976a, p. 46, grifo nosso), mas revela também que inelutavelmente o homem falha, o homem erra: “*Haverá erros que você cometerá sempre, porque é um ser humano e não uma máquina*” (KORCZAK, 1997, p. 200, grifo nosso). Eis que, dada a falibilidade de todos, o perdão é absolutamente necessário. E aqui entra toda a exasperação que um Eu moral experiencia: “*O pecado cometido contra o homem só pode ser perdoado por quem o sofreu. Deus não o pode*” (LÉVINAS, 1976a, p. 83, grifo nosso), ou ainda “Ninguém, nem mesmo Deus, não pode se substituir à vítima” (LÉVINAS, 1976a, p. 37). A ofensa que o homem faz ao homem ao tocar com violência no Outro homem é imputável *àquele* homem. E mais exasperação: “*O mundo onde o perdão se torna todo-poderoso torna-se inumano*” (LÉVINAS, 1976a, p. 37, grifo nosso) porque, se tudo é perdoado de antemão, tudo também se torna permitido e ninguém mais se perguntaria de fato e de vez “onde está teu irmão?”; seria a debandada geral da responsabilidade. Assim, “*A moralidade exige a liberdade absoluta, mas nesta liberdade reside já a possibilidade de um mundo imoral, isto é, o fim da moralidade: a possibilidade do mundo imoral se encontra, portanto, inclusa nas condições da moralidade*” (LÉVINAS, 1976a, p. 113, grifo nosso).

---

<sup>75</sup> Aproveite a chance!

Por um lado, se tudo pudesse – ou devesse – ser “olho por olho”, aí: “[...] toda a eternidade e todo o dinheiro do mundo não podem curar o ultraje que se faz ao homem. Ferida que sangra por todos os tempos como se fosse necessário o mesmo sofrimento para estancar esta eterna hemorragia” (LÉVINAS, 1976a, p. 210). Por outro lado, no Eu moral, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa sabe e bem sabe: a hemorragia – mais violência – gera mais hemorragia e também não resgata quem foi vitimado. Então, até onde precisa ir o perdão para abrir espaço à regeneração e onde o perdão não deve ir para não justificar a violência cometida?

No Eu moral, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa é responsável pela orientação da alma inteira e, diante da própria falibilidade, discerne, por um lado, que “[...] *se a ordem moral está no aperfeiçoamento incessante, ela está sempre em marcha, nunca realizada. A completude moral é imoral*” (LÉVINAS, 1976a, p. 121, grifo nosso): a diacronia, a duração do cuidado aos Outros implica sempre em *cuidar-se das próprias quedas e retrocessos*; por outro lado, o cuidado aos Outros, a responsabilidade pela responsabilidade dos Outros, o trabalho responsável de suscitar a responsabilidade dos Outros (LÉVINAS, 1976a) – o que demanda o esforço da justiça e, nela, da *educação* – implica sempre a abertura da regeneração: a duração na alma inteira de *jámais desistir de alguém*.

Com efeito, “*As possibilidades do esforço humano são ilimitadas [...]. Entre homens, cada um responde pelas faltas de outrem. E mesmo do justo que corre o risco de se corromper, nós respondemos. Não se pode ir mais longe com a idéia de solidariedade*” (LÉVINAS, 1976a, p. 37-38, grifo nosso). O pensamento que pensa mais do que ele pensa em Korczak responde e abre a via educativa: “[...] *não haveria prisões suficientes para todos os culpados*” (KORCZAK, 1997, p. 23, grifo nosso). E mais: “*É falso dizer que corromper seja mais fácil que melhorar*” (KORCZAK, 1984b, p. 55, grifo nosso). E ainda: “*Criemos-lhes condições para que possam se tornar melhores*” (KORCZAK, 1984b, p. 63, grifo nosso). Com efeito, aquele que fez até um canto para os pardais, tratou deles por vários anos e tinha como objetivo “[...] *reabilitar esses pequenos ladrões*” (KORCZAK, 1986, p. 16); aquele que pensava em escrever uma apologia aos piolhos, pois eles nunca sugam o sangue de um homem de vez (KORCZAK, 1986); este homem ouviu as palavras da alma de um dos alunos da Casa do Órfão quando de sua saída: “*Sem esta casa eu nunca saberia que existe gente honesta que não rouba ninguém. Nunca teria sabido que é possível dizer a verdade. Nunca saberia que existem leis justas nesta terra*” (KORCZAK, 1986, p. 75, grifo nosso). E, como já ficou anotado, pôs palavras para ele mesmo ouvir e melhorar: “*Mesmo uma criança má pode se corrigir se ela quiser; eu a ajudarei com o máximo de boa vontade. Mas vocês, também,*

*ajudem-me a ser melhor e a não seguir o exemplo que às vezes me dão*” (KORCZAK, 1997, p. 278, grifo nosso).

O Pensamento que pensava mais do que ele pensava de Korczak bem sabia que suas amadas crianças iriam errar muitas vezes, que era preciso deixar errar, que era preciso ser tolerante com os pecados da infância (KORCZAK, 1997), que “*Quando alguma coisa fracassa, isso provoca um monte de outros fracassos*” (KORCZAK, 1984b, p. 32, grifo nosso). Korczak sabia que era preciso conversar muito “[...] sobre o que cada um quer mudar” (KORCZAK, 1989, p. 92), que de nada adiantaria fazer com que suas crianças carregassem “[...] o fardo de deveres de futuros homens sem lhes dar hoje direitos como seres humanos” (KORCZAK, 1997, p. 100, grifo nosso); seu Pensamento sob afecção, sob amor pelas suas crianças para cuidar, orientava a sua alma inteira: “*Seu dever é educar homens, não ovelhas; trabalhadores, não falastrões; a sua boa saúde física e moral deve ser a sua principal preocupação*” (KORCZAK, 1997, p. 229, grifo nosso).

Sair de casa, sair de Si sob a orientação *jámais desistir de alguém*. Isso que para Korczak era pacífico em relação às suas crianças e no espírito do Código do Tribunal de Arbitragem (KORCZAK, 1997) – de absolvição e improcedência –, não era tão pacífico quando se tratava da violência sem freios no mundo. É ali que a alma inteira entra em provação de sua “[...] força da resistência e da elevação” (LÉVINAS, 1976a, p. 399). Com efeito, “*Não é o destino de um ou de cem infelizes perdidos no meio de um duro ano de guerra que está em jogo, mas sim o de milhões de homens durante séculos de história. Isso nos obriga a encarar a verdade de frente*” (KORCZAK, 1986, p. 102, grifo nosso). Ou ainda: “*Não sei o que pode sofrer, nem como pode se sentir o soldado de um exército vitorioso*” (KORCZAK, 1986, p. 131, grifo nosso). Diante do olhar dos soldados nazistas, diante da impotência em Si mesmo, uma certeza: há circunstâncias concretas em que “É difícil se posicionar” (KORCZAK, 1986, p. 84).

Com efeito, dentre as perguntas dirigidas a Lévinas por seus entrevistadores, uma foi certamente das mais difíceis de responder. Em *Filosofia, Justiça e Amor*, entrevista concedida a R. Fornet e A. Gómez, em outubro de 1982, a pergunta feita é: “*O carrasco tem Rosto*”? Na resposta, um tremor nas palavras: “*Quando falo de Justiça, introduzo a idéia de luta com o mal, separo-me da idéia da não-resistência ao mal [...] o carrasco é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto*” (LÉVINAS, 1991a, p. 115, grifo nosso). Mas, imediatamente, Lévinas lembra-se de Dostoievski e do “Eu culpado por todos”, a assimetria – sou responsável pelo carrasco, por haver carrasco. Daí, volta-se e coloca o problema do carrasco na problemática do cuidado do terceiro e da justiça: “[...] a

*partir da justiça e da defesa do outro homem, meu próximo, e não, em absoluto, a partir da ameaça que me atinge. Se não houvesse ordem de Justiça, não haveria limite para minha responsabilidade*” (LÉVINAS, 1991a, p. 115, grifo nosso).

Se o carrasco tem Rosto? No Pensamento que pensa mais do que ele pensa de Lévinas, afecções fundas de sua história ressurgem e fazem tremer a resposta. Com efeito, “*O violento [...] toma, ele possui*” (LÉVINAS, 1976a, p. 22-23, grifo nosso), *o carrasco é o imediato da morte* e todos os carrascos são especialistas num golpe, o *golpe fatal*; como dar crédito a “ser carrasco” como o que “foi o único jeito”? De fato, “*No meio de tantos outros horrores, o extermínio de seis milhões de seres sem defesa*” (LÉVINAS, 1976a, p. 143-144, grifo nosso) junto com a *solução final* de 1942. Na maneira como Hitler, Heidegger e todos os que teceram “Este assombro [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 261), “o excesso da emoção” (LÉVINAS, 1991b) negativa como uma “[...] espécie de desespero ininterrupto” (LÉVINAS, 2007, p. 73), este “[...] sofrimento dos inocentes” (LÉVINAS, 1976a, p. 202-203), “[...] a imoralidade que pode desfigurar até o rosto humano” (LÉVINAS, 1976a, p. 243, grifo nosso) daqueles que se põem como sujeitos da incomensurabilidade do aniquilamento genocida, a medida da depravação humana (LÉVINAS, 1995), o “[...], esfacelamento das qualidades” (LÉVINAS, 1998b, p. 27), ..., o carrasco estava lá! E então: “[...] um traumatismo inassumível” (LÉVINAS, 1998b, p. 116).

No Eu moral, a continuidade da moral e a dificuldade no limite. Com efeito, “Hitler, ele próprio, se encontrará em Nietzsche [...]” (LÉVINAS, 2007, p. 74); ali a violência feita e dirigida por um Eu “[...] nem mesmo é da raça de Caim; é filha de Hitler ou sua filha adotiva” (LÉVINAS, 1993b, p. 15-16). Desde ali, “Por certo, jamais me esquecerei de Heidegger em suas relações com Hitler. Mesmo que tenham durado pouco, elas ficaram para sempre[...]” (LÉVINAS, 2007, p. 64). E a dificuldade: “*Essa é a parte mais negra de meus pensamentos sobre Heidegger e da qual me é impossível esquecer [...]. Ele acreditou em Hitler durante algum tempo, em todo caso. Como isso é possível?*” (LÉVINAS, 2007, p. 69, grifo nosso). E então: “[...] eu nunca esqueci esses engajamentos e que Heidegger nunca seja desculpado a meus olhos por sua participação no nacional-socialismo” (LÉVINAS, 1982b, p. 32, grifo nosso). Desde ali, nenhum humor consegue amaciar o gume do sofrimento pela perda de todos os seus parentes, excetuando-se a esposa e a filha. E, ainda assim, *elevantar-se*, para não sucumbir na tentação e na aprovação imoral do “tu matarás o carrasco”.

Se é possível regenerar um carrasco? Conforme já foi anotado, no filme “A Missão”, que retrata parte de outro genocídio, aquele destinado aos índios guaranis, Rodrigo (Robert de Niro) era um carrasco. E depois? Depois ele deu a vida para defender os índios da mesma

tribo que ele escravizava e/ou matava. Conta o Velho Livro dos Livros (BÍBLIA SAGRADA, 1991)<sup>76</sup> que Saulo de Tarso *aprovava* a perseguição aos cristãos e no momento do apedrejamento a Estevão segurava o manto dos soldados. E depois? Ele se tornou uma voz sonora na orientação dos cristãos num mundo de *via crucis* prolongada. O temor de Lévinas quanto à regeneração do malvado é só quando este já vive sob uma alma de escravo (LÉVINAS, 1994c)<sup>77</sup>, em que esta já não pode ser chocada. Mas isso não pode ser decidido *a priori*. E mesmo assim, se, por um lado, é necessário tirar o carrasco de circulação e de seu “ofício tenebroso”, por outro, ninguém tem o direito moral de matar o carrasco: seria uma justiça de carrasco em nova hemorragia. O carrasco, ao deixar de sê-lo, simplesmente recupera as feições de um Rosto!

*Ser educado* com o *jamais desistir de alguém* é perdoar ao Outro as suas ofensas sempre que ele não quer recair nelas mesmas, quando, como em Rodrigo e Saulo de Tarso, há auto-colocação em questão e arrependimento: “Perdoa de graça a ofensa de teus irmãos e sua falta e o mal que te fizeram” (BÍBLIA SAGRADA, 1991)<sup>78</sup>, como fizeram os índios guaranis diante da humilhação e risco assumido por Rodrigo de ser morto por eles; sempre é preciso tentar uma chance, um outro jeito. *Ser educado* aqui é dar-se conta de que não basta “[...] *ador das almas delicadas e escrupulosas*” (LÉVINAS, 1994a, p. 177, grifo nosso); é preciso uma justiça punitiva para ressarcir os danos feitos aos Outros; é entender que uma justiça punitiva só alcança seu valor numa justiça de resgate do Outro, numa justiça que, pronunciada uma sentença, reencontra o Rosto do Outro, mesmo que seja daquele que foi enclausurado como carrasco, pois quem tem o direito sustentável de esmagar um minúsculo grão de humanidade sob as cinzas das almas assassinas?

No Eu moral, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa orienta “o cessar da violência” (LÉVINAS, 1990b), mesmo quando as circunstâncias concretas trazem a “[...] vertigem e todo este tremor” (LÉVINAS, 1971, p. 327) num sofrimento para o qual já não existem remédios. *Ser educado* é reconhecer com vertigem e tremor que o sofrimento das vítimas não se resgata e como tal ele ficará sempre como o *nosso* débito à História; mas *ser educado* é empenhar-se em resgatar *aquela* que caiu para evitar ainda mais derrame de sangue e o aumento do nosso próprio débito a aqueles que já não podem sair dos túmulos, das valas e dos incineradores para acolher o nosso pedido de perdão. Jamais desistir de alguém é jamais achar que “neste caso” o Eu pode lavar-se as mãos sem carência (LÉVINAS, 1982c) ou que

<sup>76</sup> Presente no Livro Atos, 8, 1ss.

<sup>77</sup> Confira páginas 36 a 38, da referida obra.

<sup>78</sup> Presente no Livro Gênesis, 50:17.

seja possível “[...] *desviar seu olhar do sangue inocente que elas (as águas) diluem*” (LÉVINAS, 1976a, p. 301, grifo nosso). O Outro que errou, “Que ele me olhe ou não, ‘ele me diz respeito’; devo responder por ele” (LÉVINAS, 1991a, p. 239). E depois ou no meio de tudo, “*A dignidade [...] Ela é o poder dado à alma de se libertar disto que tem sido, de tudo isto que a amarrou, de tudo isto que a engajou – para encontrar sua virgindade primeira*” (LÉVINAS, 1997, p. 11, grifo nosso).

O sétimo Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral enquanto vive o percurso no *humano* e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, a emoção é o que perturba* (LÉVINAS, 1998a). O olhar reflexivo, em proximidade ao percurso no *humano* e à arquitetura viva da moralidade de um Eu moral, anota que, no Eu moral, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa *nota* que, no percurso mesmo do movimento e vida da *própria* moralização do Eu, a emoção sempre esteve e está presente. Com efeito, tateando o próprio percurso do Eu, o Pensamento afectado recolhe que um dia tudo começou com a perturbação da emoção, com a alteração (LÉVINAS, 1999, p. 216) na emoção desta “[...] feliz espontaneidade do eu, esta alegre força que vai” (LÉVINAS, 1976a, p. 408-409), desta alegre força do *conatus* que vai em tudo *para Si*. Um dia foram alterados os rumos das próprias emoções, um dia houve uma afecção tal diante da irrupção de um Rosto (LÉVINAS, 1995), um dia começou um movimento de deposição (LÉVINAS, 1998c) na alma inteira que a obrigou a inclinar-se (KORCZACK, 1989) e romper com a indiferença (LÉVINAS, 1991) e um movimento de elevação da alma inteira. Desde a escuta de um comando de “fazer o Outro viver” até a disposição de morrer pelo Outro, deu-se uma crispação do *para-Si* e a inversão no ritmo, na intensidade e nos conteúdos da emoção na direção do *para-o-Outro*. Um dia houve “*A conversão do para-si em para-o-outro da responsabilidade*” (LÉVINAS, 1995, p. 54, grifo nosso).

De fato, retoma o Pensamento que pensa mais do que ele pensa do Eu moral, um dia, estando o Eu diante de um Outro, passou e atravessou no Eu “[...] uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, um apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro” (LÉVINAS, 1991a, p. 103); e, no Eu, bem ali, “um tremor afectivo” (LÉVINAS, 1995) que foi abrindo “[...] o fundo protegido por sua crosta de sólido” (LÉVINAS, 1999, p. 103). Ali um “*Perturbador acontecimento semântico*” (LÉVINAS, 1999, p. 229, grifo nosso) que se tornou um “[...] murmúrio incessante que nada pode deter” (LÉVINAS, 1999, p. 243), porque “[...] *tocou de modo traumático aquele [...] que foi sensível à provocação*” (LÉVINAS, 1999, p. 220, grifo nosso); a paz e a quietude do Eu foram perturbadas e, desde então, elas se tornaram problema (LÉVINAS, 1999). Foi o “[...] batimento do Outro no Mesmo”

(LÉVINAS, 1993a, p. 157) que precisamente agitou o repouso: o Eu viu-se “[...] na situação em que ninguém fará no meu lugar algo a outrem” (LÉVINAS, 1993a, p. 159). Desde ali, o despertar para a “[...] intriga da proximidade do outro homem” (LÉVINAS, 1993a, p. 166), a queda numa perseguição que “[...] acossa antes de qualquer intenção” (LÉVINAS, 1999, p. 247), conferindo heteronomamente ao Eu o estatuto: “[...] sou refém” (LÉVINAS, 1999, p. 247). Desde ali, “Exposição à abertura do rosto” (LÉVINAS, 1999, p. 261): a identidade do Eu “[...] estala e cai para o alto, no humano” (LÉVINAS, 1999, p. 265) e faz “[...] tremer e inclusive estremecer em todo instante” (LÉVINAS, 1999, p. 266). No Eu, “[...] despojado pelo traumatismo da perseguição” (LÉVINAS, 1999, p. 222), foi inaugurado “*o caminho espiritual*” do Eu como *movimento e vida moral*.

Simplesmente algo mudou na maneira pela qual o Eu está lá (LÉVINAS, 1998b). Entrou “Esta maneira de me reivindicar, de se agitar em mim [...]” (LÉVINAS, 1993a, p. 216); o *frisson*, “[...] o estouro ou a colocação da interioridade ao inverso” (LÉVINAS, 1998b, p. 121), a crise mesma do ser do ente no *humano*, o incômodo e sem-lugar de uma má consciência (LÉVINAS, 1995), a ruptura na abertura do Eu e um movimento de *extra-versão* estão instalados e em latejo. Ali, este sentimento de que nada se fez (LÉVINAS, 1995) perturbado como impossível continuar indiferente à precariedade dos Outros, impossível sem débito e “[...] urgência de responder por sua presença à mortalidade dos vivos” (LÉVINAS, 1995, p. 168-169). O Pensamento que pensa mais do que ele pensa do Eu moral recolhe retrospectivamente em *seu* percurso todo a diacronia da inquietude como a perturbação diutúrnica da alma inteira (LÉVINAS, 1998b) que distende no tempo “[...] a insônia ou a vigília – de outro modo que ser” (LÉVINAS, 1998b, p. 50)<sup>79</sup>. Desde então, “[...] responsabilidade como ‘irritabilidade celular’, impossibilidade de calar-se, escândalo da sinceridade” (LÉVINAS, 1999, p. 219) naquele que tem-o-Outro-em-sua-pele (LÉVINAS, 1999), como “[...] um desembriagamento de meu próprio existir” (LÉVINAS, 1998b, p. 247-248), um permanente acusar-se do que sofrem os Outros, uma responsabilidade até mesmo pela responsabilidade dos Outros, indo até a disposição de substituir o Outro em sua morte.

Sair de casa, sair de Si com a orientação *a emoção é o que perturba é sair aberto a toda nova afecção e, desde ali, a toda nova perturbação na emoção no encontro de cada Rosto. É sair aberto com a perturbação da emoção queimando no batimento das Máximas e na lucidez dos Princípios. É voltar em Si (LÉVINAS, 1977) com mais perturbação na emoção pelo acréscimo cotidiano de responsabilidade (glória). Eis, pois, que o olhar reflexivo vê que,*

---

<sup>79</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 77.



para o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral, a presença da perturbação da emoção desde a partida do percurso moral e no seu movimento mesmo é uma orientação ao mesmo tempo para a saída de Si do Eu no dom de Si e para *o cuidado da responsabilidade dos Outros*. A perturbação da emoção é a porta de entrada *permanente* do Outro em minha casa (vida) – como *um estado agitado e permanente de alma inteira* (LÉVINAS, 1991b, p. 25) e não como um fugidio e provisório estado psicológico – e a porta de entrada de todo percurso *educativo* de *qualquer* Eu na moralidade. Foi por ali que o Outro veio, entrou e pode ficar. Ocupar-se com a *educação* moral do Outro implica começar com a orientação: *é a emoção o que perturba*; o olhar reflexivo anota que este Princípio é o primeiro numa *propedêutica de educação moral*.

Com efeito, se, segundo o batimento das Máximas e da lucidez dos Princípios até aqui anotados, todo Eu moral é responsável por todos os Outros e esta responsabilidade se prolonga como justiça; se a justiça implica trabalhar a reciprocidade na cidadania; se a abertura a uma justiça sempre mais justa implica a inscrição da justiça em Leis e Instituições; se a permanência da justiça nessas Leis e Instituições implica a responsabilidade *daqueles* que as executam ou as dirigem; então, o trabalho educativo *da* responsabilidade dos Outros é parte intrínseca da responsabilidade do Eu moral: o Eu moral vê a precisão de *provocar* – visto que é impossível impor – o devir da moralidade nos Outros. O olhar reflexivo vê que a qualidade da vida social depende da qualidade moral dos existentes que a tecem; a qualidade dos existentes depende da qualidade da *educação* que eles receberam ou recebem; a qualidade da justiça implica a perturbação na emoção que a injustiça tece na precariedade dos Rostos expostos à penúria e à morte. Então, a perturbação na emoção *pode* constituir-se na porta de entrada da *educação* de existentes morais, desde onde é possível cavar *a profundidade mesma da interioridade* (LÉVINAS, 1994a) do homem como existente e do cidadão.

O olhar reflexivo vê o Pensamento que pensa mais do que ele pensa de Korczak reafirmar: *“Nosso desejo é formar bons cidadãos, não queremos formar heróis”* (KORCZAK, 1997, p. 325, grifo nosso). E esses bons cidadãos, já ficou anotado, são *pessoas honestas*. Ao receber as crianças órfãs, elas já vinham com suas feridas supurando, com a emoção perturbada pela solidão e pelo abandono. Provocar alteração na emoção e formar pessoas honestas implicou, como *“[...] condições de sua possibilidade”* (LÉVINAS, 1976a, p. 343, grifo nosso), toda a força da acolhida, da doçura (KORCZAK, 1989), da ternura, do enternecimento, da compaixão e um *dizer* cheio de emoção perturbada feito ação: *“Eu cuido de vocês”*. E em cada criança, um mundo; para cada criança, a urgência de descobrir *onde* ela era *“sensível à pro-vocação”* (LÉVINAS, 1993a, p. 221, grifo nosso); para cada criança, a

proemência de criar “*Uma situação nova*” (LÉVINAS, 1994a, p. 168-169, grifo nosso). Ali não adiantaria perturbar a emoção com mais um traumatismo; ali a perturbação só poderia ser pelo assombro de uma *apalpadela* de bem-querer incondicional. E abrindo e dilatando metaforicamente a porta da alteração da emoção a toda a humanidade, o “Velho Doutor” confirma: “*O que faz a humanidade inteira? Corremos atrás de lebres e procuramos bonecas*” (KORCZAK, 1989, p. 69, grifo nosso). Ou ainda, literalmente: “Há horas em que o adulto também sente saudades da mãe [...]. O adulto também pode se sentir órfão” (KORCZAK, 1989, p. 58).

Ser *educado* aqui é viver sob a emoção que se perturba diante dos Rostos sofrentes e consentir que ela queime, como um *estado permanente*, como uma *maneira* de viver, *na direção do interior* (LÉVINAS, 1976a) e atravesse a alma inteira. Ser *educado* é conjugar em Si “[...] *o que significa o verbo doar*” (KORCZAK, 1989, p. 106, grifo nosso); é apreender no movimento e vida da perturbação da emoção que o sofrimento “[...] *não é ainda a iniciativa moral, mas é através do sofrimento que se pode suscitar uma liberdade*” (LÉVINAS, 1976a, p. 105, grifo nosso). Ser *educado* é jamais permitir que entre na emoção e fique na alma a fria indiferença que decepa o encontro antes da proximidade; é jamais consentir que na emoção entre e perdue qualquer desencanto definitivo com o Outro. Ser *educado* é empenhar-se como o “Velho Doutor”, que retoma e partilha o que leva a sua emoção alterada em amor pelas crianças: “*Procuro nele o sentimento que lhe permita ultrapassar o medo, o constrangimento, a aversão*” (KORCZAK, 1997, p. 79, grifo nosso).

*A emoção é o que perturba*, a emoção alterada move. O Velho educador de pessoas honestas dá uma de suas orientações lúcidas para *educar-se* – levar adiante o próprio percurso moral – e para *educar* aqueles que entrarem pela porta da emoção em exasperação:

O bom educador confia nas crianças e, se suas reações, às vezes, o surpreendem, ele se detém para poder refletir, disposto a pedir explicações. Mesmo que não saibam ser um ouvinte atento, as crianças saberão lhe explicar qual o método a ser empregado para que tenham seus sentimentos respeitados (KORCZAK, 1997, p. 204).

Desde a emoção, o olhar reflexivo vê um Eu moral inclinar-se e elevar-se ao levar os Outros para dentro da alma inteira.

O oitavo Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, entrar e manter-se na procura* (LÉVINAS, 1982c)<sup>80</sup>. A proximidade ao percurso no *humano* e à arquitetura viva da moralidade do Eu moral revela que o aprendizado

---

<sup>80</sup> Cf. KORCZAK, 1997, p. 72.

do *humano*, o ser *humanamente ensinado*, só é possível na abertura e na duração da *procura*; a *procura* é o tateamento interminável do percurso; o *andar da procura* é o próprio percurso. Com efeito, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral, ao tatear retrospectivamente o próprio percurso da alma inteira na moralidade, nota e anota como orientação para a saída da alma inteira de Si para cuidar dos Outros que o que faz entrar e deslançar o movimento e a vida continuados na moralidade é a continuidade da *procura*. De fato, nada está pronto no Eu e para o Eu; na *procura*, o tateamento nas circunstâncias concretas do encontro com os Outros; nas múltiplas experienciarções encarnadas, nas múltiplas tentativas com acertos e erros, o Eu moral vai abrindo sua alma ao que deve vir habitá-la como *Bem*.

Entrar na *procura*. Entrar na procura implica sempre a afecção; a afecção depende da perturbação da emoção. A perturbação da emoção é mais velha do que a procura: sem a alteração da alma diante de um Rosto ou por conta de um Rosto, dificilmente haverá exasperação na alma capaz de movê-la à *procura*. Mas, se é a perturbação da emoção que pode *suscitar* uma procura, é na procura onde estão todas as *iniciativas* (LÉVINAS, 1976a) que vão constituindo um devir moral num Eu moral. E mais: a emoção alterada suscita e *mantém* a continuidade da *procura*; mas, por sua vez, é o *factum continuum* de estar na *procura* que mantém a emoção alterada. Uma vez a caminho, situações concretas novas são criadas ou postas para serem assumidas por um Eu diante e *para-os-Outros*; eis, então, que a alteração da alma não para e a retração só é possível com a perturbação da emoção *sob carência* alterando a alma<sup>81</sup>.

É como perturbação da emoção que um Eu ouve o Imperativo como comando a “fazer viver”; é na *procura* que nascem as Máximas e os Princípios morais, que vão se constituir nas convicções morais próprias de uma alma e a sua unidade mesma. Mas essa unidade não para de ser feita enquanto movimento e vida, porque o cuidado ao Outro *como* o Imperativo encarnado jamais se preenche enquanto um Eu em percurso moral estiver vivo. A procura atravessa uma vida toda e movimenta toda a vida de um Eu. Ela vem desde o começo até agora. Para cada circunstância concreta, para cada nova situação existencial, a permanente necessidade de questionar-se, de desconfiar de Si mesmo (LÉVINAS, 1994b) quanto à maneira de um cuidado feito, necessidade de um ceticismo que reduz a cinzas (LÉVINAS, 1999) o que apenas *parecia um grande Bem* e põe a necessidade de *procurar melhor*, necessidade de uma inextinguível insônia que mais uma vez põe a descoberto, diante dos

---

<sup>81</sup> O olhar reflexivo retomará mais adiante o movimento de elevação moral e vai anotar *como tudo foi parar lá*, em Korczak, Gandhi e Lévinas.

Outros e contra os Outros, preconceitos ainda arraigados na alma. A *procura* é uma marcha sempre em frente no *humano*, ela é a espiral sem fim do movimento e vida de um Eu moral. É por isso que a *procura* é a insônia da alma (LÉVINAS, 1998b), a insônia vivida como meta-categoria num Eu que nunca está quite (LÉVINAS, 1999) no cuidado aos Outros. Korczak confirma: “[...] creio que é preciso procurar para colocar-se perguntas sempre novas” (KORCZAK, 1986, p. 109).

Sair de casa, sair de Si com a orientação *entrar e manter-se na procura moral*, continuar procurando *sempre*, é, para um Eu moral, dar e renovar em Si mesmo, a cada instante, um “consentimento ético” (LÉVINAS, 1988), é distender o tempo próprio numa interminável inclinação da alma “[...] no ‘temor e tremor’ para o outro, para os mundos e pelos outros homens” (LÉVINAS, 1988, p. 147), como a historicidade mesma de um ofertório de Si mesmo. Sair de casa, sair de Si com a orientação *entrar e manter-se na procura moral* é retirar de vez as fechaduras da porta da casa e deixar nascer e entrar sempre de novo a responsabilidade na alma e crescer (eivar-se) por sair com ela mesma (LÉVINAS, 1995); é dar “adeus à solidão” (LÉVINAS, 1995) enquanto o Eu vai carregando os Outros debaixo da própria pele; é ir fazendo da inquietude incessante pela vida dos Outros a própria maneira de viver (LÉVINAS, 1998b)<sup>82</sup>. *A procura é o fluxo da alma*.

O olhar reflexivo nota que, pelo fato de o Eu moral ser responsável também pela responsabilidade dos Outros, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral anota a importância desta orientação moral como o segundo Princípio da *propedêutica da educação moral*. Com efeito, ocupar-se da educação *humana* dos Outros é, desde aqui, aproximar-se dos Outros em suas *procuras*, localizar cada Outro em sua *procura* ou provocar *procuras*. *Educar* é, desde o início, um trabalho de *localização* de cada Um no movimento de sua vida. Isso implica uma inclinação *na vida cotidiana* (KORCZAK, 1997) de cada Outro: “*Preste atenção nas queixas das crianças, observe-as de perto*” (KORCZAK, 1997, p. 216, grifo nosso). Isso implica mais uma inclinação para dentro de cada interioridade: “*São realmente as suas intenções que traçam para nós o seu perfil moral, que nos dão uma idéia de qual será o seu futuro desenvolvimento*” (KORCZAK, 1997, p. 233, grifo nosso). Sem considerar *onde cada Um está*, qualquer provocação e movimento *educativo* batem no oco do vazio da resposta existencial. Para poder provocar percursos morais, para ajudar o Outro “[...] *a conhecer a si próprio, a superar suas próprias dificuldades, a encontrar o seu próprio*

---

<sup>82</sup> Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 144.

*caminho*” (KORCZAK, 1997, p. 164, grifo nosso), é imprescindível tatear a *localização* do Outro.

Certamente que, em qualquer circunstância concreta da vida, não é possível conhecer e relatar um acontecimento sem estar por perto. Quando se trata de provocação *educativa* moral, há uma agravante: não é possível discernir os movimentos morais, as *procuras* de cada alma, *do de fora*: “[...] *a impossibilidade radical de se ver do de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros*” (LÉVINAS, 1971, p. 46, grifo nosso). A própria *procura* moral é *conditio sine qua non* do tateamento das *procuras* dos Outros; é o percurso da *própria* procura que abre a proximidade como condição para *ver um percurso moral*. É a moralidade *a caminho* de um Eu moral que faz da própria *procura* um *ensinamento* (LÉVINAS, 1982c) e o abrir-se de uma autoridade, a autoridade daquele que está no *caminho de cuidar os Outros*. Assim é que se torna possível “[...] *seguir o nascimento latente do saber dentro da proximidade*” (LÉVINAS, 1999, p. 235, grifo nosso), provocar e acompanhar *procuras*.

Ser *educado* aqui é procurar hoje, procurar juntos, procurar juntos hoje, “[...] *procurar a beleza no dia de hoje*” (KORCZAK, 1997, p. 72, grifo nosso), evitar juntos hoje “[...] *o espírito estreito de quem apenas sabe obedecer regras*” (KORCZAK, 1997, p. 67, grifo nosso), despertar, pelo fato mesmo de procurar juntos, o “chamado da humanidade” (LÉVINAS, 2007). Procurando juntos, há grandes chances de que você “*Seja você mesmo. Procure*” (KORCZAK, 1997, p. 177, grifo nosso). A possibilidade do erro, do engano, existe tanto para quem vai mais à frente na *procura* quanto naquele que mal foi perturbado em sua emoção. Mas,

A criança que não se engana na sua infância, sempre vigiada e protegida, não aprende a lutar com a tentação e será um dia moralmente passiva; uma dessas pessoas cuja probidade só existe porque não tem ocasião de pô-la à prova e não por causa dos seus próprios freios morais (KORCZAK, 1997, p. 227).

Cavar o poço moral é tarefa única de cada Um (KORCZAK, 1986), porque a moralidade é intransferível; mas é possível cada Um procurar cavar o poço *perto Um do Outro*, num lugar onde haja água para cada poço de água moral. É possível a um Eu moral, em procura moral já elevada, dizer sua procura: “*Esta gota de alma conhece o sofrimento, sabe amar e chorar e está cheia de nostalgia*” (KORCZAK, 1986, p. 15, grifo nosso).

O nono Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro*, “*em nossas viagens, levamo-nos conosco*” (LÉVINAS, 1998a). O olhar reflexivo vê que no Princípio anterior o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral anotava

a procura *para toda a vida*; agora ele anota a *viagem* onde se realiza a procura de *tudo o Eu* enquanto *Eu todo*; *é com todo o Eu*. Nesta viagem, o Eu leva a Si mesmo com tudo, leva a Si mesmo em tudo; o Bem que faço *é meu*, o mal que faço *é meu*, o esforço de levar-me moralmente adiante *é meu*: eis a viagem no *humano* “*de toda a tua alma*” (LÉVINAS, 1988)<sup>83</sup>. O Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral anota a necessidade para a alma a caminho no *humano* de uma orientação da saída de Si que considere a *unificação do Eu*, que evite o esfacelamento do Eu nas múltiplas situações concretas, a dubiedade do cuidado e a duplicação do Eu. A orientação do Pensamento é: “já que vamos cuidar, cuidemos *sempre de alma inteira*”. Ou assim, empiricamente: não ser *um* no trabalho, *outro* em casa, *outro* na religião, *outro* com os amigos... Ser *somente um*, em qualquer lugar, em qualquer tempo, *aquele que cuida dos Outros*.

“*Em nossas viagens, levamo-nos conosco*”. Uma viagem com uma *partida*, uma viagem sem garantia de *ponto de chegada*, uma viagem *sem retorno* ao ponto de partida, uma viagem enquanto *percurso* feito durante a vida toda, *com a vida toda do Eu*. Uma viagem como “[...] *exposição sem reserva*” (LÉVINAS, 1998b, p. 121, grifo nosso) e sem resíduo em que o Eu não guarda nada *para Si*, viagem como a realização da “*humanidade do homem*” (LÉVINAS, 1995), viagem do Eu todo em busca de fazer acontecer esta *humanidade* nele mesmo. Viagem em que se trata de percorrer todos os dias com todo o Eu a distância da proximidade (LÉVINAS, 1995) ao Outro. Viagem como um “*Endereçar-se a alguém*” (LÉVINAS, 1995, p. 108): *é o Eu que se endereça*, *é o Eu que vai junto*; o Eu *é a própria carta aberta* ao Outro, como um *enviar-se* com “[...] *a ‘casa aberta’*” (LÉVINAS, 1998b, p. 33, grifo nosso) junto; o remetente *se envia* ao destinatário. “*Em nossas viagens, levamo-nos conosco*”, com um único motivo: “[...] o escândalo de uma existência morrendo sempre muito cedo” (LÉVINAS, 1995, p. 169) e “[...] não importa quem ele seja” (LÉVINAS, 1995, p. 170), pois “[...] da sua vida nós respondemos” (LÉVINAS, 1995, p. 171).

Com efeito, o dom de Si movimenta a vida na saída de Si consigo mesmo do Eu; a cada dia um aumento (glória) do dom de Si feito vida; daí, nunca volta ao ponto de partida; o Eu nunca é mais o mesmo. É ao redor do dom de Si, no esforço de doar-se, que se tece o nó da subjetividade; a cada dia mais um pedaço da viagem na tentativa de ir sempre em frente, apesar e para além das quedas. A estrada vai sendo feita com o dom de Si. O *saber* do percurso no *humano* vai sendo tecido na própria viagem e esse saber, que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa anota, é de extrema valia para acompanhar-se no adiantar-se da

---

<sup>83</sup> Cf. LÉVINAS, 1996, p. 12.

viagem; ele vai riscando as linhas mestras do mapa no *humano*, de cuidado, que vai sendo vivido desde de dentro; ele vai construindo a bússola e aferindo a agulha no tateamento do *humano* sob as intempéries mesmas das vidas *em sua viagem*. A alma inteira aprende pelo fato de ir viajando toda inteira.

Sair de si, sair de Si com a casa junto sob a orientação de levar todo o *Si mesmo* na viagem ao Outro é atender a uma convocatória numa “Estranha irreversibilidade” (LÉVINAS, 1988), sem recompensas, sem promessas (LÉVINAS, 1998b), pois o destinatário não é obrigado a responder. Ir com a alma inteira na direção dos Outros é consentir e assumir que os Outros é que são “[...] o centro do mundo” (LÉVINAS, 1998b, p. 52), que os Outros é que são o centro do *meu* mundo, que o meu mundo de significância são os Outros em suas *vidas*; é viajar com “[...] o Outro dentro do Mesmo” (LÉVINAS, 1998b, p. 98) e, desde ali, “[...] (em) prestar o espírito ao homem” (LÉVINAS, 1998b, p. 32) pelo cuidado de suas vidas, a fundo perdido para Si e, então, *ser fecundo*: o Eu todo salvando vidas, eis a viagem fecunda do Eu moral.

Nesta viagem, o Eu já não pode voltar (KORCZAK, 1997), porque não pode consentir em voltar; a todo instante um “[...] reenvio ao próximo” (LÉVINAS, 1988, p. 202) remorde nas paradas, nos dias de sonolência moral (LÉVINAS, 1998b), de desânimos, das provações (LÉVINAS, 1995) da possível volta dos apegos e da constatação de que há ainda algo que ficou de fora e que *ainda não* veio junto. De fato, metaforicamente, “*Os adultos também quebram as pernas*” (KORCZAK, 1989, p. 53, grifo nosso). Ou, “os justos também erram”. E, *com* tudo, continuar a viagem, na “[...] obrigação de nos tornarmos melhores” (KORCZAK, 1984b, p. 53), continuar com “[...] esse caráter inquietante” (LÉVINAS, 1998a, p. 45) e permanente da viagem como o tempo diacrônico – *longueur do tempo* (LÉVINAS, 1991b) – em que o Eu tem a chance de confirmar: “Eu, Eu não vou voltar!”; *com* tudo, continuar a viagem por conta “[...] desta repugnância” (LÉVINAS, 1999, p. 266) que o sofrimento dos Outros causa no Eu, como “Esta *profondeur* do sofrer” (LÉVINAS, 1993a, p. 250) que atravessa o Eu de ponta a ponta virando-se em viagem de “Responsabilidade para com a criatura” (LÉVINAS, 1999, p. 198) e continuidade do “desenraizamento de si” (LÉVINAS, 1999). Eis o dom de Si, “[...] o sentido dos sentidos” (LÉVINAS, 1993b, p. 46), em movimento no espaço e tempo de um Eu totalmente em viagem. Aos vinte e oito anos Korczak estava na viagem: “*Quero adquirir um saber e capacidades. Acabar com a preguiça, com os erros. Por que não seria um bom médico? Estou em vias de construir meu próprio ideal*” (KORCZAK, 1986, p. 79, grifo nosso). E a alma inteira indo “[...] semana por semana, ano por ano” (KORCZAK, 1986, p. 88).

O olhar reflexivo nota que, pelo fato de o Eu moral ser responsável inclusive pela responsabilidade dos Outros, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral anota a importância desta orientação moral como o terceiro Princípio da *propedêutica da educação moral*. De fato, mover-se na direção da educação *humana* dos Outros implica tatear e auscultar o *movimento* de viagem, *qual* é a viagem em que se move a procura e *para onde* os Outros estão viajando. O “Velho Doutor”, na sua viagem *humana* mesma e na sua ocupação com a viagem *humana* daqueles que se moviam sob sua responsabilidade, põe uma placa orientadora no caminho: “Eu os conheço na intimidade da vida cotidiana” (KORCZAK, 1997, p. 171).

Com efeito, é nas circunstâncias concretas onde o movimento da alma indica a direção em que ela já vai indo, aquilo que acontece dentro da alma inteira de um Outro por cuja responsabilidade um Eu é responsável; nas circunstâncias concretas é onde é possível auscultar e alcançar o nível dos sentimentos (KORCZAK, 1997, 1989) e, dentre eles, qual bate mais forte; é nas circunstâncias concretas que é possível “[...] ver quem está sentado ao lado de quem” (KORCZAK, 1986, p. 122), observar a retidão e a sinceridade (KORCZAK, 1989), as astúcias e os desvios (LÉVINAS, 1976a); é nas circunstâncias concretas que é possível acompanhar o crescimento e a “mudança de proporções” (KORCZAK, 1997) na alma inteira e discernir na procura dos Outros uma viagem no “[...] caminho certo” (KORCZAK, 1997, p. 37). É nas circunstâncias concretas que é possível distinguir se e quando os Outros começam “[...] a contar para um eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 156), se vai ocorrendo uma viagem de “[...] gestação do outro no mesmo” (LÉVINAS, 1999, p. 172), se vão sendo abertas as portas da casa (LÉVINAS, 1998b) *para-o-Outro*, se há iniciativas de Um “[...] ir na direção do Outro lá onde ele é verdadeiramente outro” (LÉVINAS, 1995, p. 101) ou se cada Um dos Outros busca guardar o máximo *para Si*. Nas circunstâncias concretas, “*Tudo isso me dá o que pensar*” (KORCZAK, 1986, grifo nosso). É nas circunstâncias concretas que é possível responder à pergunta do Velho Educador: “*Como compreender, de fato, a vida, as lembranças de um outro que não si mesmo?*” (KORCZAK, 1986, p. 88, grifo nosso).

Ser *educado* desde aqui é dar-se conta de que é preciso tempo para despertar a alma *inteira* (KORCZAK, 1997), é entrar em ritmo de viagem experienciando que ele “[...] não se deduz segundo uma lógica infalível” (LÉVINAS, 1995, p. 101): às vezes é lento e quase não se move, às vezes se perde, às vezes dá cansaço de fazer a estrada de peito aberto, às vezes as situações concretas provocam uma verdadeira correria, às vezes a exasperação de uma situação nova distende a responsabilidade quilômetros à frente. Ser *educado* é dar-se conta de



que uma biografia *humana* vai sendo escrita com a vida, a única duração de tempo que cada Eu tem para viver e “[...] *um livro sobre si mesmo, sobre esta querida, pequena, mas importante pessoa*” (KORCZAK, 1986, p. 15, grifo nosso), um livro único de vida vai sendo inscrito no tempo. Ser *educado* desde aqui é andar próximo dos Outros na doçura e na exigência provocativa, é não reduzir a Si mesmo nem os Outros a uma certa falha ou erro ou ainda a uma sequência de erros; ser *educado* é ter olhos para ver o movimento todo de uma vida em movimento, sabendo que é preciso e possível progredir sempre na maturação moral (KORCZAK, 1997), quer a própria viagem seja curta, quer ela seja longa. Em proximidade, em responsabilidade inquieta como *longueur* do tempo *humano*, cada Eu aprende o que aprende na própria viagem e “*Nós aprendemos dos mais velhos, e as criancinhas, de nós*” (KORCZAK, 1989, p. 159, grifo nosso).

O décimo Princípio moral que o olhar reflexivo vê orientando a alma toda do Eu moral e anota pode ser formulado assim: *para toda e qualquer situação concreta, diante de qualquer Outro, a alegria de poder cuidar*. Desde o batimento das Máximas, desde a lucidez dos Princípios já anotados, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral se pergunta qual a *maneira* mais apropriada de chegar no Outro para cuidar dele. Lévinas abre a porta da resposta: “*Não é uma felicidade essa posição de responsável, mas é uma dignidade e uma eleição, e se deve ser grato por ter sido eleito*” (LÉVINAS, 2007, p. 109, grifo nosso). Com efeito, a alegria sincera em servir é a amostra cristalina de que a alma inteira do Eu moral está ali contente por servir; servir com alegria, com “[...] *esta alegria que sinto*” (KORCZAK, 1997, p. 254, grifo nosso). “Alegre” não é um simples adjetivo, mas um advérbio de *modo de ser*, é uma maneira de o Eu moral ser ao irromper (LÉVINAS, 1995) diante do Outro ou a “[...] *maneira pela qual ele está lá*” (LÉVINAS, 1998b, p. 144, grifo nosso) diante do Outro.

Se a diacronia do tempo moral no Eu moral é vivida como inquietude incessante pelo Outro, essa inquietude precisa da alegria para poder chegar até o Outro e dar-se. De pouco adianta ser “[...] *austero, com contabilidade psicológica no coração e código pedagógico na cabeça*” (KORCZAK, 1997, p. 178, grifo nosso); é a alegria da aproximação para cuidar, como “*um estado*” (LÉVINAS, 1991b) da alma *inteira*, que é a porta que abre o *deixar cuidar* nos Outros; é a alegria de poder cuidar que cria uma situação nova (LÉVINAS, 1991a) de *bem-vindo* e deixa atestar (LÉVINAS, 1982c) o cuidado naquele que o recebe. Um Rosto de uma alma inteira que sorri por estar ali para cuidar é a revelação – para aquele que recebe o cuidado – do “[...] *nó mesmo do subjetivo*” (LÉVINAS, 1982b, p. 91-92) do Eu moral. A alegria no Rosto vinda da alma daquele que cuida desata o nó da distância indiferente

(LÉVINAS, 1999) e distende as pontas do fio invisível para o primeiro laço da proximidade entre o Eu e o Outro.

O olhar reflexivo anota que nesta “*maneira de viver*” (LÉVINAS, 1982c) cuidando na alegria há uma “*Sabedoria que o rosto do outro homem ensina!*” (LÉVINAS, 1991a, p. 234, grifo nosso). Com efeito, se o Rosto do Outro, sofrente, sem-defesa, desarmado, em nudez mais nua, em precariedade, pode ensinar o Eu, pode despertar uma sabedoria, aquela da responsabilidade feita cuidado, o sorriso desarmado num Rosto do Eu que cuida também ensina, porque é a expressão mesma da sinceridade do cuidado que foi ou vai ser feito. Ser bom implica a alegria de servir, de poder cuidar. Um Rosto sempre zangado, taciturno, obnubilado de sisudez espanta o Outro, retrai sua alma e faz desconfiar da sinceridade da aproximação do Eu. Algemado ou não, preso ou não, a cada apresentação de Gandhi aos comandantes ou magistrados britânicos, um dos sorrisos mais famosos do mundo, o sorriso que fazia estremecer as potências do império britânico na Índia<sup>84</sup>; diante de um Rosto em sorriso, o tremor nas almas “poderosas”, o titubeio e até mesmo a vontade de não condená-lo, de libertá-lo, ou pelo menos de não fazê-lo mártir. No Rosto um sorriso que trazia a não-violência da alma, a incapacidade de ofender por altivez, mas a capacidade de traumatizar por conta da firmeza, altura, profundidade e amplitude de uma entrega, de uma exposição sem reserva. Um homem tão pequeno e fisicamente inexpressivo era uma alma inteira alegre por poder cuidar de muitos milhões de pessoas, de existentes que se lhe revelaram *seus* para cuidar. Um homem, paradoxalmente, bem fácil e bem difícil de matar (LÉVINAS, 1982b); num sorriso sincero e indefeso, vinha se dizer a fortaleza invencível de uma alma inteira e, por ela, o tremor de um império. Uma alma comandava “[...] toda a gravidade das rupturas” (LÉVINAS, 1982b, p. 115-116) que fizeram o império voltar para casa.

Sair de casa, sair de Si no batimento das Máximas sob a orientação da *alegria de poder cuidar* é, para o Eu moral que fez tremer um império, um princípio moral decisivo na arquitetura viva da moralidade e mais um princípio (o quarto) de uma *propedêutica da educação moral*. Com efeito, partilha Gandhi em sua *Autobiografia*:

Minha atitude em relação ao tratamento dos doentes evoluiu aos poucos para uma paixão, a ponto de chegar a fazer-me negligenciar meu trabalho. Às vezes eu envolvia não apenas minha esposa, mas toda a minha família nessa atividade. Essa espécie de serviço não tem significado, a menos que se tenha prazer em fazê-lo. Quando realizado para impressionar, ou por medo da opinião pública, atrofia o homem e esmaga o seu espírito. O cuidado proporcionado sem alegria não ajuda a quem o dá nem a quem o recebe. Mas

---

<sup>84</sup> Cf. o filme “Gandhi”: **GANDHI**. Direção: Richard Attenborough. Produção: Richard Attenborough. Reino Unido, Índia: Columbia Pictures, 1982. DVD. 188 min.

todos os prazeres e riquezas empalidecem e se perdem no nada, diante de um serviço prestado com alegria (1999, p. 161).

O Velho Doutor confirma a alegria de Gandhi em seu movimento e vida: “Por enquanto, deixem-me tirar a mesa e esvaziar os baldes nas privadas” (KORCZAK, 1986, p. 124); pôr e tirar a mesa: “[...] *este trabalho de garçom de bar é para mim ao mesmo tempo útil, agradável e interessante*” (KORCZAK, 1986, p. 122, grifo nosso). E amplia o princípio moral para uma *propedêutica da educação moral*:

O educador que sente náuseas vendo os pés imundos das crianças, que não suporta mau cheiro, que, se encontra um piolho no seu casaco, fica transtornado o dia inteiro, deverá mudar de profissão. Que vá ser comerciante ou servidor público, enfim, qualquer outro trabalho; mas saia da escola primária ou do internato, porque nada é tão humilhante que ser obrigado a ganhar o seu pão com um trabalho do qual tem horror (KORCZAK, 1997, p. 303).

O olhar reflexivo lê, na arquitetura viva da moralidade de um Eu moral por onde se realiza o percurso no *humano*, que há uma *diferença* funda entre *felicidade* e *contentamento*. Korczak diz: “*As pessoas são ingênuas e bravas. E muito infelizes, sem dúvida. Não sabem muito bem em que consiste a felicidade. Cada um a interpreta à sua maneira*” (KORCZAK, 1986, p. 25, grifo nosso). Com efeito, como já foi anotado, no Ocidente hegemônico, a *busca e a conquista da felicidade* é o ideal do homem; *ser-feliz* é o que se espera da vida e na vida. A felicidade teria a ver com o repouso da alma, com a quietude de uma alma satisfeita e autocontemplativa, uma alma podendo conversar o tempo todo com ela mesma no gozo, na possessão e na fruição do mundo, uma alma podendo viver *só para-Si*. Daí a raridade de homens felizes e a raridade dos estados duradouros de felicidade das almas; normalmente há, *in concreto*, uma abdicação da felicidade, enquanto estado ou modo de ser de uma alma, em prol de *momentos felizes*: levar um momento feliz até onde ele pode durar e depois..., depois esperar ou lutar pelo próximo momento que há de vir. Neste sentido, a felicidade ou os momentos felizes são sempre dependentes de como vai a exterioridade; há uma dependência das coisas e dos acontecimentos e, como tal, a felicidade é heterônoma, por mais que a autonomia de uma liberdade queira ser autodeterminante.

A partir do Princípio da *alegria de poder cuidar*, *contentamento* é bem outra coisa. Lévinas não fala do contentamento do homem moral, mas fala do *estado de gratidão*, como vimos acima, e fala do Desejo do Outro que se cumpre infinitamente como responsabilidade infinita e, como tal, nunca se satisfaz (LÉVINAS, 1971, 1998b). Certamente que não é agradável, nos moldes ocidentais, gastar a vida pelo Outro, resistir, ser preso tantas vezes como Gandhi, ou simplesmente limpar as latrinas, as privadas, como partilhava Korczak. Mas é no percurso mesmo da elevação de Si no cuidado ao Outro que se revelam o contentamento

e o descontentamento; a moralidade é *auto-crítica*. Mesmo que Eu nunca esteja quite, certamente é irrefragável a vibração positiva e alegre da alma por Um que foi salvo hoje, ou pela justiça que foi feita a Um impotente por Si mesmo; não como uma conquista, mas como uma glória, em sentido lévinasiano (LÉVINAS, 1998b), como excesso de significância. Embora haja demais por fazer, a alma criticamente aceita alegre que “mandou bem hoje”.

Ser *educado* desde aqui é experienciar no movimento da própria vida de cuidado aos Outros o contentamento como o *estado* permanente de alma de um Eu moral vivendo sob a inquietude pelos Outros. Ser *educado* é não fazer do contentamento uma busca; é experienciar que ele vem como uma consequência do movimento e vida de uma alma inteira que vive partindo de Si para cuidar dos Outros no dom de Si mesma. Ser *educado* é saber por experiência que o contentamento é fruto da moralidade de um Eu, é *o que acontece* com o Eu pelo fato de *ser-moral*; é ver o contentamento no Eu mesmo como intrínseco aos e atravessando os movimentos internos da alma que se exterioriza em cuidado; *o contentamento é a aura da vida moral*, aquela luminosidade invisível que vem do mais profundo da interioridade *humana* e se mostra e se torna visível como alegria no sorriso. E no Eu moral em cuja responsabilidade está a responsabilidade pela provocação da responsabilidade dos Outros, ser *educado* é assumir o Princípio moral da *alegria de poder cuidar* como o quarto Princípio da *propedêutica à educação moral*, o Princípio de *apresentação* ou de *chegada* do Eu moral de alma inteira aos Outros. Ser *educado* é aprender que este Princípio é posto no fim, porque ele traz a moralidade da alma inteira para fora; ele é a maneira moral da alma inteira se apresentar, mas é ele que abre a porta do cuidado no dom de Si.

Eis que para olhar reflexivo, completam-se os luzeiros, as orientações da saída de Si do Eu moral, as *consoantes do alfabeto da vida moral*. Com efeito, em proximidade da arquitetura viva da moralidade do Eu moral e do percurso no *humano*, o olhar reflexivo anotou a reclamação de Korczak de que “[...] quando nos ensinaram o alfabeto da vida, esqueceram de nos ensinar várias letras” (KORCZAK, 1997, p. 145). O olhar reflexivo anotou o alfabeto (o Imperativo), anotou as suas seis vogais (as Máximas) e terminou de anotar as suas dez consoantes (os Princípios). Essas vogais e consoantes movimentam a vida moral do Imperativo feito Eu Cuido na arquitetura viva da moralidade do Eu moral e realizam o percurso no *humano*, que vai da afecção diante de um Rosto sofrente até a disposição de substituição ao Outro em sua morte. É bem possível que, assim como quando da anotação das Máximas, haja outros Princípios na arquitetura viva da moralidade; mas, estes que foram anotados, *estes só podem estar ali*, como constitutivos das *condições de possibilidade da moralidade mesma*. Assim como nas Máximas, a *formulação* dos Princípios pode variar, mas

não o seu *conteúdo*. Se faltar *um* destes, a saída do Eu *para-o-Outro* fica moralmente comprometida.

O olhar reflexivo pergunta: com *este* alfabeto, em suas Máximas e Princípios, é possível para cada Eu moral inscrever a moralidade no tempo como a *sua* vida *humana* mesma? No acompanhamento do movimento descendente da *vida* da moralidade no Eu moral, o olhar reflexivo responde que “sim”. Continuando na proximidade, o olhar reflexivo continua a descida e pergunta: *como é que tudo isso foi parar na alma do Eu moral como o seu movimento e sua vida?* Na arquitetura viva da moralidade do Eu moral onde se realiza o percurso no *humano*, o olhar reflexivo vai abrir a estrutura das *Mediações*, a plataforma giratória e em deslocamento das *Mediações*. Ali o olhar reflexivo lê de chofre: é nelas e por elas que a moralidade *pode* vir a constituir o movimento e vida da alma de um Eu *enquanto* moral. E o olhar reflexivo relembra o que já anotou quando da *exposição* das estruturas formais da moralidade em movimento: ali onde termina o movimento descendente que anota as condições vivas de possibilidade da vida moral é também onde pode começar o movimento ascendente da moralidade. Um Eu moral não se *fez* sem a condição das *Mediações*; um Eu moral não se *faz* sem as *Mediações* que abrem e mantêm a viagem de um Eu no *humano*. Na mesma estrutura viva da moralidade, terminar de descer a *exposição* do movimento e vida naquele que *é* moral e começar a possível subida da provocação moral e da continuidade moral como movimento e vida.

## 11. DESDE O MOVIMENTO E VIDA NAS MEDIAÇÕES

### 11.1. No *Médium* de Vida

#### 11.1.1. O Movimento e Vida nas Circunstâncias e Situações Concretas

Um Imperativo feito vida como Eu Cuido, no batimento de todas as Máximas, conforme a orientação encarnada dos Princípios; num existente, na alma inteira, isso se movimentou como a vida mesma de um Eu; e Ele se fez *moral* ao realizar o *dom de Si*. Um Eu moral como Korczak, que chegou ao sacrifício literal de sua vida pelos Outros, pode efetivamente pronunciar o Imperativo que ele ouviu e realizou, pode pronunciar as Máximas que movimentaram sua alma inteira e os Princípios que iluminaram seu *caminho humano*; Korczak pode pronunciar *tudo junto* (LÉVINAS, 1999): “*Eu existo não para que me amem e admirem, mas para que eu mesmo aja e ame. Todos os que me cercam não têm o dever de me ajudar, porém meu dever é cuidar dos que me cercam, cuidar do ser humano*” (KORCZAK, 2007, p. 9, grifo nosso).

Como isso foi parar lá? Desde agora, esta é a *magna questio* da *via eminentiae* da moralidade de um Eu como a *sua educação*. Um dia, “[...] *sem ponto zero*” (LÉVINAS, 1971, p. 170, grifo nosso), tudo começou, tudo começou como pode começar com *qualquer* existente e foi indo *para lá* e ficando *lá* e aumentando e tomando conta da alma inteira. E então, no percurso, “*Sinto que estão se acumulando em mim forças desconhecidas que irradiam luz, e a luz me iluminará até o último sopro de minha vida*” (KORCZAK, apud NARANJO, 2001, p. 37, grifo nosso)<sup>85</sup>. E já no Gueto de Varsóvia, na proximidade do sacrifício, concretamente, da imolação pelos nazistas, a *auto-reflexividade* percorre

---

<sup>85</sup> NARANJO, Rubén. **Janusz Korczak**: Maestro de la humanidad. Buenos Aires: Novedades Educativas, 2001.

retrospectivamente todo o seu percurso no *humano*: “*Minha vida foi difícil, mas interessante, uma vida assim eu pedi a Deus em minha juventude. Rezei na profundidade da minha alma: ‘Deus, dá-me uma vida dura, difícil, bela e elevada’*” (KORCZAK, apud NARANJO, 2001, p. 34, grifo nosso).

E assim foi! Foi a possibilidade do sacrifício realizada “[...] *como sentido da aventura humana!*” (LÉVINAS, 1991a, p. 239, grifo nosso), foi a preocupação com o Outro “[...] *mais importante para o eu do que a preocupação consigo*” (LÉVINAS, 1991a, p. 239, grifo nosso). Em Korczak se confirma mais uma vez: “[...] na história, houve justos e santos” (LÉVINAS, 1991a, p. 125). Em Korczak, em tudo o que fez pelos Outros e *para-os-Outros*, em todas as *mediações* que viveu e em todas as infindas *mediações* que criou para realizar o *comando* de fazer *de tudo* para que os Outros vivessem, uma certeza metafísica foi atravessando a carne e o sangue (LÉVINAS, 1999) da vida, certeza pronunciada de novo na voz de Lévinas: “Oh, sobretudo não recusar nenhum possível! Não passar ao lado da vida! [...] É preciso viver apaixonadamente, perigosamente [...]” (1968, p. 72). E Gandhi ratifica e resume o movimento e vida de Korczak: “A verdadeira nobreza de um ser humano está na alegria de retribuir com o bem o mal que lhe causam” (GANDHI, 1999, p. 47). Daí, simplesmente: não perder nenhuma chance! Não perder nenhuma chance de Cuidar!

Diante de si, o olhar reflexivo tem um percurso no *humano*, tem “*um*” Eu moral onde o percurso no *humano* entrou na alma inteira e virou o movimento e a vida numa arquitetura viva, que virou a subjetividade mesma do Eu ao andar consigo mesmo o seu próprio percurso. O percurso no *humano* vivido pelo Eu todo no batimento das Máximas e na lucidez dos Princípios realizam o Imperativo que se pôs desde o começo como comando ao cuidado. Como este movimento e vida vieram habitar um Eu todo e comandá-lo *desde de dentro*? Como o Imperativo virou Eu Cuido no movimento e vida das Máximas, no movimento e vida dos Princípios? Como um Eu saiu da “síndrome do umbigo” para a “inquietude do cuidado”? O que dá a pensar, sentir a necessidade e querer um mundo sem violência e, positivamente, de paz? Como se fazem *Outros* homens e mulheres neles mesmos? Como se aproveita uma chance? Ou ainda e de novo: Como faz para a injustiça “dar nos nervos da alma” (PLATÃO, 1197)? O olhar reflexivo já anotou esta questão e retoma: *Como faz para nascer aquele sentimento de bem-querença pelo Outro, aquele que, só de aparecer um diante de mim, já, imediatamente, produz um fundo, alto, longo, duradouro e anárquico enternecimento?* Quando ali na alma ele não vive (este sentimento), não poder vir a *desistência do humano* na alma, a morte da *humanidade* no Eu porque a alma inteira mingua e seca?

Para o olhar reflexivo, mantendo-se na proximidade do percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade no Eu moral, abrir e ler as Mediações como *estrutura* da arquitetura viva da moralidade de um Eu moral é anotar o ponto de chegada da exposição descendente desta arquitetura; mas, para o olhar reflexivo, ler no Eu moral *em seu percurso* no *humano* o *lugar* das Mediações é também e já continuar vendo o que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa do Eu moral discerniu e anotou como Mediações do próprio percurso *no percurso próprio*. Desde ali, o olhar reflexivo aprende e anota o que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa anotou: foi no movimento e vida das Mediações que “tudo começou”. O Pensamento que pensa mais do que ele pensa no Eu moral – faz parte de sua nobreza metafísica – vive discernindo Mediações para manter e aumentar o cuidado; mas ele também retoma re-lembrando as Mediações que o levaram a movimentar a vida que vai na alma inteira; o Pensamento que pensa mais do que ele pensa é *auto-reflexividade* moral, mais uma vez “*O pensamento se escuta*” (LÉVINAS, 1971, p. 305, grifo nosso). E o olhar reflexivo, mantendo-se na proximidade deste movimento e vida, anota, desde ali, *o que mediou a subida, o que pode mediar a subida* – o movimento de transcendência –, da vida feita cuidado ao Outro no Eu moral como realização da teleologia do dom de Si mesmo.

Com efeito, as Mediações fazem parte das *condições existenciais de possibilidade* (LÉVINAS, 1976a) do devir de um Eu moral *enquanto* – duração – ele vai vivendo e movimentando o percurso no *humano* desde de dentro. São as Mediações que abrem o percurso no *humano* dentro do Eu; são elas que levam, que fazem chegar no Eu a provocação de um percurso *humano* de deposição e de elevação. É nas Mediações que se podem suscitar a vinda do Imperativo como comando, o nascimento das Máximas, em seu batimento *humano*, e dos Princípios, em suas orientações *humanamente* lúcidas. *Como tudo foi parar lá?* Foi por conta das Mediações, nas quais o Eu experienciou a partida e a continuidade da sua viagem na direção do cuidado ao Outro. Ali ele recebeu uma *educação*: “*Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior, é preciso ter recebido uma educação*”.

Eis, pois, que o que é o ponto de chegada da *exposição* das condições de possibilidade – estruturas – da moralidade mesma vivida num Eu é na verdade o ponto de partida do *devir real*, existencialmente percorrido como movimento e vida, numa arquitetura viva da moralidade num Eu moral. Separar ainda (KORCZAK, 1986), mas já ir juntando o que só pode ser vivido junto. A descida é exposição desde a moralidade *já aí* do Eu moral, é movimento do pensamento reflexivo em proximidade da moralidade em movimento e vida no Eu moral. A subida é o movimento e vida *com a existência mesma*: o olhar reflexivo anota e revela como o Eu moral foi chegando lá, na substituição, como foi que houve a transformação



do vivido num percurso *humano*. E aqui de novo a recomendação lévinasiana: “*Há que seguir o nascimento latente do saber dentro da proximidade. A proximidade pode continuar sendo a significação do próprio saber no qual ela se mostra*” (LÉVINAS, 1999, p. 235, grifo nosso). A procura pelas Mediações é aqui a procura pela “[...] *condição das situações empíricas*” (LÉVINAS, 1971, p. 188-189, grifo nosso) da moralidade do Eu moral.

O olhar reflexivo, em procura e em proximidade do movimento e vida do Eu moral enquanto realizou o seu percurso no *humano*, retoma, lê e anota que “[...] *o existir não existe. É o existente que existe*” (LÉVINAS, 1979, p. 25, grifo nosso). E *onde* ele existe? Sempre, cada Eu só existe nas *circunstâncias concretas*. E o que tem atravessado a vida dos existentes como uma *circunstância concreta permanente*? Lévinas responde de novo: “*Vós estais também dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu*” (LÉVINAS, 1998b, p. 134, grifo nosso)<sup>86</sup>. A guerra, o *Homo Homini Lupus*<sup>87</sup> deixado à força do *conatus* de cada Um, a violência *Ex itinere*<sup>88</sup>, no caminho, a depredação do mundo. Mas, se ainda há *humanidade* que adorna a terra, se ela vive empiricamente naqueles que introduzem no mundo misericórdia feita Cuidado ao Outro, então, a concretude das circunstâncias nunca é homogeneamente violenta. Se um Eu faz e fez o *Outro passar primeiro*, então é preciso procurar “[...] *as circunstâncias concretas de sua significância*” (LÉVINAS, 1995, p. 177, grifo nosso).

Desde a arquitetura viva da moralidade, abrindo a *estrutura* das Mediações, o olhar reflexivo lê que as *circunstâncias concretas* são o *Médium de Vida*, *aí* onde o Eu está no meio da vida, com o *que* há ali, com o *que* vem ali. As circunstâncias concretas são a carne e sangue onde se movimenta a vida, a concretude e o que vai de significância nela. Com efeito, as circunstâncias concretas são o *Médium* de vida de um Eu. São a tessitura da vida de um Eu na multiplicidade de suas relações. As circunstâncias concretas são o espaço e o tempo vividos no movimento mesmo de viver. São o oceano do peixe, aquilo que o envolve por fora e o atravessa por dentro. São a qualidade da vida do existente, são o sentido no qual o Eu se move e é movimentado. É ali onde estão preenchidas *suficientemente* ou não as *precisões essenciais e necessárias* de sua vida.

As circunstâncias concretas são o mundo real e o levantamento real dos possíveis que atravessam e envolvem o Eu. É o tipo da casa da significância que o Eu habita e é habitado pela significância. É o acontecer da vida no movimento de ser de um Eu, é a movimentação

<sup>86</sup> Foi anotado na Primeira Parte e que é *onde* o Eu moral viveu ou vive.

<sup>87</sup> O homem é o lobo do homem

<sup>88</sup> No caminho, itinerário.

da vida no Eu de carne e sangue na matéria. Circunstâncias concretas são o homem se relacionando aí com os Outros, com o mundo, consigo mesmo e, não raro, com o transcendente. É o acontecimento e a significância vividos nessas relações. É como vai a vida de um existente com os Outros no mundo, é o que o Eu faz com os Outros no mundo, o que faz com o mundo, é o que os Outros fazem com o Eu no mundo para ele ou contra ele, é como ele está no mundo. É a aranha na teia, é o fato de a aranha ter teia, é o fato de a aranha ter sempre de lançar sua teia, é o fato de a aranha viver desde a teia, do que vem na teia, é o fato de ter de se retirar muitas vezes da teia e voltar à teia para prosseguir a espécie, é o fato de esperar quando nada vem na teia, é o fato de arriscar-se a lançar fios de teia mais para longe para abrir o leque das possibilidades de alguém cair na teia, é o acontecimento de significância na aranha quando a teia está vazia e quando está cheia. É o acontecimento de perder a teia e o lugar da teia, é o acontecimento de sair à procura de um lugar para Si e para outra teia. É o feitio que a vida de um Eu toma pelas situações múltiplas que ele vive. É a configuração concreta onde um Eu se move enquanto vive.

O olhar reflexivo anota que faz parte, decisivamente, das circunstâncias concretas de cada existente ter de viver, precisar correr atrás da vida para a vida desde de dentro, precisar de um lugar ao sol, precisar inelutavelmente do mundo e dos Outros; faz parte das circunstâncias concretas o débito aos Outros um dia contraído, débito reconhecido ou não; faz parte o ter de esforçar-se, faz parte a movimentação do crescimento e de todos os aprendizados (ter de crescer, ter de aprender tudo). Faz parte das circunstâncias concretas de um Eu a tensão real da distensão do tempo entre inflexão da ação no presente, interferências e significações que vêm do passado e abertura ao futuro. Faz parte a espera, mesmo do que não vem e não virá; fazem parte muitas espécies de dor e de sofrimentos, desde as incondições nas quais o Eu é dado no mundo; faz parte uma tessitura de encontros programados ou não, inevitáveis e sob precisão.

Faz parte das circunstâncias concretas o poder de socorrer os Outros. Faz parte das circunstâncias concretas o poder de dizer Sim e de dizer Não, desde as condições cujo poder o Eu atualiza e desenvolve no seu lugar durante o seu tempo. Faz parte o poder de distanciar-se do mundo e dos Outros e agir sobre o mundo e sobre os Outros, receber e elaborar suas significâncias e interferências. Faz parte das circunstâncias concretas o poder de transcender a Si mesmo, as relações, o próprio vivido. Faz parte a abertura e o fechamento, faz parte a morte como fenômeno natural, faz parte o poder morrer para que os Outros possam viver. Faz parte das circunstâncias concretas um alto nível de ciência e de tecnologia, faz parte a possibilidade do seu uso para o preenchimento do que é essencial, necessário e suficiente *nos*

existentes concretos; tem feito parte das circunstâncias concretas históricas e atuais a instrumentalização do conhecimento para a maquinaria da morte. Tem feito parte das circunstâncias concretas o “educar-se” para a guerra ou para a paz. De qualquer modo, é sempre nas circunstâncias concretas de sua vida com os Outros no mundo, anota o olhar reflexivo, que cada Um vive e morre, cada Um faz morrer e faz viver. Por isso já dizia Lévinas: “[...] isto que eu procuro: as ‘circunstâncias concretas’, único lugar onde o sentido vem à idéia” (LÉVINAS, 1995, p. 176, grifo nosso).

Eis, pois, que, ao abrir a estrutura das Mediações, o olhar reflexivo encontra as circunstâncias concretas; e, ao abrir as circunstâncias concretas, o olhar reflexivo encontra os *leques das situações concretas*, leques propulsores e aglutinadores de múltiplas *situações concretas* que se entrecruzam na significância. As *situações concretas* são os *acontecimentos* nas circunstâncias concretas. São as ocasiões ou as *ocorrências* – em sentido coloquial e mesmo policial –, nas quais a qualidade do movimento da vida vivida aí em sua significância aumenta ou diminui no Eu, com a produção de desdobramentos existencialmente concretos. As situações concretas corroboram ou modificam o movimento da vida nas circunstâncias concretas. Se falta comida ao peixe, a situação de passar fome, de pôr em risco sua vida, é concreta; e produz um certo tipo de movimentação na totalidade das circunstâncias concretas de sua vida em termos da continuidade dela. Se a comida para o peixe está abundante, a situação é de relativo sossego e a movimentação das circunstâncias é outra. Se na abundância o peixe é perseguido por seu predador, a situação é uma; se ele está fraco quando o predador se aproxima, a situação concreta é outra e produz-se modificação nas circunstâncias. Se todo dia é possível comer à vontade sem predador por perto, a situação concreta de cada dia corrobora a tranquilidade em suas circunstâncias concretas de vida. Se a criança tem pai, sua situação concreta é uma; se não tem, é outra; se tem pai que não se importa com o filho, a situação concreta é ainda outra; se tem pai amoroso doente, a situação concreta é de um jeito; se tem pai doente e que nunca se importou com o filho ou se se importou foi para dobrá-lo de pancadas, a situação concreta, o acontecimento é outro. E desde ali as circunstâncias concretas da vida, a teia da significância, se movem no Eu. Se a mulher ficou viúva, a situação concreta tende a alastrar sua significância para toda a vida da mulher; se nela habita a vontade de se casar de novo ou de achar outro Alguém para conviver de perto, a situação concreta é diferente e demanda movimentação nas circunstâncias concretas com modificação da significância na concretude da vida a ser vivida.

Se um Eu é analfabeto ou cheio de títulos, se tem emprego rentável ou é desempregado, se tem filhos ou não os tem, se paga aluguel ou tem casa própria, se tem saúde

ou vive doente...; trama de múltiplas situações concretas que movimentam as circunstâncias concretas de uma vida. Situações concretas passageiras enquanto acontecimento, mas cuja significância pode ser passageira ou duradoura; situações concretas duradouras, mas cuja significância pode ser assumida como relativa ou presentemente inesquecível. Situações concretas positivas duradouras ou apenas como a permanência de um lampejo; situações concretas negativas celeremente passageiras ou como um aniquilamento prolongado. As situações concretas, é com elas, com o que vem nelas, que são tecidos os fios com os quais a aranha tece a teia de suas circunstâncias concretas vitais.

Uma situação concreta pode tomar conta das circunstâncias e determiná-la, ao ponto de dar o tom do modo de como um Eu ou uma comunidade – ou mesmo a sociedade mundial – se movimentam no espaço e no tempo de suas múltiplas relações, ao ponto de incidir decisivamente sobre *o tipo de teia* por onde a vida há de passar concretamente dali em diante. A violência, não tem sido ela uma situação concreta que se generaliza em suas múltiplas e diversificadas ocorrências, produzindo como desmembramento uma situação concreta de preocupação tal com ela, ao ponto de suscitar nas circunstâncias concretas de uma sociedade a significância movimentada de aversão e medo do Outro? A separação de pais tem sido uma situação concreta que se generaliza, o abandono dos filhos à educação da Televisão ou dos *contatos* via Web, com a conseqüente “redução das cabeças”, vai na batida da mesma significância. Os quase dois terços de existentes que vivem abaixo de dois dólares por dia é uma situação concreta em generalização que incide sobre as circunstâncias concretas onde a significância de um Eu pode não valer por um dia de vida nem o preço de um par de chinelos. Que não haja emprego para um terço dos existentes aptos ao trabalho é uma situação concreta que se generaliza; e a sua significância nas circunstâncias concretas? O movimento do direito de viver ao *não merecer viver oficialmente* com desemprego oficializado, para salvaguardar a economia de mercado...; concretamente, vai dito nessa situação concreta “que se explodam as vidas, que viva o equilíbrio da economia mundial”!

A ocorrência de que há sempre alguém tentando introduzir um pouco ou muito de *humanidade* nas circunstâncias concretas para adornar a Terra também é um leque de situações concretas. Há situações concretas articuladas em leque que podem mudar, positivamente, o rumo das circunstâncias concretas de muitos existentes. A ocorrência da bondade, da bondade menor como um lampejo isolado à bondade maior que crispa nas circunstâncias concretas um Eu na direção dos Outros *para-os-Outros*, ainda é o tamanho e a qualidade da abertura do leque das situações concretas; e quando ela ocorre, ela incide decisivamente nas circunstâncias, ela rompe a *monotonia* do tom da violência feita desprezo

*humano*, ela interrompe a marcha do mundo, ela desamarra o nó da equação “significância pela violência”. Que situações concretas nas circunstâncias concretas podem suscitar a ocorrência da bondade no Eu como uma situação concreta cuja significância vai pegando a sua vida toda e passa a se mover como a *teia da sua vida*?

No Eu moral, no movimento e vida que o levaram à crispação de Si mesmo *para-os-Outros*, as Mediações, elas *aconteceram*; muitas delas *já estavam lá*, elas bateram no Eu, muitas delas sempre estão aí; outras vêm por conta de um Eu entrar na procura e movimentar a vida da alma em muitas direções novas, em situações novas que são criadas por conta das saídas *diferentes* do Eu de Si mesmo. Outras são elaboradas pelo Pensamento que pensa mais do que ele pensa para a saída do Eu todo de Si: elas levaram os conteúdos, elas mostraram as urgências, elas revelaram exigências, elas provocaram o verter da saída, elas solicitaram a orientação do Pensamento, elas também se tornaram um trabalho do Pensamento que pensa mais do que ele pensa para melhor sair, para cuidar melhor. Pensamento afetado pelas situações concretas nas circunstâncias concretas que mediarão a afecção imediata, o nascimento do batimento das Máximas e a necessidade de orientação; Pensamento afetado envolvido no trabalho de preparar ou encontrar as melhores Mediações. Desde a convivência trazida pelo vivido, desde a convivência preparada para ser vivida, transformada, encarnada em vivido, eis porque se trata de uma *plataforma giratória e em deslocamento*: as Mediações, elas estão em todo o percurso, elas provêm percursos, elas realizam percursos, nelas e por elas o percurso se realiza. E sempre, num Eu moral, elas são e se referem à concretude da vida.

Com efeito, as Mediações são a plataforma giratória em movimento da existência *humana* nas “águas da vida”: movimento sobre Si e em deslocamento por todos os lados, sobretudo para cima e para baixo. Para cima, em elevação: é nas e das Mediações que emergem as Máximas como moventes interiores e pelas quais o Imperativo é sempre novo e o movente nuclear da alma inteira. Para baixo: é nas e das Mediações que é experienciada a mais funda fundura da afecção que leva ao movimento *auto-giratório* de *auto-deposição* e, dele, ao movimento de deslocamento como saída de Si mesmo. É nas e das Mediações que os conteúdos primeiros da existência mostram sua primogenitura em forma de urgência de cuidar e levam a plataforma *movimentada* consigo, para onde for o cuidado, sem retorno ao *mesmo lugar*. É das e nas Mediações que o cuidado com “as urgências da hora” despertam milhões de atitudes dentre as quais o movimento da inteligência afetada haverá de escolher à queimadura ou na distância do discernimento.

Eis, pois, que as Mediações supõem nelas mesmas *conteúdos* que implicam afecção traumática, que traz a urgência das atitudes frente aos Rostos nas situações concretas. Dali, o

movimento da alma inteira para dentro de Si mesma até o último secreto como “a caminho da interioridade”; dali, o movimento da alma inteira sem secreto para fora de Si mesma como diaconia ao Outro feita como “a caminho da exterioridade”. Nas Mediações, a imediatez de um Imperativo vindo como comando; nas Mediações, o surgir das Máximas que vão junto no “a caminho da interioridade”, levam junto o Imperativo que as ordena e se “fixam” na interioridade como os moventes da alma *no sentido do humano*. Nas Mediações, a alma inteira volta para fora com as Máximas sob a ordem do Imperativo e na orientação dos Princípios e se desdobra em *atitudes* múltiplas de cuidado como realização *para já*, aqui e agora, do Imperativo mesmo. E as atitudes que põem o Imperativo “em condição de realização” nas Mediações redobram a força das Máximas que retornam à interioridade ambulante como verdadeiros *núcleos existenciais do sentido em realização*, ou – o que é o mesmo – como a bondade mesma *na* alma. E a bondade mesma na alma é “apenas” o latejamento *atual* do Imperativo do cuidado ao Outro feito para *hoje* a vida mesma da alma. Amanhã, bem antes do que é *cedo*, a plataforma já andará em outra Mediação.

No *Médium* da multiplicidade das situações concretas articuladas em seus centros irradiadores (leques) enraizados na plataforma das Mediações que desdobram a tessitura de sua significância na teia das circunstâncias concretas, é *onde* um Eu, *qualquer* Eu, pode aprender a formar as *sílabas e as palavras* que põem em movimento e vida o *alfabeto da vida moral*. Não é nas Mediações que um Eu pode aprender a cantar com a vida o “Hino Universal do Cuidado”? Não é nas Mediações que um Eu pode aprender a desenhar e levantar a “Bandeira da Justiça”? Não é nas Mediações que o Eu pode aprender a “Servir à Pátria do Outro”? Não é nas Mediações que o Eu pode abrir espaço para – contra Platão (1997) – “Mais gente vir morar nesta Cidade”. Não é nas Mediações que um Eu pode vestir cada dia a alma por dentro com o *uniforme* da constância do dom de Si? De todo, de todo o modo, cada Eu está, o olhar reflexivo vê, entre o carrasco e o Eu moral, entre aquele do golpe fatal, passando pelo golpe sutil, e aquele que dá a vida para o Outro continuar vivo; entre aquele que soterra o lampejo da bondade menor nos escombros da própria destruição do *humano* e aquele cuja bondade menor foi se tornando a bondade maior, que é a crispação de Si *para-o-Outro*, como duração da intensidade moral, como concretude feita com a vida.

No *Médium* da vida, um Eu moral às voltas com situações heterônomas e *auto-positivas* ou autônomas: situações em que os Outros se aproximam do Eu, situações em que o Eu em percurso moral se aproxima dos Outros. No *Médium*, situações concretas do sofrimento dos Outros, situações concretas do próprio sofrimento por conta de Si ou por conta do sofrimento dos Outros; situações concretas que provocam despertar para o *humano*,

situações concretas diacrônicas criadas para fazer durar percursos no *humano*. No *Médium*, situações concretas de adentramento moral e situações concretas de *extra-versão* de Si como queda para fora de Si.

Nas Circunstâncias concretas de vida encontradas por Korczak, o olhar reflexivo anota três grandes leques de situações concretas que foram constantes e heterônomas: o lidar com a guerra, o preconceito antissemita e o lidar com a pobreza, com o maltrato e com o abandono das crianças. Eles incidiram indelevelmente em suas escolhas, no seu caminho interior e exterior e nas Mediações do caminho *em* Si mesmo. Três leques de situações concretas que praticamente tomaram conta e ditaram o tom da significância das circunstâncias concretas onde Korczak teve de mover sua vida e introduzir o *humano*. Com efeito, em *As Leis da Vida*, Korczak descreve dois desses leques de situações concretas heterônomas negativas:

Testemunhei três guerras<sup>89</sup>. Vi homens feridos com suas mãos estouradas, com seus estômagos abertos e seus intestinos pendurados. Eu vi os rostos dos soldados, adultos e crianças aterrorizados pelo resto da vida. Mas quero que você saiba que a coisa mais terrível que vi foi a cena de um bêbado batendo em seu filho indefeso, ou a de uma criança arrastando seu pai bêbado e suplicando, “Papai, papai, vem para casa” [...] Eu era rico quando pequeno, e subsequentemente tornei-me pobre, e conhecendo ambas as condições posso dizer, de fato, que é possível ser uma pessoa boa, decente em cada uma. Também é possível ser rico e miserável. Uma pessoa pode conhecer e estar muito familiarizada consigo mesma, e ainda assim, estar frequentemente errada e em posição injusta (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 56).

E confessa: “[...] *não posso viver confortavelmente. Sinto vergonha de ter o que comer quando sei que existem crianças que têm fome*” (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 15, grifo nosso).

Na voz de Ana Carolina Marangon<sup>90</sup> a confirmação do primeiro leque de situações concretas:

Dos sessenta e quatro anos de existência de Janusz Korczak, somente em nove deles houve vigência às liberdades cívicas correspondentes às formas democráticas de governo. Foi o período compreendido entre a proclamação da República da Polônia, em 1918, e o começo da ditadura do general Josef Pilsudski em 1926 (MARANGON, 2007, p. 113)<sup>91</sup>.

E na voz de Anita Novinsky, o segundo leque:

Convivendo com crianças pobres e presenciando seu sofrimento, sua consciência social foi despertada para uma luta que se tornou o *leitmotiv* de sua vida: mudar o mundo. Mas compreendeu que para isso era necessário,

<sup>89</sup> As três guerras: Russo-japonesa (1904), Primeira Grande Guerra (1914-1918), Bolchevika-Polonesa (1917).

<sup>90</sup> MARANGON, Ana Carolina Rodrigues. **Janusz Korczak, precursor dos direitos da criança**: Uma vida entre obras. São Paulo: Unesp, 2007.

<sup>91</sup> A dominação da Rússia sobre a Polônia durou mais de um século e meio, até o fim da Primeira Guerra.

antes de tudo, mudar a atitude dos adultos em relação à criança (ARNON, 2005, p. 12).

Quanto ao leque de situações concretas de preconceito e desprezo pelos judeus na Polônia, em carta a Joseph Arnon, em 27/11/33, Korczak descreve as circunstâncias nas quais se inscreve esse leque de situações concretas:

O modo de vida é determinado por astuciosos, apesar de ser liderado pelos sábios (esta é possivelmente minha crença mais recente), mas não há lugar para pessoas boas. A vida está repleta de veneno, de agressão mútua, raiva motivada pela humilhação. Não admira que, como resultado das *presentes circunstâncias*, o mal e o descontentamento são predominantes [...] O alívio chegará porque a emoção é decisiva para a ordenação da aparência do mundo (ARNON, 2005, p. 80-81, grifo nosso).

O preconceito anti-semita foi experienciado desde pequeno: “*Ele só desejava que não existissem mais crianças sujas e famintas, como os filhos do zelador e todas as demais, com as quais era proibido de brincar*” (MARANGON, 2007, p. 49-50, grifo nosso), porque ele era filho de judeus.

Korczak cresceu vendo seu avô e seu pai às voltas com a criação de alternativas ao antissemitismo polonês. Um em cada seis habitantes de Varsóvia era judeu. Segundo Ana Carolina Marangon,

Judeus formando sua própria comunidade, afastando-se da sociedade que os circundam e a sociedade negando-os. Era justamente contra esse isolamento que Hirsh Goldszmit lutava [...] Jozef herdaria de seu pai a vontade de unir seu povo aos poloneses [...] Acreditava que a única forma de criar uma nação polonesa (sob o czar russo) forte era construir sua economia através da união e da parceria entre judeus e poloneses (2007, p. 46-47).

E aos dezessete anos, quando da morte de seu pai, “*A família empobreceu brutalmente e Korczak, que já projeta reformas pedagógicas, dá lições para poder continuar com seus estudos e para ajudar a mãe e a irmã*” (KORCZAK, 1984b, p. 08, grifo nosso). Entra para o curso de medicina e, nessa época em que já estava em densa produção literária, mudou de nome para esconder sua identidade judia e preservar a família (MARANGON, 2007)<sup>92</sup>.

Se não bastasse o antissemitismo polonês,

Com a ascensão do nazismo na Alemanha, em 1933, Korczak começou a sofrer moralmente da política pró-nazista que o governo de então, na Polônia, levava. Após a morte do Marechal Pilsudski, em 1935, a situação dos judeus na Polônia piorava, a pobreza entre os judeus crescia dia a dia, os estudantes judeus foram expulsos das universidades, pois a Polônia já estava sob a influência da Alemanha de Hitler (ABRAHAM, 1986, p. 65).

<sup>92</sup> Korczak tirou seu nome de uma novela do autor polonês Kroszewski, cujo herói era Janasz Korczak (ARNON, 2005, p. 29). Só assinava os escritos científicos como Dr. Henryk Goldszmit.



Em 30/12/37, Korczak escrevia a Joseph Arnon: “*Está difícil, muito difícil [...] O mal ainda não chegou à sua total profundidade*” (ARNON, 2005, p. 88-89). Às vésperas da Segunda Guerra Mundial,

[...] a situação na Polônia tornou-se crítica e Korczak novamente começou a pensar sério sobre Eretz Israel e em transferir o orfanato para lá, mas a falta de recursos materiais não lhe possibilitou realizar seus planos. A crescente penúria, o ódio freqüente demonstrado aos judeus e os *progroms* amarguraram muito sua vida. Eram anos de sofrimento; ele não sabia o que fazer nem consigo nem com as crianças. Era impossível levar as crianças a um passeio fora da cidade. As crianças polonesas jogavam pedras nelas, e várias vezes muitos voltavam do passeio com a cabeça ensangüentada [...] Anos de pavor, de terror, de luta diária pela vida das crianças, e pela sobrevivência do orfanato (ABRAHAM, 1986, p. 66).

Joseph Arnon, que trabalhava num *Kibbutz* em Israel, confirma:

Em 1937, fazia todas tentativas para chegar a Israel [...] O destino não quis que o sonho de Korczak se realizasse. Em 2 de setembro de 1939, saiu de Israel uma carta oficial convidando Janusz Korczak para se estabelecer em Israel. Mas a guerra irrompeu, a Polônia foi invadida, e os correios com a Polônia foram irremediavelmente interrompidos. Korczak nunca recebeu essa carta (ARNON, 2005, p. 22-23).

E, então, veio o Dia 5 de agosto de 1942, dia do “trágico incidente” antissemita: as crianças e Stefa, com Korczak à frente, caminham para o trem da morte: “*Acompanhou-os até o último instante, até o último suspiro na câmara de gás em Treblinka*” (ABRAHAM, 1986, p. 87, grifo nosso). Korczak podia salvar-se, tinha sido autorizado a passar para o lado ariano por causa do seu renome internacional; mas, sem as crianças, recusou-se. Seis a dez mil pessoas por dia entravam no trem para o extermínio. No dia que Korczak teve de entrar no trem com as suas 200 crianças, foram mais 4 mil. E mais: “*Até outubro de 1942, em Varsóvia, 280 mil judeus aos campos*” (LÉVINAS, 1988, p. 84, grifo nosso). Sobravam 70 mil no gueto. Houve organização no gueto e levante. Em 4 semanas, o gueto foi totalmente arrasado (LÉVINAS, 1988).

O olhar reflexivo, em proximidade ao Eu moral, anota: a vida moral encarnada de Korczak foi justamente o esforço de realização de uma *outra* concretude, um esforço de transcendência e, como tal, de provocação de mudanças profundas nas circunstâncias concretas pela criação e introdução nelas de *outros leques* de situações concretas novas. O olhar reflexivo lê no movimento e vida moral de Korczak a emergência de pelo menos cinco grandes leques de situações concretas novas e duradouras: o ter entrado no curso de medicina, se formado e se especializado em pediatria; os estudos permanentes de pedagogia, em teoria (leituras) e prática, frequentando instituições educativas e clínicas nas mais renomadas cidades da Europa da época, bem como as suas duas visitas aos *kibbutz* em Israel (ARNON,

2005); a projeção, construção e direção do “Lar das Crianças” durante 31 anos; a escritura, desde os 17 aos 64 anos, de 27 obras para todos os públicos e pessoas, bem como os espaços ocupados nos jornais e no rádio; a colaboração na direção do orfanato católico “Nossa Casa” junto com Maryna Falska (MARAGON, 2007). Como tudo isso foi possível? Desde onde?

Foi sobre essa plataforma de Mediações a esperança em realização de provocar muitos despertares *humanos*, muitos percursos no *humano* e a continuidade do seu despertar no despertar como o seu próprio percurso:

Aquele que come seu pão hoje é obrigado a empenhar cada pequena porção de força, aquele que passou por muito, que viu e experimentou, não pode se dar ao luxo de permanecer passivo num momento em que a humanidade, tão tragicamente destroçada, está à procura de seu caminho, se não para gerações futuras, ao menos pela geração que está crescendo hoje (ARNON, 2005, p. 22).

De outro modo, com a simplicidade de quem conhecia e amava qualquer criança: “*Minhas necessidades e seus anseios, irmãozinho, têm que caber na praça da liberdade, que juntos vamos construir no mundo de amanhã*” (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 9, grifo nosso).

### 11.1.2. Desde a Imediatidade

O olhar reflexivo anotou que todo e qualquer Eu vive nas situações concretas das circunstâncias concretas. Mas, nota também que não é todo Eu que começa e deslança um movimento moral em Si mesmo como a sua vida mesma. Desde onde pode começar a moralidade de um Eu e chegar até o dom de Si, como fez Korczak e todo Eu que chegou à crispação de Si? Em proximidade ao percurso no *humano*(Segunda Parte), auscultando *a vida concreta* do Eu moral e abrindo as situações concretas, o olhar reflexivo encontra ao fundo a resposta a esta angustiante pergunta: *é na imediatidade do encontro do Rosto do Outro* que a moralidade *pode* vir a constituir-se e atravessar um Eu todo como a sua *educação* mesma. É “[...] *a partir da proximidade do próximo*” (LÉVINAS, 1998b, p. 116, grifo nosso) e, ali, “*A relação com o outro homem colocada no começo!*” (LÉVINAS, 1982c, p. 176-177, grifo nosso) que *pode* acontecer o “nascimento anacrônico” (LÉVINAS, 1999) de um Eu dentro da responsabilidade *pelo Outro* e *para-o-Outro*. O encontro do Outro enquanto Rosto é o começo, o olhar em face, direto e sem astúcia ou viés, é a situação primeira (LÉVINAS,

1971) da abertura e da desembocadura moral. O que há e houve de *humano* no mundo, nas diferentes circunstâncias concretas, liga-se inelutavelmente à *imediatidade* de um Rosto diante de um Eu. Eis, pois que é bem aqui que termina o movimento descendente de exposição da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, e é aqui que tudo começou e elevou-se, e *pode* começar. É daqui que tudo se eleva, é também aqui que a elevação é vivida, elevação encarnada, elevação da alma inteira dentro do mundo real da trama e dos dramas das vidas; é desde aqui que *o mundo nasce diferentemente*, desde aquém e para além da violência *aí*.

Com efeito, “*O imediato é a interpelação e, se podemos dizer, o imperativo da linguagem. A idéia do contato não representa o modo original do imediato. O contato já é tematização e referência a um horizonte. O imediato é o face a face*” (LÉVINAS, 1971, p. 44, grifo nosso). E, desde ali, “*A possibilidade de entender a língua original do rosto de outrem em sua miséria e em seu mandamento ético, essa maneira de ultrapassar em seu próprio ser seu esforço de ser, esse des-inter-esse é o bem*” (LÉVINAS, 2007, p. 94, grifo nosso). Segundo as anotações do percurso no *humano*, “*A humanidade do homem começa com a moral*” (LÉVINAS, 1994b, p. 164, grifo nosso). Então a pergunta: Como começa a *humanidade*, a moral em um Eu? No percurso no *humano* do Eu moral, a resposta: “[...] *o humano começa, ou se preferir, o sujeito começa a partir de sua relação, de sua obrigação para com o outro*” (LÉVINAS, 2007, p. 106, grifo nosso). Ou ainda, diante da imediatidade de cada Rosto, diante “[...] *do concreto supremo do rosto do outro*” (LÉVINAS, 1999, p. 115, grifo nosso), “*A moral começa quando a liberdade, em lugar de se justificar por ela mesma, se sente arbitrária e violenta*” (LÉVINAS, 1971, p. 83, grifo nosso); e, daí, quando passa a ocorrer no Eu “[...] *a aceitação na fraternidade, que é a proximidade*” (LÉVINAS, 1999, p. 143, grifo nosso), que Lévinas chama de “*significância*”, a abertura da moralidade em movimento e vida.

A imediatidade, “[...] *o rosto é uma imediatez anacrônica*” (LÉVINAS, 1999, p. 154) muito mais tensa que aquela da imagem que se oferece à retidão do olhar cognoscitivo; ela pode provocar a abertura e “[...] *a gestação do outro no mesmo*” (LÉVINAS, 1999, p. 172). Na imediatidade, o Eu é “[...] *exposição à afecção, pura susceptão*” (LÉVINAS, 1999, p. 212, grifo nosso), seu “[...] *si mesmo é provocado como insubstituível*” (LÉVINAS, 1999, p. 172, grifo nosso), é invocado como insubstituível, é chamado e convocado aos Outros como insubstituível (LÉVINAS, 1999, 1991a); e, então, o Eu *pode* ouvir em sua própria voz o imperativo “*tu farás tudo para que o outro viva*” que “[...] *inaugura o caminho espiritual do homem*” (LÉVINAS, 1976a, p. 23, grifo nosso), porque o Outro “[...] *é reconhecido não na*

*graça de seu rosto, mas na nudez e na miséria de sua carne!*” (LÉVINAS, 1982c, p. 20, grifo nosso), na sua exposição à morte (LÉVINAS, 1982b, p. 117), em sua precariedade (LÉVINAS, 1995) de “[...] *homem de carne e sangue*” (LÉVINAS, 1999, p. 217, grifo nosso) susceptível a todas as formas de ferimento e de dor. Imediatidade: “*Rosto que assim não é exclusivamente a face do homem*” (LÉVINAS, 1995, p. 146-147, grifo nosso); ali onde se revelam as suas condições de vulnerabilidade e mortalidade, ali o Rosto se revela.

Na imediatidade, a “[...] linha direta – desta distância a mais curta entre dois pontos – [...] segundo a qual o rosto que eu encontro se expõe à morte” (LÉVINAS, 1995, p. 167). Eis que desde o começo “[...] *o Humano consiste precisamente em se abrir para a morte do outro*” (LÉVINAS, 1995, p. 163, grifo nosso). O Outro em face revela a nudez e a exposição à morte vividas em seu sofrimento, mas é no Eu em face do Outro que o problema desponta e se move (LÉVINAS, 1995), o problema de ficar indiferente ou de nascer na responsabilidade. Ali tine a vulnerabilidade do Outro, mas também pode tinir a vulnerabilidade do Eu: ali a aproximação, como ameaça ou possibilidade da morte do Outro, reveladas nas múltiplas maneiras de ocorrer o sofrimento, pode produzir no Eu a inquietude (LÉVINAS, 1991b), a colocação em questão, ser a ocasião do ferimento na *interioridade do Eu* (LÉVINAS, 1971) de sua preocupação consigo mesmo e constituir-se numa experienciação central (LÉVINAS, 1995) dentro da qual “[...] *o outro começa a contar para um eu*” (LÉVINAS, 1998b, p. 156, grifo nosso) e ele (o Eu) pode ouvir em Si mesmo (LÉVINAS, 1995) o movimento e a emissão (LÉVINAS, 1991b) da responsabilidade pelo Outro porque, desde sua vulnerabilidade, “*O sujeito é sensível à pro-vocação*” (LÉVINAS, 1993a, p. 221, grifo nosso). E, desde ali, diante do Outro, “[...] *é por causa da sua nudez que o conhecimento de suas necessidades conta*” (LÉVINAS, 1998b, p. 156, grifo nosso) e pode ocorrer “[...] *uma mudança de plano no ser*” (LÉVINAS, 1982c, p. 20, grifo nosso).

Diante do sofrimento do Outro, na possibilidade sempre concreta de um Eu não ser indiferente, para todo sofrimento, inclusive “Para o sofrimento puro, intrinsecamente insano e condenado, sem saída, a si mesmo, se delineia um além no inter-humano” (LÉVINAS, 1991a, p. 103). Com efeito, quando o Outro começa a contar para um Eu, então houve *encontro* do Rosto. E tal aproximação do Outro, na qual Ele passa a contar para o Eu, é concretamente “[...] *o assumir o próximo, que vem da vulnerabilidade humana [...] para se mostrar humanidade do homem*” (LÉVINAS, 1993b, p. 128-129, grifo nosso). Assim, numa ponta da linha direta do encontro, desde a condição da vulnerabilidade, “*Somente um eu vulnerável pode amar seu próximo*” (LÉVINAS, 1998b, p. 144-145, grifo nosso); e na outra ponta da linha direta da distância mais curta que separa o Eu do Outro, desde a condição da

mortalidade, “[...] *somente um ser que chegou à crispação da solidão pelo sofrimento e à relação com a morte se coloca sobre o terreno onde a relação com o outro torna-se possível*” (LÉVINAS, 1979, p. 64, grifo nosso). É ali que a teleologia do dom de Si feita cuidado ao Outro pode despertar no Eu como “[...] *o fundo da nossa humanidade*” (LÉVINAS, 2007, p. 83, grifo nosso) e passa a comandar “[...] *através de um sofrimento*” (LÉVINAS, 1996, p. 62, grifo nosso), é ali que “[...] *o sofrer é sempre um assumir*” (LÉVINAS, 1993a, p. 200, grifo nosso). É desde ali que Korczak pode pronunciar: “*Compreendi o papel criativo do sofrimento na vida cotidiana*” (KORCZAK, 1997, p. 22, grifo nosso).

É no movimento da vulnerabilidade à vulnerabilidade, da mortalidade à mortalidade que pode nascer a vida moral; trata-se de uma “pega vital”, um entrecruzamento da vida das incondições do Eu e do Outro em face. Com efeito, por um lado, em face, a própria aventura do Eu no sofrimento e exposição à morte lateja sua significância e, por outro, a aventura do Outro no sofrimento e sua exposição à morte latejam sua significância *para o Eu*: os movimentos das incondições dos existentes se cruzam nas incondições do Eu. De fato, ali, “[...] *a relação entre o sofrimento do eu e o sofrimento que um eu pode experimentar pelo sofrimento do outro homem*” (LÉVINAS, 1998b, p. 205, grifo nosso). Desde ali, “[...] *meu sofrer desata o que é identidade em mim*” (LÉVINAS, 1999, p. 151, grifo nosso). É sobre essa base *incondicional*, aberta, sempre atualizada em cada encontro de dois existentes, que se erige a arquitetura viva da moralidade de um Eu como o seu percurso *educativo*. Com outras palavras, a *educação* do homem – qualquer Um – enquanto moral começa sempre nessas incondições e não nas *condições*: a alma inteira, em suas *condições*, recebe o chamamento anárquico e heterônimo que vem das incondições reveladas nos Rostos, inclina-se e pode pôr-se a caminho moral numa obediência livre. Desde ali – de novo e sempre de novo o olhar reflexivo anota –, “[...] *é através do sofrimento que se pode suscitar uma liberdade. O homem recebe o sofrimento, mas, neste sofrimento, ele surge como liberdade moral*” (LÉVINAS, 1976a, p. 105, grifo nosso). Em termos concretos, *ver* um Outro em seu leito de morte – mesmo que este leito seja o estar estirado na rua – e o seu sofrimento ali não é tematizar a morte e o sofrimento; é experienciar a volta de Si mesmo à própria mortalidade e à própria vulnerabilidade, é “cair na real” sob o choque da real situação metafísica do Eu e do Outro e, então, poder abrir o próprio caminho do “fazer viver”.

Eis que o olhar reflexivo anota o que já estava latente quando da abertura das estruturas da arquitetura viva da moralidade num Eu moral: o Imperativo feito Eu Cuido, as Máximas e Princípios morais *só podem* ter suas raízes aqui nas Mediações onde acontece sem cessar a imediatidade do encontro dos Rostos. E mais: Imperativo, Máximas e Princípios têm,

todos eles, a ver com as incondições da mortalidade e da vulnerabilidade, que fazem tinir no Eu a incondição da sensibilidade, vivida como afectabilidade, que faz tinir a condição da afetividade com um “excesso de emoção” (LÉVINAS, 1991b), na qual *pode* iniciar-se a fogueira moral. Com efeito, todos eles se ligam à revelação no Rosto da proibição do “tu não matarás” – no que vem se dizer que o Outro é vulnerável ao Eu ao ponto de o Eu poder matá-Lo e, se é possível matá-lo, então o Outro é mortal – desdobrada como apelo de “fazer viver” diante da precariedade do Outro. É a experienciação no Eu desta revelação – vulnerabilidade e mortalidade do Outro – que *pode* suscitar o percurso moral vivido nas Máximas e Princípios, que realizam como *obra* concreta o preenchimento do Imperativo como movimento e vida do Eu.

Com efeito, quando um Eu diante do Outro recebe a revelação (LÉVINAS, 1971) ou o ensinamento (LÉVINAS, 1994b) de sua responsabilidade pela vida do Outro, de “fazer com que o Outro viva”, ele recebe com ela os primeiros conteúdos da mesma responsabilidade – como *tudo* o que é essencial, necessário e suficiente para “fazer viver” – e, possivelmente, a entrevisão da própria injustiça. De fato, diante do Outro que sofre e está exposto à morte, uma situação nova foi criada (LÉVINAS, 1994a): alguém pede, mesmo sem o uso das palavras, *prestação de contas* (LÉVINAS, 1991a). É ali que pode ocorrer a colocação em questão e, dela, a colocação no lugar do Outro (LÉVINAS, 1998b)<sup>93</sup> como medida em movimento que julga o direito de ser do Eu (LÉVINAS, 1995)<sup>94</sup> e do seu lugar ao sol; é desde ali que *pode* deslanchar o movimento moral feito com a vida em percurso ou acontecer o fechamento da concha do Eu sobre Si mesmo e, nele, o advento da *responsabilidade traída* (LÉVINAS, 1977). Em qualquer circunstância concreta de vida de um Eu, a significância se movimenta nas situações concretas dos encontros dos Rostos. De ponta a ponta das situações concretas, uma multidão de encontros na imediatidade. Em cada encontro, a *possibilidade* aberta, real e atual do nascimento dentro da responsabilidade. A *qualquer* momento, abertamente, na imediatidade de cada face a face onde se revelam a vulnerabilidade e a mortalidade de num Rosto, *qualquer Eu* está no ponto exato, no momento exato de *poder despertar*. A chance está sempre posta!

## 11.2. As Mediações do Despertar

<sup>93</sup> Confira página 30 da obra referenciada.

<sup>94</sup> Confira página 44 da obra referenciada.

### 11.2.1. Como Traumatismos

Sempre está posta a chance, a chance de despertar para o *humano*, de *nascer dentro da responsabilidade* e começar em Si o percurso moral como a *educação* mesma de um Eu. No *Médium* de vida, nas circunstâncias concretas da vida e na significância que vai nelas e no Eu que ali move sua vida, na multiplicidade das situações concretas que dilatam ou encolhem a significância, na imediatidade dos inumeráveis encontros com os Rostos que revelam ao Eu as incondições do Eu e do Outro, está sempre posta a chance de despertar. O olhar reflexivo pergunta: O que faz não perder a chance? O que faz preencher a chance em Si mesmo? Com efeito, qualquer Eu é vulnerável, mortal, sensível, afectável. Por que uns existentes despertam para o *humano* e vão nele até a crispação de Si, como Korczak, Gandhi e seus semelhantes? Por que Outros trilham um percurso diametralmente oposto, mesmo vivendo nas mesmas circunstâncias, no mesmo *Médium* de vida daquele ou daqueles que levaram em Si a moralidade ao ápice? Por que, num lado, foi possível judeus se alinharem com a Gestapo nazista na Polônia, na maquinaria da morte, e, no outro, Korczak, Stefa e todos os seus colaboradores diretos engendrarem uma *obra* que a humanidade reconhece como *humana*? Por que o Irmão mais velho de Gandhi, mesmo tendo recebido a mesma educação familiar e apoiado seu irmão mais novo nos estudos, e mesmo na obtenção do primeiro emprego de advogado, não foi com Gandhi no percurso da alma inteira na moralidade e, desde ali, no percurso de libertação política da Índia, embora tenha reconhecido por escrito, antes de morrer, a nobreza metafísica das iniciativas e da *obra* ainda em execução de Gandhi (GANDHI, 1999)?

Efetivamente, se, por um lado, cada Eu é existente, único em sua espécie, por outro, todo Eu é igual nas incondições e condições constitutivamente dadas. Então: Por que da diferença na qualidade, altura, profundidade e longitude dos percursos da alma inteira? É um *factum*: O “começo” de um movimento e vida moral está sempre “no meio”: não nascemos morais; *algo provoca no meio*, um dia. Um dia, desde a introdução desta escritura, o olhar reflexivo anotou um *dito* do diálogo entre Philippe Nemo e Lévinas, em *Ética e Infinito*. Com efeito, ali eles conversavam e o olhar reflexivo retoma. No início da conversa, Nemo

pergunta: “*Como se começa a pensar?*” E Lévinas responde: “*Isso começa provavelmente por traumatismos ou apalpadelas aos quais não se sabe nem mesmo dar uma forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo*” (LÉVINAS, 1982b, p. 11, grifo nosso). Eis que o *despertar para o humano* se liga originariamente aos traumatismos e apalpadelas como os primeiros grandes *acontecimentos semânticos* que *abrem* o percurso da moralidade em um Eu moral. O olhar reflexivo abre agora “traumatismos” e, depois, “apalpadelas” em sua significância, no percurso no *humano* e na arquitetura viva da moralidade do Eu moral, como *mediações do despertar* ou como *mediações de provocação do adentramento humano do Outro no Eu*.

Despertar, “[...] *traumatismo do despertar*” (LÉVINAS, 1991a, p. 95, grifo nosso). Despertar? “*Despertar para o humano*” (LÉVINAS, 1991a, p. 124-125, grifo nosso). É hora do

[...] despertar de Mim por outrem, de Mim pelo Estranho, de Mim pelo apátrida, isto é, pelo próximo que nada mais é que próximo. Despertar que não é nem reflexão sobre si nem universalização; despertar que significa responsabilidade por outrem a nutrir e a vestir, minha substituição a outrem, minha expiação pelo sofrimento e, sem dúvida, pela falta de outrem [...] Mas, nessa ruptura e nesse despertar, nessa expiação e nessa exaltação se desenrola a divina comédia de uma transcendência além das posições ontológicas (LÉVINAS, 1991a, p. 74).

Desde o percurso no *humano* traduzido com Lévinas e vivido no Eu moral como o *seu percurso humano*, *traumatismo* é, no movimento e vida moral, *aquilo que ele provoca em quem* o experiencia. É nisto que ele é o “*Perturbador acontecimento semântico*” (LÉVINAS, 1999, p. 229, grifo nosso) no Eu diante do Outro.

Na significância que atravessa esta escritura desde a introdução, de modo geral, *traumatismo* é um choque na alma inteira e seu tom e teor são de dor e contundência; *traumatismo* é quando se abrem para o Eu as portas do inferno que o Outro vive. *Traumatismo*, no Outro, é a dura realidade de seu próprio inferno vivido. *Traumatismo* é a experiencição da redução do Eu ou do Outro, é a experiencição da depredação do *humano* no Eu ou no Outro. *Traumatismo* é o Eu ou o Outro bem no meio da tempestade na alma, no corpo, no sangue, na matéria, sem saber o desfecho para si, se vai se salvar ou não; é o sentido que irrompe de salvar os Outros na tempestade, na implicação total de si; é *ser-tomado* pela significância *humanamente* negativa de uma situação concreta, é a experiencição do excesso de mal, é quando os Céus se abatem sobre a terra e põem o Eu ou o Outro em esmagamento, é o rompimento da “ordem” nas coisas do Eu. *Traumatismo* é justamente a entrada do *extraordinário* na alma, é a quebra da monotonia, é quando – como se diz na gíria – a alma é



“pega de jeito”, é quando algo que se julgava firme e seguro sofre um tal sacolejo em tremor fundo e alto, que trinca as colunas e o piso da alma onde se movimentava o sentido. O fio do sentido simplesmente arrebenta: o desvalor do Eu ou o desvalor do Outro bem aí, ao saltar dos olhos. Traumatismo é o choque de dor envolvente que alguém pode sentir por conta do sofrimento do Outro ou é a dor de sofrer na impotência – como numa escravidão – ou a dor de sofrer na solidão sem alívio e sem recurso – como na fome inadiável. Um grito lancinante de dor e... um estremecimento mortal.

Traumatismo, diante do Outro, em sentido estrito, moral, é a entrada repentina e heterônoma no Eu da

[...] *inquietação do coração* em sua igualdade formal ou categorial pelo *Outro* que desnucleia tudo isto que nela se encaroça em substância do Mesmo, em identidade, em repouso, em presença, em sono; pelo Outro que *rasga* esse repouso, que o *rasga* desde o aquém do *estado* onde a igualdade tende a se instalar (LÉVINAS, 1998b, p. 98, grifo nosso).

É a abertura (LÉVINAS, 1994b) e o rompimento, por uma direta como um golpe na vulnerabilidade do Eu, da crosta de sólido bem lá onde se tece o nó do Eu (LÉVINAS, 1999); o golpe é bem ali. De repente, na estrada de mão única do Eu em seu *para Si*, topar com uma encruzilhada *em Si* mesmo<sup>95</sup>, uma encruzilhada que já andava bem perto e que, agora, veio para dentro do Eu, interrompendo a alegre força que ia *só para Si*.

Faz parte do traumatismo, desde de dentro dele, a incrível experienciação do Eu de *ser perseguido pela frente*<sup>96</sup> até o arrancamento de Si por dentro, experienciação na qual o Eu não consegue levantar a cabeça e cobrir o Si mesmo (LÉVINAS, 1999). Faz parte do traumatismo o Eu ser alcançado e tocado pelas feridas e ultrajes que se passam no Outro (LÉVINAS, 1999) e fazem o Eu entrar em digressão de Si mesmo e entrar em reviravolta (LÉVINAS, 1991a) e inversão radical<sup>97</sup> que podem ser ditas como *puro desenraizamento de Si*, como um fio surdo e queimante que descostura as roupas interiores da alma e produz no Eu o desnudamento de Si (LÉVINAS, 1999). Traumatismo, por dentro, é “[...] *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*” (LÉVINAS, 2007, p. 84, grifo nosso).

De repente – como de repente chove! –, “[...] *de repente outrem deixa de lhe ser indiferente! De repente você não está só! Mesmo se você adotar uma atitude de indiferença, você já é obrigado a adotá-la. O outro é algo que conta para você, você lhe responde assim como ele se dirige a você. Ele lhe concerne*” (LÉVINAS, 2007, p. 87, grifo nosso). Ao

<sup>95</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 191 (nota 24).

<sup>96</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 222.

<sup>97</sup> Cf. LÉVINAS, 1999, p. 189

mesmo tempo, num só tempo, uma colocação do Eu em interdito (LÉVINAS, 1999) e a alteração da alma inteira vivida como *perturbação* pelo que vem: o chamado à *humanidade* (LÉVINAS, 2007) na “*Reivindicação do Mesmo pelo outro no coração de mim mesmo [...]*” (LÉVINAS, 1999, p. 216, grifo nosso). De repente, “a emoção é o que é perturbada” por um excesso de significância que vem e se instala no Eu como excesso de emoção na alma inteira (LÉVINAS, 1991b). De repente, um *assombro* no Eu diante do “[...] escândalo da sinceridade” (LÉVINAS, 1999, p. 219) do sofrimento do Outro e dos seus riscos, assombro que já é abertura do Eu “[...] para o mais além desta luta para si e desta complacência em si” (LÉVINAS, 1999, p. 258), assombro que o Eu experiencia como “[...] *o primeiro abalo do psiquismo humano*” (LÉVINAS, 2007, p. 96, grifo nosso), assombro como abertura da interioridade que “[...] se franqueia de si mesma exposta a todos os ventos” (LÉVINAS, 1999, p. 260) agitando e explodindo o repouso, abertura em que o Eu perde o mundo (LÉVINAS, 1999).

Na abertura, a entrada do Outro em seu sofrimento e “uma saída de Si” do Eu (LÉVINAS, 1976a). De repente, na abertura, produção da *distância de Si a Si* do Eu e ocupação e preenchimento desta distância pela queimação *na direção do interior* (LÉVINAS, 1976a), porque a situação concreta experienciada é que “[...] ninguém fará no meu lugar algo a outrem” (LÉVINAS, 1993a, p. 159). Ali, de repente, na abertura, “o traumatismo do espanto” (LÉVINAS, 1971), em seu poder de criar uma situação nova no Eu e para o Eu (LÉVINAS, 1994a), em seu poder de ruptura, em seu poder de mexer na *maneira* como o Eu estava e era antes do assombro, em seu poder de mudar *o movimento da alma*, em seu poder de cavar “[...] a profundidade mesma da interioridade” (LÉVINAS, 1994a, p. 176). De repente, na abertura, despertar e desembriagamento<sup>98</sup>, a gravidade da ruptura no movimento de ser (LÉVINAS, 1982c, 1982b) e o Outro já não está só em seu sofrimento, em sua morte. De repente, na abertura, desnucleação do Eu e “nascimento anacrônico” (LÉVINAS, 1999) dentro da responsabilidade: “*O outro está oprimido – eu, eu não posso ser senão obrigado!*” (LÉVINAS, 1993a, p. 201, grifo nosso). E esta “*Exposição sem retenção no mesmo lugar onde se produz o traumatismo*” (LÉVINAS, 1999, p. 222, grifo nosso), *ex*-posição experienciada como despojamento, introduz no Eu o primado do sofrimento do Outro sobre o sofrimento próprio; é esse primado que “[...] desata o que é identidade em mim” (LÉVINAS, 1999, p. 151). O que veio sem pedir consentimento, traumáticamente, o que “[...] *infiltrou-se em mim sem eu saber*” (LÉVINAS, 1993b, p. 116, grifo nosso) foi a revelação de um

---

<sup>98</sup> Cf. LÉVINAS, 1994b, p. 177.

imperativo: “tu farás tudo para que o Outro viva”. Eis que está inaugurado o caminho espiritual de um homem (LÉVINAS, 1976a)! Traumatismo, pois, é a experientiação de um “*Tumor dentro da memória*” (LÉVINAS, 1976b, p. 178, grifo nosso) latejando o pedido de significância *humana* na alma inteira do Eu, é ser anarquicamente “[...] *forçado ao imperativo categórico*” (LÉVINAS, 1991a, p. 164, grifo nosso).

Um “tumor na memória”, traumatismo é como “[...] uma ferida incicatrizável” (LÉVINAS, 1999, p. 199) supurando significância para o resto da vida. Com efeito, o olhar reflexivo anota, traumatismo é um *acontecimento* inesquecível, por mais que passe o tempo; ele vira uma marca indelével, definitiva, que vem operar no Eu e faz operar *para-os-Outros* na temporalidade de todo presente. Como tal, traumatismo é uma referência viva, um latejo interminável que movimenta a vida do cuidado ao Outro intemporalmente. Sobre o traumatismo é que brotam, desde lá do fundo do Eu, as máximas e princípios morais. É porque o traumatismo faz durar a significância *humana* que elas e eles podem nascer e durar. É o traumatismo e sua significância duradoura que alimenta, em *extra-versão*, a concretude e a continuidade de uma *obra* que o cansaço ou as afrontas não conseguem parar, alimenta o devotamento e a elevação no percurso moral. O traumatismo abre o fundo da *humanidade*, *o germinar do Bem e seu crescimento* e, desde ali, desobstrui o devir, emergência, da teleologia do dom de Si.

A vida e o movimento moral de um Eu moral é o prolongamento encarnado do *pneuma* (LÉVINAS, 1999) daquela afecção primeira, totalizante, no Eu, *daquela vez* que a afetividade passou para a alma inteira o latejo que atravessou a sensibilidade desde a vulnerabilidade do Eu. No movimento e vida do Eu moral, um *segundo nascimento* a partir de onde é *contada* a vida *mais significativa* do Eu pelo Eu; segundo nascimento memorado todos os dias na encarnação da sinceridade de uma dedicação. Mas, anota o olhar reflexivo, se, por um lado, o traumatismo tem o poder de inaugurar o caminho *humano* da alma inteira de um Eu, por outro, nem todo Eu é “pego” da mesma maneira e no mesmo *locus*, na mesma “região” ou *platô* (DELEUZE; GUATTARI, 1995)<sup>99</sup>: o traumatismo segue o movimento da unicidade de cada Um para fazer tinir a sua vulnerabilidade *incondicional*. Se isso é fato, também é fato que, *de algum modo*, todo Eu é vulnerável. A longa experientiação de trinta e um anos de Korczak no Orfanato e os vinte anos de acompanhamento às crianças que partiam

---

<sup>99</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995. v. 1. Platôs são “[...] zonas de intensidade contínua” (p.8). Ainda uma definição mais elaborada: “[...] uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma [...] Chamamos ‘platô’ toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma” (p. 33).

para a vida no mundo (ARNON, 2005), a experiencição durante alguns anos de Gandhi como educador na Comunidade Phoenix em sua “Fazenda Tolstoi”, na África do Sul<sup>100</sup>, são incisivas na significância e que Gandhi confirma assim: “*Aquilo que é possível para mim é possível para todos*” (GANDHI, 1999, p. 18, grifo nosso). Ou na pronúncia de Korczak: “*Viver é aprender sempre e aperfeiçoar-se*” (apud WASSERTZUG, 1983, p. 57, grifo nosso).

É possível para todos, desde que haja traumatismo. Com efeito, se houve traumatismo, há movimento e orientação de vida *outros* transcendendo o *para Si*. Se não há *outro* movimento e vida, mesmo se houve choque, não houve *tomada traumática* (LÉVINAS, 1999) no Eu. Se o choque foi “esquecido”, a vida em seu movimento mostra que ele se tornou inoperante e jaz sob o soterramento da retomada de Si a Si *para Si* do *conatus* no Eu. O que estava para começar, não passou de um instante, de um lampejo, e não virou uma glória, um *surplus* de significância. Eis, pois, a urgência, a altura, a profundidade e o alcance da “peleja do traumatismo” no Eu para o devir da não-violência no mundo feita cuidado perene aos Outros. Sem traumatismo, o Eu não se leva inteiro numa viagem humana, a sua emoção não foi perturbada suficientemente (LÉVINAS, 1998a), houve *retenção* (LÉVINAS, 1999) e não há *desembriamento* do Eu (LÉVINAS, 1994b), não há despertar! Então, só pode ser em outro modo e noutro lugar que pode vir o traumatismo que produza a “Abertura do humano na barbárie do ser [...]” (LÉVINAS, 1991a, p. 194), como “A conversão do para-si em para-o-outro da responsabilidade [...]” (LÉVINAS, 1995, p. 54-55).

Em proximidade ao percurso no *humano* e da estrutura das Mediações da arquitetura viva do Eu moral onde o traumatismo inaugura o despertar, o olhar reflexivo anota que há nas circunstâncias concretas, diferentes *lócus* ou *regiões* ou *platôs* para onde se dirigem os passos do Eu moral: cada Eu moral dá prioridade a alguns desses *lócus* onde o sofrimento dos existentes em suas múltiplas ocorrências produz o traumatismo e interpela a uma obra. Com efeito, para onde se dirige cada Eu moral? Para as regiões, para os *lócus*, para os platôs de ataque do sofrimento às vidas concretas. Esses *lócus* se movimentam dentro das circunstâncias concretas, se atravessam, se reforçam e são vividos sob violência. Nesses *lócus* de sofrimento, a dureza da realidade vivida nos existentes revela ao Eu a solidão dilacerante e a impotência neles *por eles mesmos*. Dali vem ao Eu o *ataque* da significância que as situações concretas revelam ao Eu em forma de traumatismo e que o Eu recebe sob forma de questionamento total de Si.

---

<sup>100</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 291-296.



filtrada muitas vezes que bebes e a disputa de multidões por um pingo de água barrenta, a veste que tu usas e a nudez exposta do Outro, a casa em que tu moras e o sem-lugar do Outro, a saúde que tu prezas acima de tudo e a doença do Outro e sem remédio. Lateja a dignidade do teu trabalho e o teu consentimento oficial à exclusão dos Outros aos milhões, o teu domínio e grandeza de adulto e as crianças desamparadas que achatas na pequenez do grande desamparo, a tua bela academia para fins estéticos e as crianças com câncer ou Aids nos hospitais sem ninguém que as leve para tomar um raio de sol. Lateja o tumor da educação qualificada que te garante o direito de ser e a eliminação das multidões do páreo da disputa, a tua bela identidade transnacional e todos os teus preconceitos que justificas “racionalmente” pelo mérito e pelo talento, o teu lugar ampliado e garantido ao sol e o estrangeiro que deixas suspenso sem planeta. Lateja o tumor do teu fechamento presumidamente autossuficiente e as massas que fazes com que te sirvam desde a miséria que elas vivem, a justiça que defendes com belos discursos e a tua mentira que legaliza a miséria sem Rostos, a limpeza prima de teus recintos e o teu lixo que depositas nas fontes das águas da vida dos Outros. Lateja o tumor da beleza que primas em tua perfeição físico-genética e os deficientes que atiras aos campos de extermínio lento da hetero-impotência, o teu valor acima de tudo e a diminuição sacralizada que fazes do Outro (outro), a tua presumida eterna juventude e o teu desamparo às viúvas e aos velhos. Lateja o tumor do teu sacrossanto excesso de conhecimentos e as primeiras letras indecifráveis e negadas para multidões que são apenas “outros”.

Da tomada traumática, o tumor e o questionamento do Eu. Ali, em cada questionamento revelado, o olhar reflexivo anota a forma dos primeiros *conteúdos* vivos a ser preenchida com todas as infinitas maneiras de cuidar dos Outros. Com efeito, quando na alma inteira se aninha o traumatismo que coordena a pulsação da alma mesma e sua saída de si, está aberto o espaço para o Outro entrar. Desde ali, em qualquer circunstância concreta em que o Eu estiver vivendo e se defronta com regiões de sofrimento e precariedade humana, o primeiro grande conteúdo que se lhe revela e que carrega todos os elementares é *o Outro e sua vida*. Tudo o que é preciso – essencial e suficientemente – para que o Outro viva põe-se como necessário e na ordem da urgência. Ali, a pergunta “Mas, e os Outros?”, endereçada continuamente a Si mesmo – inclusive os Outros dos Outros –, é o que dá o endereço do olhar do Eu para fora de Si e a concretude do lugar onde primeiro é preciso meter as mãos com a alma inteira.

O olhar reflexivo, mantendo aberta a estrutura das Mediações como estrutura da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, pergunta: *Qual* ou *quais* foram os traumatismos de Korczak? Qual tomada traumática abriu o caminho *humano* em Korczak e esteve presente

como um tumor que o elevou até a crispação de si, na morte prematuramente provocada, por amor às suas crianças? Com efeito, em seu *Diário do Gueto*, na iminência da morte, o “Velho Doutor” ainda bem se lembrava e anotava a situação concreta, *lá na infância*, que lhe criou o tumor na alma e não mais o deixou. Na situação concreta e dilatada de preconceito e aversão antisemita, como filho de judeus e morando num bairro abastado e não-judeu, Korczak (Henryk) não podia brincar com as crianças do prédio ou da rua. Situação incômoda para uma criança, que na época já achava que “era preciso jogar todo o dinheiro fora”:

Tinha então só cinco anos e o problema era de uma gravidade incômoda: o que fazer para que não haja crianças sujas, esfarrapadas, esfomeadas, com quem não se tinha o direito de brincar no pátio onde sob uma castanheira, em uma ex-caixa de bombom de ferro, repousava o primeiro morto dentre os meus próximos e bem-amado amigo: o canário [...] Eu quis colocar uma cruz no túmulo. A empregada disse que não, porque era um pássaro, portanto bem inferior ao homem. Chorá-lo já era um pecado. Eis aí a empregada. Mas o que o filho do zelador disse era bem pior: o canário era judeu. E eu também. Eu era judeu e ele polonês e católico. Ele estará um dia no paraíso; quanto a mim, com a condição de nunca pronunciar palavras feias e levar-lhe docilmente açúcar furtado em casa, poderei entrar após minha morte em alguma coisa que não é propriamente o inferno, mas onde, de toda forma, é muito escuro. E eu tive medo do escuro. A morte – judeu – o inferno. O escuro paraíso judeu. Dava o que pensar (KORCZAK, 1986, p. 12-13).

Desde ali, a significância de Si entrou em sofrimento pelo duro golpe na alma inteira de não poder valer *só e somente só* pelo fato de ser um ser *humano*. Posta a desigualdade de valor e firmados o seu desvalor e sua inferioridade, o aninhamento de um tumor na alma inteira. A ambiência dessa situação era que “[...] um Católico Polonês é chamado Polonês, mas um Judeu Polonês é chamado Judeu, não Polonês” (MARANGON, 2007, p. 44). Ou na pronúncia de Korczak a confirmação, já mais tarde, do traumatismo: “Um dia, um nacionalista me fez uma observação: *‘Um judeu bom patriota é, no melhor dos casos, um bom varsoviano ou um bom cracoviano, mas nunca um bom polonês’*. Isso me atingiu” (KORCZAK, 1986, p. 32-33, grifo nosso). Eis a confirmação do traumatismo e a supuração do tumor na intensidade da batida das palavras do nacionalista, numa Polônia que “[...] tinha dez milhões de habitantes, dos quais três milhões eram judeus” (NARANJO, 2001, p. 28). E a obra toda de Korczak foi uma transmutação do seu sofrimento em socorro e cuidado, desde o “anterior às culturas”; desde o sofrimento traumaticamente experienciado, a posição de um Eu envolvido com toda a alma na tarefa de trabalhar, de defender, de difundir simplesmente esse “o anterior às culturas”, sobretudo com as crianças, do orfanato judeu ou do orfanato católico, em suas amizades, com seus colaboradores. No andar de sua vida, desde ali, ele dirá: “*Para mim [...] ‘as crianças’ não existem, existem seres humanos, cada um dotado de uma*

*personalidade própria, cada um reagindo de um modo tão diferente em relação ao mundo que o rodeia*” (KORCZAK, 1997, p. 379, grifo nosso).

Na adolescência, outro traumatismo, vindo de outra região ou *locus*. Com efeito,

Quando eu tinha dezessete anos, comecei a escrever uma história chamada “Suicídio”, cujo herói não suportava viver porque tinha medo de ficar louco. Eu estava com um medo mortal do asilo onde meu pai havia sido internado. Eu tinha que encarar o fato de que eu era filho de um louco [...]. Durante décadas, e mesmo até hoje, o pensamento nunca cessou de, ocasionalmente, me perturbar (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 32).

O traumatismo da doença, de um tipo de doença difícil de lidar, a loucura de seu pai, doença que custou os bens da família e a pôs na pobreza, obrigando Korczak a trabalhar para ajudar no sustento da família, da mãe e da irmã Anna, que ele chama de Anka (KORCZAK, 1986). “Já adolescente, ajudava na manutenção de sua mãe e irmã dando aulas particulares e num período trabalhou numa fábrica cumprindo tarefas de operário” (NARANJO, 2001, p. 9). Quando ele ingressava na Universidade para cursar medicina, “Aos 18 anos, morre seu pai, com 52 anos” (MARANGON, 2007, p. 56).

Há ainda um terceiro traumatismo em Korczak que corrobora, amplia e para onde convergem as regiões dos dois primeiros. Com efeito,

Sempre à procura de contato com a criança e a juventude, Korczak fazia amizade com meninos da rua e eles se tornavam seus amigos. Ele os encontrava vagando nos cafés, e lhe contavam sobre suas vidas de pobreza, sobre as madrastas e outros sofrimentos. Korczak procurava ajudá-los e consolá-los; comia e bebia com eles e depois, ao voltar à sua casa, anotava todas as injustiças cometidas com relação à criança; Korczak preparava a sua acusação contra a sociedade (ABRAHAM, 1986, p. 41).

Ali o traumatismo do *locus* da fome, do *locus* da infância faminta abandonada, do *locus* da pobreza. Desde o choque que veio dali, “Korczak escreveu uma brochura sobre as suas experiências (com as crianças pobres nas ruas, já como médico) e lá ele conta que o contato com o sofrimento físico da criança o aproximou e acorrentou para sempre a ela” (WASSERTZUG, 1983, p. 45, grifo nosso). E, desde ali, de novo, o olhar reflexivo anota a pronúncia de Korczak sob o latejo do tumor na alma: “[...] não posso viver confortavelmente. Sinto vergonha de ter o que comer quando sei que existem crianças que têm fome” (apud ABRAHAM, 1986, p. 15) e “Aquele que come seu pão hoje é obrigado a empenhar cada pequena porção de força,[...] não pode se dar ao luxo de permanecer passivo” (apud ARNON, 2005, p. 22, grifo nosso). Quanto ao traumatismo da iminência da morte, sua e de suas crianças, quatro dias antes da trágica viagem (01/08/1942), Korczak simplesmente pronuncia assim sua experiénciação: “Há muito que não abenço o mundo. Experimentei esta noite, não consegui” (1986, p. 127, grifo nosso).



De um traumatismo a outro, de um Eu moral a outro Eu moral, eis de novo o traumatismo abrindo a significância do *humano* no Ser<sup>108</sup>. Em sua *Autobiografia*, Gandhi pronuncia as *ocorrências* que produziram nele a abertura para o movimento do seu caminho como vida *humana* e, desde ali, a sua continuidade. Essa abertura, como primeiro assombro, veio em Gandhi da significância do *sofrimento do Outro*. Com efeito, a tomada traumática na infância de Gandhi é pronunciada por ele assim:

Um dia, porém, um livro comprado por meu pai chamou-me a atenção. Era *Shravana*, uma peça a respeito da dedicação de Shravana a seus pais, que li com grande interesse. Nessa mesma época apareceram em casa alguns artistas itinerantes, que me mostraram um quadro de Shravana carregando os pais cegos em tipóias amarradas aos ombros. O livro e o quadro deixaram-me impressionado. “Eis um exemplo para você”, disse a mim mesmo. A expressão de dor dos pais no leito de morte de Shravana não me saiu mais da lembrança. A música entoada pelos artistas comoveu-me profundamente, e aprendi a tocá-la numa harmônica que meu pai me presenteara (1999, p. 26).

E, logo adiante, ainda na infância, outro *incidente* que confirma um comando vindo, de novo, do *sofrimento do Outro*, feito apelo:

Houve um outro incidente, também associado a uma peça de teatro. Nessa época, tive permissão de meu pai para assistir a uma peça intitulada *Harishchandra*, encenada por uma companhia de artistas. O espetáculo tocou-me profundamente. Não me cansava nunca de vê-lo, mas um temor me rondava: por quanto tempo meu pai me deixaria assisti-lo? Devo ter encenado *Harishchandra* no meu pensamento inúmeras vezes. “Por que todos não podem ser tão verdadeiros quanto Harishchandra?”, perguntava-me a todo instante. Persistir na verdade e passar por todos os obstáculos pelos quais Harishchandra passara era o meu ideal. Tenho certeza que se fosse ler essas histórias de novo eu me sentiria igualmente emocionado (GANDHI, 1999, p. 26).

Desde ali, no latejo continuado da significância na alma inteira, o movimento e vida das primeiras grandes certezas *humanas* de Gandhi: “*Acredito que as impressões da infância formam raízes profundas no caráter de uma pessoa, e o que lamento amargamente é não ter tido a sorte de escutar boas leituras quando era pequeno*” (1999, p. 46, grifo nosso). E outra: “*Uma coisa, entretanto, enraizou-se profundamente em mim: a convicção de que a moralidade é a base de tudo na vida e que a verdade lhe dá substância*” (GANDHI, 1999, p. 47, grifo nosso).

Mas há também na alma inteira de Gandhi a experiencição da tomada traumática por conta do *sofrimento em Si* mesmo. Com efeito, com a ajuda da família, que tinha bons

---

<sup>108</sup> De agora em diante, o olhar reflexivo pede a Gandhi que fique bem perto e revele junto com Korczak o seu percurso no *humano*, traduzido com Lévinas. Assim se torna mais visível que no Eu moral, por mais que se diferenciem os traumatismos que despertam ao *humano*, o *traumatismo esteve lá*.

recursos<sup>109</sup>, Gandhi pode ir à Inglaterra cursar Direito. Quando voltou da Índia, já diplomado, “*Levei o primeiro choque da minha vida*” (GANDHI, 1999, p. 98, grifo nosso). Com efeito, na Inglaterra, Gandhi conhecera um funcionário britânico – de férias – que trabalhava na Índia, no Estado de Kathiawad. O irmão de Gandhi pede a ele para interferir junto ao funcionário – Agente Político – por conta de uma acusação que pesava sobre Si. Ao comparecer no escritório do funcionário, este tratou Gandhi com rudeza e cólera sem ao menos ouvi-lo. Mandou com rispidez que Gandhi saísse. Como Gandhi insistisse em falar do caso que o levava até o funcionário, este

Chamou o seu empregado e ordenou que mostrasse a porta. Eu ainda hesitava quando o auxiliar entrou. Como eu não saía, pôs as mãos em meus ombros e me empurrou para fora da sala [...]. Engoli o insulto [...]. *Este choque mudou a trajetória da minha vida* [...] Ele não tolerara o simples fato de eu ter-lhe falado [...] estava desmesuradamente intoxicado pelo poder (GANDHI, 1999, p. 100, grifo nosso).

Logo em seguida, mais uma tomada traumática de *sofrimento em Si mesmo*. Por intermédio de seu irmão, Gandhi partiu para a África do Sul para defender, como seu primeiro trabalho de advogado, a causa de um comerciante indiano. Conseguiu bilhete de passagem na primeira classe do trem e

Veio o policial. Pegou-me pelo braço e me pôs para fora. O mesmo foi feito com a minha bagagem. Recusei-me a ir para outro vagão e o trem partiu sem mim [...] Era inverno [...], o frio era cortante. Meu sobretudo estava na bagagem, mas não ousei pedi-la para não ser mais uma vez insultado, de modo que permaneci sentado e tiritando (GANDHI, 1999, p. 110).

E, dali, o despertar – na carne, no sangue, na matéria da alma inteira, atravessado de ponta a ponta:

Comecei a pensar no que fazer. Deveria lutar por meus direitos? [...] Os constrangimentos a que estava sendo submetido eram superficiais – apenas um sintoma da profunda doença que é o preconceito racial. Eu deveria tentar, se possível, erradicar a enfermidade e sofrer as injustiças decorrentes disso. Só deveria procurar reparar erros na medida em que tal fosse necessário à remoção desse preconceito (GANDHI, 1999, p. 110).

Já na África do Sul, Gandhi contribuiu para a criação do Congresso Indiano de Natal. Dele só participava como membro quem pagasse cinco xelins por mês. Dali nasceu também a Associação Educacional dos Indianos Nascidos na Colônia. Mas,

[...] a classe dos empregados, os assalariados não-qualificados – os trabalhadores sem contrato – ainda estavam de fora de seu âmbito. O Congresso ainda não era deles. Essas pessoas não tinham condições de participar, pagar a inscrição e de tornarem-se membros. O Congresso só poderia conseguir uma adesão pondo-se a serviço deles. A oportunidade para isso surgiu quando nem a instituição nem eu próprio estávamos devidamente

---

<sup>109</sup> No “sistema de castas sociais” na Índia da época, a Família Gandhi pertencia à casta *bania*, dos comerciantes e mercadores; o pai fora Primeiro-ministro num Estado chamado Rajkot (GANDHI, 1999).

preparados [...] um tâmil esfarrapado, os dois dentes da frente quebrados e a boca sangrando surgiu à minha frente, tremendo e chorando. Havia sido agredido brutalmente pelo patrão (um europeu muito conhecido por sua irritação) [...] Queria um atestado sobre a natureza das lesões. De posse dele, de imediato levei o ferido ao juiz, ao qual submeti o documento. O magistrado indignou-se quando o leu e emitiu uma intimação contra o empregador [...]. Um fluxo regular dessas pessoas começou a chegar ao meu escritório, e dessa maneira tive a melhor das oportunidades de conhecer suas alegrias e tristezas (GANDHI, 1999, p. 143).

Desde ali, os efeitos do despertar: “[...] *o fato de haver, em Natal, alguém disposto a patrocinar a sua causa e trabalhar publicamente por eles, proporcionou aos trabalhadores contratados uma grata surpresa e os encheu de esperança*” (GANDHI, 1999, p. 144, grifo nosso).

Ainda na África do Sul, mais ocorrências traumáticas e o adiantamento do despertar. Ali, a experiencição de enfermeiro. De fato, negros trabalhadores cavavam nas minas perto de Johannesburg e seus donos eram brancos. Houve um surto de peste negra. Os negros doentes foram abandonados. Um amigo de Gandhi – Madanjit – avisa Gandhi. Dr. William Godfrey ajuda e Gandhi chama seus funcionários: “*Onde o senhor estiver, também estaremos’, foi sua breve e doce resposta*” (GANDHI, 1999, p. 256, grifo nosso). Com poucos recursos para fazer frente à peste, “A coragem do Dr. Godfrey se revelou contagiosa [...] O zelo infatigável e o destemor com que os jovens trabalharam deu-me enorme alegria [...]. A boa enfermeira se contagiou e morrerá” (GANDHI, 1999, p. 256-257). Desde ali, uma certeza humana traumáticamente contraída: “*A experiência [experiencição] me mostrou que, quando se tem o coração puro, as calamidades atraem as pessoas e os meios necessários para combatê-las*” (GANDHI, 1999, p. 256, grifo nosso).

Veio, não muito tempo depois, a “rebelião zulu”, em Natal. E Gandhi se deu conta que seu despertar ainda não havia atingido as fundações do Império Britânico. Com efeito, “Na época, acreditava que o Império Britânico existia para o bem-estar do mundo” (GANDHI, 1999, p. 273). Ali Gandhi viu que

O pretense levante zulu foi cheio de novas experiências e me deu muito o que pensar. [...] Não se tratava de uma guerra e sim de uma caçada humana. [...] Marchando com ou sem feridos por essa solene solidão (montanhas e vales zulus), muitas vezes caí em profundas reflexões (GANDHI, 1999, p. 275-276).

Reflexões ao redor do fato de que, quando chegou na região do pretense levante, Gandhi não viu nenhuma resistência; apenas um chefe zulu havia aconselhado o não pagamento de um imposto novo para o seu povo e reagiu com a lança quando da tentativa de obrigá-lo a pagar. Mortes sem piedade, prisões, condenação a açoitamento, feridos largados pelos caminhos, montanhas e vales; cuidar desses feridos, dos açoitados e suas infecções, carregar nos ombros

os feridos, por vezes até sessenta quilômetros por dia..., e o nascimento de uma *fadiga do Império*,... *fadiga* que culminou na libertação política da Índia. Desde o despertar, a significância *humana* a ser feita na procura: “*Os santos e profetas nos deixaram suas experiências, mas não nos deram uma receita infalível e universal*” (GANDHI, 1999, p. 277, grifo nosso).

De traumatismo a traumatismo, de Eu moral a outro Eu moral, no movimento e vida de Lévinas, a tomada traumática do *sofrimento em Si*, o abalo na alma inteira por conta do *sofrimento dos Outros*<sup>110</sup>. A procura de Lévinas, que o olhar reflexivo já anotou na Segunda Parte, revela os traumatismos do seu despertar e ainda há mais. Com efeito, desde a infância de Lévinas, “[...] o primeiro abalo do psiquismo humano” (LÉVINAS, 2007, p. 96), que se tornou o *primeiro batimento* da alma inteira, veio das circunstâncias concretas de guerra e a experientiação da sua significância que lhe acompanharam até a velhice:

[...] a partida da família para fora da zona fronteiriça que era a Lituânia, a migração através de várias regiões da Rússia, as imagens se embaralham na mudança de cenário [...] Em 1916, a cidade de Kharkov, na Ucrânia, onde os refugiados se instalaram. A guerra de catorze jamais teria fim; a revolução (russa) e os distúrbios pós-revolucionários, a guerra civil, tudo isso se funde com a guerra de 1914 (LÉVINAS, 2007, p. 51-52).

Desde a infância também, “Eu conhecia a Bíblia que me foi ensinada desde Kovno: textos hebraicos que eu sabia traduzir” (LÉVINAS, 2007, p. 56). Ali, Lévinas bebeu a significância do “[...] *traumatismo que foi minha escravidão no país do Egito*” (LÉVINAS, 1976a, p. 46, grifo nosso), que é “[...] *isto que me aproxima, de entrada, de todos os proletários, de todos os miseráveis, de todos os perseguidos da terra ou isto que me aproxima de entrada a todos os problemas dos condenados da terra*” (LÉVINAS, 1982c, p. 172, grifo nosso), aproximação posta para viver como “responsabilidade pelo outro homem” (LÉVINAS, 1976a) onde “reside minha unicidade mesma” (LÉVINAS, 1982c). Desde a significância deste ensinamento, o efeito no conteúdo vivo do despertar em três tempos diacronicamente experienciados: ninguém consegue se salvar sozinho, a impossibilidade de me subtrair e “[...] *nenhuma aproximação de mãos vazias é aproximação*” (LÉVINAS, 1982c, p. 172, grifo nosso).

Logo adiante, no movimento e vida do percurso no *humano* de Lévinas, a tomada traumática inenarrável e a noção significada do *horror*: “*Todos os horrores dos campos,*

---

<sup>110</sup> O olhar reflexivo pede a presença e permanência do próprio Lévinas para revelar o *despertar do seu próprio percurso no humano* e sua *permanência* nele. Lévinas revelando o movimento e vida do seu percurso. A arquitetura viva da moralidade do Eu moral se torna ainda mais visível. O *traumatismo* estava lá.

*inimagináveis*” (LÉVINAS, 2007, p. 77, grifo nosso). Na pronúncia indelevelmente dolorida de Lévinas:

Bem depressa caí prisioneiro de guerra [...] e fui mobilizado como intérprete de russo e de alemão. Feito prisioneiro em Rennes com o 10º exército que recuava, fui, depois de um internamento de alguns meses na França, transportado para a Alemanha. Eis-me de repente restrito a uma condição especial: declarado como judeu, mas poupado pelo uniforme do destino dos deportados, reagrupado com outros judeus em um “commando” especial. Trabalhando – separado de todos os outros franceses – na floresta [...] Ali estou eu, pois, em um “commando” judeu [...] Íamos ao trabalho na floresta, passávamos o dia todo na floresta. Sustentados materialmente pelos “colis”, os pacotes que nos eram enviados [...] Nesse canto da Alemanha, onde, ao atravessar o vilarejo (para ir ao trabalho na floresta), éramos olhados, pelos habitantes, como “*Juden*”. Os habitantes, decerto, não nos injuriavam nem nos faziam nenhum mal, mas seus olhares diziam tudo. Nós éramos criaturas condenadas ou contaminados portadores de germes [...] Não sabíamos o que se passava lá fora, [...] o que se passava em nossas famílias [...] De tempos em tempos, filtravam-se algumas novas: determinada família tinha um membro desaparecido, outro não respondia. Notícias atrozes, fórmulas camufladas que esperávamos interpretar na esperança e na consolação [...] Tudo o que nossas famílias tinham vivido não era conhecido (LÉVINAS, 2007, p. 74-76).

Na experiencição desse horror, “*Na consciência racional de um destino, sem piedade nem exceção, consciência sem ilusão – o cotidiano provisório [...], ou derrisória lucidez com ou sem embrutecimento*” (LÉVINAS, 2007, p. 77, grifo nosso). Traumatismo! E, desde ali, *ainda* poder voltar! Voltar e tentar, pelo recurso aos livros, pelo trabalho formativo na Escola Israelita Oriental, pelo recurso ao Magistério – especialmente na Sourbonne –, tentar abrir os olhos da humanidade, tentar re-orientar o mundo judaico depois dessa *horrenda depressão*, tentar – com todas as lembranças irretiráveis do horror – tentar viver e fazer viver! Tentar a “*ruptura do ser*”, tentar o Dito da ultrapassagem do *conatus para além do Ser*, para além do “Viver para comer e comer para viver” (LÉVINAS, 1979, p. 45). Desde ali e para todo o percurso que veio, o traumatismo e seu batimento na alma inteira: “*Minha vida ter-se-ia ela passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo se recusando a todo esquecimento*” (LÉVINAS, 2007, p. 73, grifo nosso).

### 11.2.2. Como Apalpadelas

### 11.2.2.1 A Positividade como Toque no Bem

Que tipo de experiencição o Eu precisa fazer em Si mesmo, além dos traumatismos, para que, desde a vulnerabilidade e mortalidade, o Eu desperte para a responsabilidade diante do Outro? Na proximidade da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, o olhar reflexivo centra a atenção agora no *lugar* e na *significância* das *apalpadelas* como Mediação do despertar no movimento e vida do Eu moral. Separar ainda? Só mais um pouco, porque, no movimento e vida da moralidade de um Eu, no movimento mesmo de elevação da vida em que *moralidade* e *Eu* vão se identificando (LÉVINAS, 1994c), traumatismos e apalpadelas sempre estão por perto, ou junto, ou um vem antes e o outro depois, ou vice-versa, ou logo depois, ou depois de um tempo. Em cada Eu, as ocorrências da significância, a abertura e o despertar *para-o-Outro* dependem da vida, do movimento do Eu na vida, das situações concretas no *Médium* de vida. Onde cada Eu vive, há traumatismos – em Si ou nos Outros – e há apalpadelas – para Si ou para os Outros.

O olhar reflexivo anota que, de modo geral e *desde de dentro*, apalpadela é o socorro no meio da tempestade, é a ocorrência de alguém que grita, no meio da tempestade, mais alto do que o barulho da tempestade: “à esquerda tem uma pequena palhoça para se proteger”; é o acontecimento de alguém que passa em nossa tempestade e nos atira ao chão e se joga junto para que o raio não nos parta. Apalpadela é a brisa ali nos dias de calor insuportável, é a água ali na hora da sede, é o pão na boca na hora da fome, é a veste no corpo durante o frio, é a casa segura ao redor de Si para o sono e para a reposição das forças, é a mão estendida e aberta aqui para o carinho, são os olhos voltados agora para o Eu que sofre na dor, é o remédio já fazendo efeito nos dias da doença. Apalpadela é a experiencição de ser próximo de alguém, é a experiencição de ter alguém por perto, é a experiencição de um aumento iluminado e benfazejo da significância num Eu.

Apalpadela é uma “pegada *positiva* em Si” que move a posicionamentos outros, apalpadela é a experiencição das pequenas vitórias sobre Si mesmo; apalpadela é “ver melhor”, *humanamente*, é a orientação que o mundo *humano* pede e traz a um Eu. As apalpadelas são o apanágio da humanidade, elas são o remédio para todo sofrimento e até para significar a incondição da morte. Elas são tudo o que há de Bem no mundo e se faz de Bem no mundo: é tudo de Bem que um Eu pode experienciar e é tudo de Bem que um Eu pode fazer para o Outro. Apalpadela é a experiencição do Bem ou do seu apelo; é a abertura ao Bem e

seu efeito. “Fazer de tudo para que o Outro viva” ou receber o cuidado que faz viver é apalpadela, *reconhecer* o Bem recebido é apalpadela, reconhecer o Outro mesmo sem ser reconhecido é apalpadela.

Apalpadela é fazer o Bem ou ser apelado a *mais* Bem. A apalpadela pode ser menos intensa do que o traumatismo, mas ela tem o poder de despertar e tecer no Eu *a nervura da bondade na alma inteira*. Com ela na alma, a injustiça “dá nos nervos da alma” (PLATÃO, 1997). *Apalpadela é a experienciação do toque, da visitação, da entrada e da morada do Bem-para-o-Outro no Eu*. Apalpadela no Eu é a experienciação da intromissão na própria vontade de viver do *aumento na vontade de fazer viver*. Na apalpadela, a alma inteira sorri em contentamento pelo Bem feito: é a experienciação da abertura ou dilatação da significância do Outro num Eu, é a experienciação de uma *glória* do Sentido. Apalpadela é a experienciação da libertação do cativo do Eu em Si ou do exílio para fora de Si para que venha o Outro para-Ele-mesmo; é movimentação de *exodus* na direção da significância *humana*.

Sempre diante do Outro, apalpadela, *no movimento e vida dos encontros com os Outros*, é a positividade de uma *convocação* que se abre para “encaminhar um caminho”, dar um encaminhamento mais significativo à vida; é uma *provocação* positiva a caminhar ou é uma confirmação de um *sentido* no caminho, do *telos* de uma obra – de que o caminho e a obra estão no *telos* certo, que é bom –, ou a afecção da importância de encontrar outras direções, ou a experienciação da necessidade de uma nova claridade para o caminho. É a experienciação da abertura de outras, novas e mais *humanas* possibilidades de existência diante dos Outros, é a afecção da alma inteira por um *chamamento* animado a mudanças radicais por conta da qualidade da aproximação ao Outro, é a experienciação de precisar perder “direitos”. São sempre as apalpadelas que cicatrizam as feridas, estancam sangramentos da alma e re-introduzem *animus* na vida *humana* de um Eu. É por isso que, no movimento e vida de um existente nas situações concretas, de um modo ou de outro, as apalpadelas são, moralmente, “*os pequenos e grandes salvamentos que um Eu pode fazer ou receber*”. A chance da apalpadela moral mora na “[...] *possibilidade de uma responsabilidade pela alteridade do outro homem, pelo estrangeiro sem domicílio, pela materialidade de faminto e sedento, pela nudez de mortal sem defesa*” (LÉVINAS, 1988, p. 155, grifo nosso), quer como *convocação*, quer como *atitudes*.

As apalpadelas implicam *atitudes*, recebidas ou feitas. Com efeito, como apalpadelas passam todas as atitudes que percorrem a história da vida de um Eu e que, na existência

mesma do existente, proporcionaram a realização das exigências constitutivas do Eu<sup>111</sup>. Nesse rol incomensurável estão todas as atitudes que se envolveram de *cuidado* para a saúde do corpo do Eu, para a vinda serena de sua autoestima e para a sua certeza de ser reconhecido como existente absolutamente válido. Em cada *humano* percurso, ele mesmo as revela latejantes em Si como apalpadelas do *sentido*. Ali vai, antes de toda “consciência de”, o tateamento pelo Eu ou pelo Outro de um Bem que, se não foi parar dentro, pelo menos ronda a alma inteira; mesmo sem experienciar a gratidão pelo cuidado recebido, mesmo que o Eu ou o Outro desprezem o Bem recebido, Ele é inapagável da historicidade mesma de cada Um.

Quando a apalpadela no Eu se faz reconhecimento de um débito impagável, ela se faz como a experienciação da *gratidão* junto com a experienciação de precisar *dar!* As apalpadelas, reveladas e recebidas como tais pelo Eu, pedem ao Eu as suas próprias atitudes em percurso como os *seus* exercícios de cuidado aos Outros. Eis porque a mais elevada apalpadela por atitude é a experienciação da *gratuidade*, do fazer por alguém, *por ele* e mais nada. Se, para cada Eu, é preciso chegar nela, como amor sem concupiscência, o *telos* do dom já passou no Eu. A gratuidade como apalpadela e em cada apalpadela é propriamente o alimento do latejo das máximas morais, a referência para a lucidez dos princípios morais e o fio da vida moral do imperativo sendo realizado no Eu moral. Ela é que diz que o cuidado é *para-o-Outro* e que o *Um é para-o-Outro*. Desde ali, todas as apalpadelas de todo o enternecimento que mora no mundo!

Com outras palavras, quando um Eu recebe cuidados, ali já há apalpadela: no dom daquele que socorre, o toque no Bem já vem ali. Quando o Eu reconhece e experiencia na alma a gratidão pelo socorro recebido, o Bem já atingiu e entrou na alma do Eu e há apalpadela. Quando é o Eu que dá de Si e o Outro recebe o cuidado mesmo sem reconhecer o Bem, a apalpadela do Bem está para aquele que se dá. Quando é o Eu que dá de Si ao Outro e o Outro reconhece o Bem, então há apalpadela de ponta a ponta na situação concreta do encontro entre Eu e Outro e o despertar vem à tona em ambos. Onde vem se movimentar como vida “[...] *um se oferecer, uma inclinação da alma*” (LÉVINAS, 1988, p. 147, grifo nosso) diante do Outro e de seu sofrimento, ali o Bem despertou o Eu, houve apalpadela. Numa palavra: *onde houver cuidado feito ou recebido, cuidado convocado e Eu interpelado a cuidar, a apalpadela já se fez*; e ela é moral sempre que dom de Si e cuidado estejam *na* e atravessem *a* experienciação, que é quando tine *a nervura da bondade* na alma inteira.

---

<sup>111</sup> Confira anotação ao final da Primeira Parte.



### 11.2.2.2 No *Locus*, os *Nascedouros*

Anotados esse movimento e vida das apalpadelas, desde de dentro e na aproximação dos Outros, o olhar reflexivo lê, desde o movimento e vida do Eu moral, que todas as regiões ou *locus* de tomadas traumáticas podem ser *ocasiões de apalpadelas*, ocasiões do despertar por apalpadelas. Com efeito, o traumatismo traz o choque, o abalo, o assombro no Eu diante da precariedade do Outro. Mas, do choque ao movimento de socorro à vida ou às vidas expostas à precariedade, há uma *distância* que só se preenche positivamente, *humanamente*, como partida imediata em socorro. É cada convocação de partida e cada partida mesma em socorro que justamente preenche esta distância. O Eu experienciando ali o Bem sendo feito por ele é já toda uma primeira grandeza da apalpadela; o Outro experienciar ali o socorro que vem do Eu é a possibilidade da grandeza da *sua* apalpadela. Com efeito, nesses *locus* de tomada traumática do Eu, há movimento de *convocações* e há movimento de *atitudes*. Ali, diante do Eu traumatizado, o pobre, a fome e a miséria generalizada; ali, o órfão e o abandono ao acaso; ali, a viúva e as sequelas do preconceito do machismo; ali, o estrangeiro (o não-habitante), os preconceitos da raça e da cor, o isolamento e o sem-lugar; ali, a dor, a doença, a dorlência incondicional da dor, a dor inútil e o sem-remédio; ali, a morte e sua provocação prematura; ali, os assassinos, as prisões, as drogas e a degradação dos existentes sem chance; ali, a velhice e o abandono às traças da decadência e da solidão; ali, as deficiências físicas e mentais e a imprestabilidade; ali, a opressão institucional, as tiranias políticas, econômicas, da possessão da terra, e as leis da injustiça.

O olhar reflexivo anota que há mais *locus* de apalpadelas, verdadeiros nascedouros, antes ou para além dessas regiões de tomadas traumáticas, *locus* de duração e da possibilidade de uma multiplicidade infinda de apalpadelas. Com efeito, nesses *locus*, pela duração do advento das mesmas e de muitas novas apalpadelas, a possibilidade do aumento na intensidade da sensibilidade da *nervura da bondade* moral na alma. A proximidade no percurso no *humano* e do movimento e vida do Eu moral revelam esses *locus*: a *família*, os *livros*, as relações de *amizade*, o exercício das *profissões* junto ou dentro do *espaço institucional* – em especial as instituições de educação formal – e as relações *comunitárias* prolongadas no *espaço político e religioso*. Esses *locus* de nascimento das apalpadelas se

movimentam internamente de acordo com as situações concretas dadas ou com as situações concretas novas criadas; e a vida de cada existente se move de um *lócus* a outro atravessada por esses movimentos, de modo que as apalpadelas podem se entrecruzar, se reforçar e se expandir.

O olhar reflexivo centra agora a atenção na arquitetura viva da moralidade do Eu moral para anotar o movimento e a vida que algumas das apalpadelas – que ali estiveram e estão, desde o despertar – provocaram no movimento e vida do Eu moral. Com efeito, Lévinas fundamenta: “[...] *dentro da maravilha da família* [...]. *Fonte do tempo humano, ela permite à subjetividade colocar-se sob um julgamento ao mesmo tempo em que conserva a palavra*” (LÉVINAS, 1971, p. 342-343, grifo nosso). E, acerca de sua experienciação humana nesse *lócus*, Lévinas é serenamente direto: “*Meus pais cuidavam muito bem dos filhos, sem rigor, sem violência*” (LÉVINAS, 2007, p. 57, grifo nosso). Em todas as tribulações das sucessivas migrações da família pelas cidades russas, a significância que foi tecida como *nervura* da bondade na alma foi bem esta.

De uma apalpadela a outra, de um Eu moral a outro Eu moral, desde o nascedouro em movimento de sua família, Korczak pronuncia<sup>112</sup>:

Eu devia consagrar aqui muito espaço a meu pai (Josef): realizo na vida aquilo a que ele mesmo aspirou tão forte e antes dele já meu avô quis realizar. À minha mãe também (Cecylia). Talvez mais tarde. Eu sou minha mãe e sou meu pai. A eles é a quem devo o fato de compreender algo em relação à vida (1986, p. 115).

Seu avô, Hirsh Goldszmit, era médico judeu e se empenhou durante toda sua vida a firmar a pátria polonesa também para os judeus ao mesmo tempo em que se empenhava para manter em seus filhos e nos judeus em geral a afeição pelas tradições judaicas. Uma luta por reconhecimento através do direito à cidadania (ARNON, 2005)<sup>113</sup>.

Na infância, junto com a irmã caçula,

Naquele apartamento [em bairro não judeu, rico], seu único elo com o sonho e a fantasia era sua avó materna, Emília [...] A ela contava seus segredos, planos e desejos [...] Confidenciou à avó, aos cinco anos de idade, sua primeira decisão moral, o corajoso plano de “recriar” o mundo (supressão do dinheiro) (MARANGON, 2007, p. 49-50).

Ali,

Papai tinha razão quando me chamou de boboca ou de simplório ou mesmo, nos momentos particularmente tempestuosos, de imbecil ou de burro. A vovó era a única a acreditar na minha boa estrela. Senão era sempre: “preguiçoso”, “chorão”, “idiota”, “imprestável” [...] Eles tinham razão, os dois. Vovó e papai. Cada um pela metade [...] Preguiçoso [...] isso confere.

<sup>112</sup> Trata-se de carta datada de 21/06/42.

<sup>113</sup> Cf. MARANGON, 2007, p. 44.

Não gosto de escrever. Pensar, sim. Isso não me causa nenhuma dificuldade. É como se contasse histórias a mim mesmo (KORCZAK, 1986, p. 11).

Mas, também foi seu pai que levava Korczak em caminhadas pelos bairros pobres de Varsóvia onde “[...] *conheceu a miséria e a trágica realidade da fome*” (NARANJO, 2001, p. 9, grifo nosso).

Quanto à sua mãe, o “Velho Doutor”, no gueto, ainda bem se lembrava:

Minha mãe dizia: “Este rapaz não tem ambição nenhuma. Para ele tanto faz, pode comer qualquer coisa, vestir-se de qualquer jeito, brincar com qualquer um. Não faz distinção entre crianças do seu meio e os filhos do zelador e não tem vergonha de se divertir com os pequenos”. Eu interrogava os meus cubos, as crianças, os adultos sobre o que eles são. Eu não quebrava os meus brinquedos [...] me interessava o porquê da coisa, a coisa por si mesma, em si mesma (KORCZAK, 1986, p. 109-110).

Mais tarde, em 1920, quando da guerra bolchevique, Korczak pegou tifo. Sua mãe foi cuidar dele, contraiu a doença e morreu antes de Korczak recobrar os sentidos (MARANGON, 2007).

Desde ali, também no *lócus* da família, a experiencição positiva de mais alguém. De fato, naquele *lócus*, a presença da cozinheira:

Esporadicamente, quando seus pais saíam, pedia à cozinheira que lhe contasse uma história [...] Korczak jamais esqueceu o modo como a cozinheira contava-lhe histórias; ela sabia o momento de parar o discurso para que ele perdesse o fôlego, para prender-lhe a atenção [...] Korczak foi grato pela paciência com que respondia suas questões e atribuiu-lhe a responsabilidade pelos ingredientes mágicos que vieram a compor seu próprio talento como um contador de histórias (MARANGON, 2007, p. 50).

De todas essas experiencições, desses *toques* no Bem, no reconhecimento de um valor incondicional de Si mesmo pelas *presenças* na família, para além das palavras ou atitudes por vezes tortas, um conjunto movimentado de apalpadelas cuja significância teceu a primeira camada da *nervura* da bondade na alma de Korczak. Em *A Sós com Deus, a oração dos que não oram*, uma dedicatória aos pais: “*Obrigado porque me ensinaram a ouvir o murmúrio dos mortos e dos vivos, obrigado porque na bela hora da morte conhecerei o Mistério da Vida*” (KORCZAK, 2007, p. 51, grifo nosso). Eis a confirmação de que o despertar passou por ali.

De apalpadela em apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, o toque no Bem desde o *lócus* da família em Gandhi. Com efeito, a família de Gandhi, assim como a de Korczak, possuía bons recursos. Gandhi era o filho caçula, do quarto casamento de seu pai; ao todo eram oito os filhos (GANDHI, 1999). No *lócus* da família, “*Era muito dedicado a meus pais, mas também cedia com facilidade às paixões. Viria a aprender mais tarde que a felicidade e o prazer deveriam ser sacrificados para servir a eles*” (GANDHI, 1999, p. 28,

grifo nosso). Desde ali, “[...] *tudo o que meu pai fazia era louvável*” (GANDHI, 1999, p. 29, grifo nosso). Mas, na adolescência, a ocorrência “[...] de roubo de bracelete de ouro do irmão” (GANDHI, 1999, p. 42) traz a experiencição de “[...] se colocar sob um julgamento e ao mesmo tempo conservar a palavra” (LÉVINAS, 1971, p. 342-343): escreve ao pai sua confissão e a entrega pessoalmente; temia confessar para evitar no pai a própria culpa pelo erro do filho. O pai, porém, o acolhe em sua sinceridade, perdoa e lhe garante o aumento de amor e de confiança (GANDHI, 1999). Desde ali, o movimento de uma certeza experienciada: “*Qual a barreira que o amor não pode quebrar?*” (GANDHI, 1999, p. 165, grifo nosso).

Outra apalpadela de alta significância para a alma inteira de Gandhi foi quando

Meu pai estava de cama com uma fístula. Minha mãe, um velho empregado da casa e eu tomávamos conta dele. Eu o atendia como um enfermeiro, basicamente trocando os curativos e dando-lhe os remédios na hora certa. À noite, massageava suas pernas e só ia dormir quando me pedia, ou depois que ele adormecesse. Adorava cuidar de meu pai. Não me lembro de jamais ter recusado fazer algo por ele. Todo o tempo de que dispunha (depois da escola e dos deveres) era dedicado aos seus cuidados (GANDHI, 1999, p. 42).

Seu pai piorava:

Meu tio viera até a cidade [...] Eram muito unidos. Meu tio sentou-se perto de meu pai, sem arredar pé, e insistiu em dormir ao seu lado. Nunca poderia imaginar que aquela era a noite fatídica [...] Corri até o quarto de meu pai, lamentando o fato de ter-me separado dele em seus últimos momentos [...] Deveria ter continuado a massageá-lo, assim ele morreria em meus braços. Mas fora meu tio o privilegiado de servi-lo em seu último suspiro, de tão dedicado e unido que era (GANDHI, 1999, p. 43-44).

Gandhi não esqueceu esse monte de experiencições porque, no fundo, não estava com seu pai no último instante por conta de sua luxúria sexual bem naquela hora: “[...] *foi uma mancha na minha vida, que nunca fui capaz de esquecer*” (GANDHI, 1999, p. 44, grifo nosso).

Coube à sua mãe, a seu irmão mais velho e a seu tio tomar as providências para seus estudos de Direito na Inglaterra (GANDHI, 1999). E, quando de sua volta, já diplomado, coube ao irmão as providências do primeiro emprego na África do Sul. Lá, suas experiencições foram muitas – entre traumatismos e apalpadelas – que provocaram em Gandhi verdadeiras revoluções na alma. De lá, na segunda estada mais longa, escreveu a seu irmão um conjunto de escolhas e de decisões tomadas e, dali, mais experiencições:

A meu irmão, que fora um pai para mim, escrevi que lhe dera tudo o que economizara até aquele momento, mas que daí em diante ele não esperasse nada de mim, pois as economias futuras, se houvesse, seriam utilizadas em benefício da comunidade. Não foi fácil fazer meu irmão entender. Em linguagem severa, explicou meu dever em relação a ele. Eu não deveria aspirar a ser mais sábio que nosso pai. Precisava sustentar a família, como

ele fizera. Indiquei-lhe que estava fazendo exatamente o que nosso pai havia feito. Bastava ampliar ligeiramente o significado de “família”, para que ficasse clara a prudência de minha atitude. Meu irmão desistiu de mim e praticamente deixou de se comunicar comigo. Fiquei profundamente entristecido, mas teria sido uma tristeza ainda maior renunciar àquilo que considerava meu dever, e fiz minha escolha. Mas nada disso afetou minha devoção por ele, que permanece grande e pura como sempre. O grande amor que ele tinha por mim era a raiz de sua infelicidade. Não era tanto o dinheiro que ele queria, mas sim que eu me comportasse bem perante a família. Entretanto, perto do fim da vida, acabou apreciando o meu ponto de vista [...] Deu-se conta de que minha atitude havia sido correta e escreveu-me uma carta pungente. Desculpou-se, se é que é possível um pai desculpar-se perante seu filho. Deixou seus próprios filhos aos meus cuidados, para que eu os educasse da forma que julgasse adequada (GANDHI, 1999, p. 236).

A experiência de ser responsável pelos filhos de seu irmão e por sua educação, também trouxe a Gandhi tensão na *nervura* da bondade da alma:

Seus filhos tinham sido educados na atmosfera antiga e não conseguiram mudar o curso de suas vidas. Não fui capaz de atraí-los para mim. Não foi falha deles [...]. É inútil esperar que os filhos, ou aqueles que estão sob nossa guarda, sigam a mesma trajetória de evolução que seguimos. Este fato serve, até certo ponto, para mostrar a enorme responsabilidade que é ser pai ou mãe (GANDHI, 1999, p. 236).

De apalpadela a apalpadela, o olhar reflexivo centra atenção no *lócus* dos livros<sup>114</sup>. Com efeito, no movimento e vida da moralidade do Eu moral, as densidades *humanas* que os livros podem carregar e as apalpadelas que os livros podem provocar. Lévinas pronuncia de maneira contundente:

Isto que se diz escrito nas almas é de início escrito nos livros [...] Eu penso que através de toda literatura fala – ou balbucia, ou se dá um conteúdo, ou luta com sua caricatura – o rosto humano. Apesar do fim do eurocentrismo, desqualificado por tantos horrores, eu creio na eminência do rosto humano expresso nas letras gregas e em nossas letras que lhe devem tudo. É graças a elas que nossa história nos faz vergonha. Há participação na Escritura santa, nas literaturas nacionais, em Homero e Platão, em Racine e Victor Hugo, como em Pouchkine, Dostoievski ou Goethe, assim como em Tolstoi ou em Agnon. Mas eu estou seguro da excelência profética incomparável do Livro dos Livros, que todas as letras do mundo esperavam ou que elas comentam. As Santas escrituras não significam pelo relato dogmático de sua origem sobrenatural ou sagrada, mas pela expressão do rosto do outro homem antes que ele se dê um conteúdo ou uma posição, que elas esclarecem [...] Elas comandam toda a gravidade das rupturas onde, em nosso ser, se põe em questão a boa consciência de seu ser-aí. Aí reside a sua santidade mesma, fora de toda significação sacramental (1982b, p. 115-116, grifo nosso).

A contundência da pronúncia lévinasiana se liga à experiência em Si de que “Os autores russos, como Puschkin, Gogol, Dostoievski, Tolstoi mantêm em meu espírito todo o

<sup>114</sup> “Livros”, aqui, têm um significado extremamente amplo. Tudo o que é obra, monumento, documento... onde mora a *significância humana é livro*. Tudo “o que dá a pensar”, tudo o que no mundo literário, artístico, cinematográfico tem poder de provocar um despertar para o *humano é livro*.

*seu prestígio, apesar de todos os deslumbramentos de minha vida ocidental*” (LÉVINAS, 2007, p. 53, grifo nosso) e da experiencição de que “[...] *mais interiores que a interioridade são os livros*” (LÉVINAS, 2007, p. 55, grifo nosso). Para ele, desde quando “Meu pai tinha uma livraria em Kovno [...]” (LÉVINAS, 2007, p. 52), sua experiencição foi de que “*É pela leitura dos livros – não necessariamente filosóficos – que esses choques iniciais tornam-se questões e problemas, dão a pensar*” (LÉVINAS, 1982b, p. 11, grifo nosso), pois “[...] *ler é se manter acima do realismo – ou da política – de nosso cuidado de nós mesmos*” (LÉVINAS, 1982b, p. 12, grifo nosso). Mas, Lévinas indica *que* tipo de livros – critério – têm esse poder, inclusive de, já na França em 1923, levá-lo para a Filosofia:

Penso que primeiramente foram minhas leituras russas [...], sobretudo Dostoievski. O romance russo, o romance de Dostoievski e de Tolstoi, me parecia bem preocupado com coisas fundamentais. Livros percorridos pela inquietude, pelo essencial, a inquietude religiosa, mas legível como busca por um sentido da vida [...] Romances em que o amor revela suas dimensões de transcendência já em seus pudores, antes das evidências do erótico [...] O amor-sentimento dos livros foi, certamente o motivo de minhas primeiras tentações filosóficas (LÉVINAS, 2007, p. 58, grifo nosso).

Os livros que efetivamente dão a pensar, que produzem choques e ao mesmo tempo convocam e despertam procuras, são aqueles onde “[...] *aparece o problema filosófico entendido como aquele do sentido do humano, como a procura do famoso ‘sentido da vida’*” (LÉVINAS, 1982b, p. 12, grifo nosso). Se pelo meio da vida de Lévinas os Autores anotados trouxeram-lhe muitas apalpadelas, a procura, o despertar já vinha antes disso, ainda na Lituânia, “[...] onde o judaísmo conheceu seu mais alto desenvolvimento espiritual: o nível do estudo talmúdico era muito elevado e havia toda uma vida baseada nesse estudo e vivida como estudo [...] É o país de Gaon de Vilna do século XVIII, o último grande talmudista de gênio” (LÉVINAS, 2007, p. 53). E, depois de longos anos na Filosofia, não tem receio de afirmar que, mesmo tendo lido “Ser e Tempo, o Fedro, a Crítica da Razão Pura, a Fenomenologia do Espírito e o Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência (Bérgson [...])” (LÉVINAS, 1982b, p. 27-28) como os mais belos livros da Filosofia, ainda assim, há outro como o mais impressionante: “*O grande livro que mais me impressionou, devo dizer, é o livro de Vassili Grossman, Vida e Destino [...]. Há nesse livro [...] precisamente a bondade; a bondade sem regime, o milagre da bondade; a única coisa que resta*” (LÉVINAS, 2007, p. 128, grifo nosso).

De apalpadela a apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, a incidência do *lócus dos livros* no movimento e vida de Korczak com suas apalpadelas. Com efeito, “*Li em algum lugar que não há nada com que as pessoas se habituem mais facilmente que a desgraça*

*alheia*” (KORCZAK, 1986, p. 46, grifo nosso); eis o toque do sentido do *humano* na *nervura* da bondade da alma de Korczak. Desde pequeno, a proximidade e o adentramento no *mundo* dos livros, seus maiores companheiros, ao ponto de

Aos quinze anos fui tomado de uma fúria de leitura. Não vi mais nada, só existiam os livros. Gostava também de conversar [...] Mas eu falava só comigo mesmo. Pois há diferença entre falar e conversar. A mesma que entre trocar de roupa e se despir. Eu me dispo só e falo só, sem testemunhas (KORCZAK, 1986, p. 108-109).

Desde pequeno, Korczak “[...] lia as obras da literatura universal e, com especial paixão, os clássicos da literatura polonesa” (WASSERTZUG, 1983, p. 25); ele lia “[...] as poesias de Slowackio, Puschkin e Heine” (WASSERTZUG, 1983, p. 26); ele leu J. H. Pestalozzi e seu amor às crianças pobres (KORCZAK, 2007), ele leu P. A. Kropotkin, ele leu E. D. Dekker, ele leu J. Ruskin, ele leu J. Mendel, ele leu W. Nalkowski, ele leu A. Dygasinski, ele leu J. W. Dawid (KORCZAK, 1986), ele leu Tagore, o Poeta indiano amigo de Gandhi (KORCZAK, 1986). Korczak simplesmente leu muito: “*Os nomes de Pestalozzi, Froebel e Spencer não têm menos brilho que os dos grandes inventores do século XX, pois eles descobriram a metade desconhecida da humanidade: as crianças*” (apud LEWOWICKI; SINGER; MURAHOVSKI, 1998, p. 26 , grifo nosso)<sup>115</sup>. Como Lévinas,

Korczak lia frequentemente obras de Tolstoi. Suas próprias idéias estavam muito próximas daquelas contidas no ensaio “Quem Aprende de Quem a Escrever: As Crianças Camponesas de Nós ou Nós das Crianças Camponesas”. Como Tolstoi, ele proclamava a necessidade de despertarmos e abriremos nossas mentes para os pensamentos, emoções e experiências das crianças (LEWOWICKI; SINGER; MURAHOVSKI, 1998, p. 26).

Tolstoi, na Escola Yásnaia-Poliana dirigida por ele de 1857-1860, era “[...] muito admirado por Korczak” (LEWOWICKI; SINGER; MURAHOVSKI, 1998, p. 53).

Como já ficou anotado anteriormente, foi de um livro, “[...] uma novela do autor polonês Kroszewski, cujo herói era Janasz Korczak” (ARNON, 2005, p. 29)<sup>116</sup>, que Henryk Goldszmit tomou como definitivo para Si o nome Janusz Korczak. Foi de outro livro que vejo mais movimento interior permanente:

O romance de Stefan Zeromski “*Homeless People*” (Pessoas Sem Casa) tornou-se uma bíblia para Henryk e seus amigos; seu protagonista, Dr. Judym, desistiu do amor e da felicidade pessoais para servir aos pobres: “Eu sou responsável!” ele chorava. “Se eu, um médico, não farei isso, quem fará?” (MARANGON, 2007, p. 56).

E em 15 de maio de 1933 ainda lia, pois partilhava com seu amigo e colaborador Joseph Arnon, em Israel: “*Estou lendo muito, como um estudante ou um jovem. Em todo livro, em*

<sup>115</sup> LEWOWICKI, Tadeusz; SINGER, Helena; MURAHOVSKI, Jayme. **Janusz Korczak**: Perfil, Lições, “O Bom Doutor”. São Paulo: Edusp, 1998.

<sup>116</sup> Cf. NARANJO, 2001, p. 40.

*todo jarro de água, encontro algumas gotas de verdade, das minhas, de mim mesmo. Como reuni-las?*” (ARNON, 2005, p. 80, grifo nosso). Em livros Korczak bebeu muitas apalpadelas, muitas convocações e chamamentos a atitudes, orientações e provocações e a continuidade do despertar no despertar. E, em livros, “Vinte e sete obras escritas por Korczak” (NARANJO, 2001, p. 3) e uma multidão de chances, de apalpadelas, de toques no *humano* em muitos tempos de despertar.

De apalpadela a apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, a incidência do *locus* dos *livros* no movimento e vida de Gandhi. O olhar reflexivo lembra a incidência traumática na *nervura* da bondade da alma de Gandhi do livro *Shravana*: “[...] a dor dos pais de Shravana em seu leito de morte não me saiu mais da lembrança” (GANDHI, 1999, p. 26). Dos seus muitíssimos encontros com os *mundos* dos livros, o próprio Gandhi destaca aqueles que mais lhe foram ocasiões de apalpadelas, de mudanças profundas na alma inteira e nas direções do movimento de sua vida. Com efeito, em primeiro lugar e ao fundo do movimento de profundidade e de elevação da significância – como em Lévinas e Korczak –, as experiências advindas das obras de Tolstoi. Gandhi pronuncia:

*O Reino de Deus está Dentro de Você*, de Tolstoi, perturbou-me e deixou em mim uma impressão permanente. Diante do pensamento independente, da profunda moralidade e da honestidade desse livro, todos os que o Sr. Coates me havia dado pareciam pálidos e insignificantes [...] (GANDHI, 1999, p. 131).

E, logo adiante, “*Também estudei com atenção os livros de Tolstoi: Um resumo do Evangelho e O que Fazer? e outras obras que me impressionaram profundamente. Comecei a compreender mais e mais as infinitas possibilidades do amor universal*” (GANDHI, 1999, p. 149, grifo nosso).

Em segundo lugar, Gandhi pronuncia as apalpadelas vindas de seu acesso a livros que dão sustentação a religiões da Índia. De fato, “*Na época [na primeira ida à África do Sul], eu estava relendo A Luz da Ásia, de Arnold. Um dia começamos a comparar a vida de Jesus com a de Buda*” (GANDHI, 1999, p. 149, grifo nosso). Em seguida,

Eu já tinha fé na *Gita*, que exercia um fascínio especial sobre mim. Agora percebia a necessidade de mergulhar mais profundamente nela [...] Do efeito que essa leitura da *Gita* teve sobre meus amigos, só eles podem falar. Para mim, entretanto, a *Gita* tornou-se uma conselheira infalível. Ficou sendo minha obra de consulta diária. Assim como eu ia ao dicionário inglês, em busca do significado das palavras que não entendia, recorria a esse dicionário de conduta para a pronta solução de minhas dificuldades e provações. Palavras como *aparigraha* (não-posse) e *samabhava* (equanimidade) me cativaram. A questão era como cultivar e preservar essa equanimidade. Como tratar da mesma forma funcionários insultantes, insolentes e corruptos, colegas de ontem que hoje levantavam oposição sem sentido, e homens que sempre foram bons para nós? Como abrir mão de



todas as posses? O próprio corpo já não é uma propriedade? Esposa e filhos não são? Eu deveria entregar todos os meus livros? Teria que desistir de tudo e segui-Lo? (GANDHI, 1999, p. 235).

Em terceiro lugar, um livro que simplesmente mudou para sempre os rumos do movimento e vida de Gandhi e cuja significância Gandhi pôs na expressão “A magia de um livro”. Foi o livro de John Ruskin (escocês), *Até o Último*. Ali, a experiência que o atingiu de alto a baixo, de onde vinha para onde ia. Com efeito, por conta de problemas nas finanças do seu Jornal *Indian Opinion*, Gandhi precisou viajar de Johannesburg a Durban, na África. Na partida,

Ele [seu amigo Polak] veio se despedir de mim na estação e me deixou um livro para ler durante a viagem [...] Era *Até o Último*, de Ruskin. Uma vez começada a leitura do livro era impossível parar. Ele me prendeu. De Johannesburg a Durban era uma viagem de vinte e quatro horas. O trem chegou lá à noite. Não consegui dormir nada. Decidi mudar minha vida de acordo com os ideais daquela obra (GANDHI, 1999, p. 262).

Gandhi confessa que teve leituras relativamente restritas, mas tal restrição

[...] me permitiu digerir totalmente aquilo que eu de fato lia. Desses livros, o que trouxe uma transformação prática e instantânea foi *Até o Último* [...] Acredito que descobri algumas de minhas mais profundas convicções nesse grande livro de Ruskin e foi esse o motivo que me fez mudar a minha vida. Um poeta é aquele que consegue invocar o bem latente no peito dos homens (1999, p. 262).

O que tocou indelevelmente na *nervura* da bondade da alma de Gandhi foi reunido por ele em três grandes lições: que o Bem do indivíduo está contido no Bem do todo; que o trabalho do advogado tem o mesmo valor que o do barbeiro, na medida em que todos têm o mesmo direito de ganhar a vida pelo trabalho; que uma vida de trabalho duro, ou seja, a vida de quem cultiva o solo e a do artesão, é a que merece ser vivida. “*Levantei-me de madrugada, pronto para levar esses princípios à prática*” (GANDHI, 1999, p. 262, grifo nosso). E, de fato, em poucos dias (1904), estavam comprados quarenta hectares de terra, há cerca de trinta km de Durban, em Phoenix, perto da estação ferroviária. Seus familiares, amigos e funcionários do Jornal com suas famílias, bem como o próprio Jornal, foram transferidos para a “Fazenda Tolstoi” (sítio) onde passou a morar a “Comunidade Phoenix”. No movimento e vida, a apalpadela mágica vinda de um livro levando adiante um despertar.

De apalpadela a apalpadela, o olhar reflexivo centra atenção no *locus* da *amizade*. Desde o percurso no *humano*, o olhar reflexivo anotou com Lévinas que “não é possível viver sem amigos e Rostos”, mesmo quando a justiça se torna cada vez mais justa e preenche para cada Um, inclusive para o Eu (LÉVINAS, 1999), o essencial e necessário de maneira suficiente. A legalidade em si mesma é estritamente necessária para a vida em comum, pois nela reside a possibilidade da duração da justiça; mas a legalidade, *por si mesma*, mesmo com

um conteúdo *humano*, não dá conta de *garantir* o devir de uma justiça mais justa, se não houver aqueles que, a partir da moralidade mesma na alma, põem a justiça mesma em exercício, em movimento e vida. Além disso, a legalidade e seu exercício estão sempre *mais longe* do Eu e do Outro, e implicam – até por conta da exigência de objetividade, de imparcialidade – uma certa *distância* das ocorrências das demandas; e ainda, de algum modo, o *fazer justiça* sempre implica uma certa demora e uma certa espera. Mas no cotidiano, onde se movem as vidas, há precisões que *simplesmente* não podem esperar, sob pena de malefícios múltiplos naqueles em quem elas acontecem e se revelam. Na precisão imediata, o socorro só pode vir de um Rosto desde o *lócus*, desde o nascedouro de apalpadelas da *amizade*.

Nas situações concretas do acontecimento da vida, sobretudo quando ali a negatividade se abate sobre os existentes e as chances de eles sofrerem muitas violências – inclusive a morte – são abundantes; nas situações concretas *humanamente* negativas que se dilatam ao ponto de tomar conta das circunstâncias concretas no *médium* de vida e põem em risco a vida dos existentes e junto com ela a significância *humana* mesma dos existentes; nas situações concretas negativas que tomam conta da significância no *médium* de vida e que são difíceis de remover pela criação de *outras* situações concretas ou cuja remoção é imediatamente impossível; ali, só a aproximação de um Rosto pode trazer a significância *humana* de volta, *encarnar e encaminhar o humano*. Nas situações concretas que despertam buscas por movimentos mais *humanos* de vida; nas situações concretas em que se põe num Eu a exigência de ampliação das buscas *humanas*; nas situações concretas em que é preciso rever, discernir ou medir o alcance das buscas; nas situações concretas em que é preciso prever as possíveis consequências da encarnação das buscas; nas situações concretas em que é preciso tomar decisões mais arrojadas; nas situações concretas..., ali onde a vida pede mais vida, ali o *lócus da amizade*, da amizade onde mora o *exemplo*. Desde ali, a possibilidade do advento no Eu de muitas apalpadelas, apalpadelas que trazem despertar *humano*, apalpadelas que movem e ampliam o despertar mesmo.

Se no *lócus* da família a possibilidade de uma multidão de apalpadelas se enraíza no solo da *proximidade certa de um cuidado*, no *lócus* da amizade, a *medida do humano* se enraíza no *exemplo*. Não será *amigo* aquele que, por múltiplos meios *humanos* se esforça por “[...] tornar a vida de outrem melhor”? (LÉVINAS, 2007, p. 32, grifo nosso). E *apalpadelas*, desde aqui, não são o movimento e vida que acontecem no Eu quando lhe vem a convocação, diante dos Rostos, nas situações concretas, de que “É preciso tentar essa humanidade”? (LÉVINAS, 2007, p. 32). Não será o *lócus* da amizade *um* nascedouro da “Responsabilidade pré-original” (LÉVINAS, 2007)? Não será amigo aquele que, diante do Outro, vive “[...] uma

*inquietação por sua vida*” (LÉVINAS, 2007, p. 37, grifo nosso)? Não será a amizade ela mesma uma bondade? Não será a amizade a bondade feita atitude? Não será amigo aquele em quem a bondade vira-se em atitude, “[...] *uma atitude de vida, uma preocupação com o outro vivenciada no cotidiano, permanentemente, na excelência de uma relação social plena*” (LÉVINAS, 2007, p. 43, grifo nosso)?

De algum modo, de muitos modos, a amizade vem “[...] do fundo de nossa humanidade” (LÉVINAS, 2007, p. 82-83). E amigo é quem ouviu esta apalpadela e a vive na carne, no sangue, na matéria, em sua alma inteira. O amigo, o amigo traz no Rosto a bondade que move sua alma; é a experiência dessa bondade que traz a *experiência de um Rosto bondoso*. A amizade só é possível *entre* Rostos; e o *exemplo* de bondade é o *moto desta proximidade*. Palavra de amigo, palavra feita vida: “[...] *eu te abençoei antes de te conhecer, eu me ocupei com seus dias, eu entrei em sua vida além do simples conhecimento*” (LÉVINAS, 2007, p. 85, grifo nosso). O amigo sempre tem Rosto, e o seu Rosto tem um nome; e a evocação do nome traz toda a experiência da sua bondade, que é levada, rememorada como o movimento de um eterno alimento para a vida do Eu para todo o sempre.

Na proximidade do movimento e vida de Lévinas, o olhar reflexivo anota algumas de suas apalpadelas experienciadas desde o *locus* da amizade. Lévinas reconhece que só chegou onde chegou consigo mesmo por conta de apalpadelas vindas do *locus* da amizade e, nela, do *exemplo*. Com efeito, quando Lévinas foi cursar filosofia em Estrasburgo, na França, em 1923, quatro Rostos, quatro *exemplos* e muitas apalpadelas:

As quatro pessoas que eu conheci em Estrasburgo como professores de filosofia, mestres que reuniam, em meus olhos ingênuos ou, antes, perspicazes, todas as virtudes de nossa universidade, ficaram para mim como os verdadeiros homens, os inolvidáveis! Eu me lembro que na Sourbonne, na sessão de adeus, em 1976, ao tomar a palavra antes de passar para a aposentadoria, eu rememorei os quatro homens, quase dizendo: “Esses eram homens!”. Eis os nomes deles: Maurice Pradines, professor de filosofia geral, Charles Blondel, professor de psicologia bem antifreudiana, Maurice Halbwachs, sociólogo, morto durante a guerra, assassinado como mártir, Henri Carteron, morto prematuramente e professor de filosofia antiga, sucedido por Martial Guérault, inesquecível, mas que não estava entre os quatro de meu primeiro pensamento. Charles Blondel logo se tornou um homem a quem eu podia dizer tudo, e Pradines, mestre admirável, muito mais frio, mas que falou tão bem de Dreyfus (LÉVINAS, 2007, p. 59).

E, desde Estrasburgo, quem foi um de seus maiores amigos, cuja elevação *humana* fez Lévinas *tocar* o Bem para toda a vida? Foi Maurice Blanchot. Lévinas pronuncia:

Nós tivemos acesso rapidamente um ao outro. Ele me mencionava por vezes em seus livros e me eleva bastante em todos os sentidos do termo. Quero dizer que eu me vejo muito elevado quando, em suas intervenções, ele se aproxima de mim. Sobre muitos pontos nós pensamos da mesma maneira.

Ele atravessou uma evolução bem interior em que jamais houve a menor concessão, mesmo no que se refere a Si. Impressão de um homem sem oportunismo. Ele viveu de uma maneira extremamente aguda e dolorosa a Ocupação; especialmente, ele salvou minha esposa durante a guerra quando eu me encontrava em cativeiro, e ele também viveu de uma maneira extraordinária o maio de 68! Ele sempre escolhia o caminho mais inesperado e mais nobre, o mais duro. Essa elevação moral, essa aristocracia entranhada do pensamento é o que conta mais e eleva [...] Sim, é sempre em termos de elevação que falo dele (LÉVINAS, 2007, p. 60-61).

Durante o cativeiro na Alemanha, na Segunda Guerra, a *medida do humano* passou por lá:

Eu apreciei bastante [...] durante todo esse período, a humanidade fraternal do homem de confiança do *stalag* que, por cada movimento seu, restaurava em nós a consciência de nossa dignidade. O homem se chamava abade Pierre, jamais soube seu sobrenome. Houve muitas citações do abade Pierre desde então nas crônicas da caridade da França. Sempre pensei no mesmo que nos socorreu, nos reconfortou, como se o pesadelo se dissipasse, como se a própria língua reencontrasse seus acentos perdidos e retornasse a uma nobreza anterior à corrupção. Mais tarde, a cada problema que surgia no *commando* judeu, queríamos retornar ao campo para falar de novo com o abade Pierre (LÉVINAS, 2007, p. 74-75).

Depois do cativeiro, Lévinas se dá conta de que o *humano* também deixava sua marca lá fora enquanto era uma réstia lá dentro:

Eu não me canso de lembrar do papel que desempenhou – com tantos ardis e riscos –, no salvamento de minha esposa e de minha filha, um monastério de São Vicente de Paula nas cercanias de Orléans. Também admiramos esse devotamento nos campos de prisioneiros, na pessoa dos capelães, ainda que não conseguissem suprimir a discriminação racial, que era a regra dos campos de prisioneiros (LÉVINAS, 2007, p. 75).

Terminada a Guerra, todo o trabalho de reerguer-se e reerguer o *humano* por entre os escombros. Lévinas pronuncia: “*Eu estive ligado, depois da guerra, a um homem extraordinário pela altitude de seu pensamento e por sua elevação moral. Vivia bem perto daqui, era um médico ginecologista. Chamava-se Henri Nerson*” (LÉVINAS, 2007, p. 118-119, grifo nosso). Foi ele que pôs Lévinas em contato com M. Chouchani, chamado por muitos de “vagabundo” por conta de suas muitas andanças. Lévinas viu nele um dos maiores conhecedores da Escritura e do Talmud. Chouchani morou na casa de Lévinas e a frequentou durante uns 3 anos. Dali, muitas novas apalpadelas, sob a incidência do mestre, nos estudos talmúdicos de Lévinas. Mas, se uma mão lévinasiana tateava *sentido* na volta às suas próprias origens, a outra tateava o *humano* em pessoas concretas. Paul Ricoeur está entre as muitas delas, daquelas que viveram na proximidade<sup>117</sup>. Sartre está entre aquelas um pouco mais distanciadas, mas que Lévinas pronuncia muitas vezes por conta da sua recusa ao Prêmio

<sup>117</sup> Inclusive pelo artigo dedicado a Ricoeur, **Diacronia e Representação**, que pode ser observado em: LÉVINAS, 1991a, p. 165ss.

Nobel, porque “*Ele não temia o escândalo [...] sua desatenção para com as condições pecuniárias de sua própria vida, da maneira como gastava o dinheiro com os outros, da sua maneira de se doar. É a medida do Humano*” (LÉVINAS, 2007, p. 79, grifo nosso).

De apalpadela a apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, desde o *locus* da amizade, algumas apalpadelas de Korczak. Com efeito, certamente Korczak teceu muitas relações desde as quais lhe advieram muitas apalpadelas e ocasiões de movimento e vida moral. Certamente que o exemplo do pai e do avô em preocupar-se com os Outros foi sempre uma experiencição continuada e estimulante, que o convívio com sua irmã foi cheio de significância (KORCZAK, 1986), que a entrada no grupo de amigos “Livre Pensamento” lhe ocasionou muitas *novidades humanas* (WASSERTZUG, 1983), que sua incorporação no movimento socialista polonês abriu-lhe o mundo na juventude (KORCZAK, 1984b; NARANJO, 2001), que o trabalho de anos junto com Maryna Falska no orfanato católico Nossa Casa foi rico de experiencições *humanas* (ABRAHAM, 1986; NARANJO, 2001), que a presença continuada de muitos colaboradores – dentre eles médicos – sempre foi penetrada pela apalpadela da gratidão.

Mas, anota o olhar reflexivo, a presença de carne e sangue na matéria de alma inteira de Stefania Wilczinska, por mais de trinta anos em sua vida e na vida das muitas vezes duzentas crianças, certamente é *humanamente* incomparável e, por si mesma, um *locus* continuado de amizade e infindas apalpadelas. Com efeito, “*Stefanya Wilczynska, a mais próxima colaboradora de Korczak; ela o auxiliou com devoção e energia na direção do Orfanato e pereceu com ele e com as crianças em Treblinka em 1942*” (KORCZAK, 1986, p. 11, grifo nosso). Testemunhas oculares que trabalharam por alguns anos como jovens professores colaboradores junto com Korczak e Stefa no Orfanato Lar das Crianças pronunciam o início de um percurso juntos de consagração às crianças e também intensidades dessa consagração. Com efeito, segundo Zalman Wassertzug, quando dos seus estudos na Suíça e já médico, Korczak

[...] conheceu a estudante Stefa Wilczinska, rica filha de uma das famílias judias de linhagem aristocrata. Ela ficou depois – para sempre – sua fiel companheira de trabalho e juntos eles construíram o orfanato da rua Krochmalna 92, que os imortalizou. Sob a influência da senhorita Stefa, Korczak começou a freqüentar na universidade as aulas de pedagogia. Ele com Stefa repartem as suas saudades e lembranças de sua cidade natal – Varsóvia. Conversam sobre a penúria e a pobreza dos judeus necessitados de Varsóvia, sobre a situação e destino da criança judia, e juntos pensam de que modo ajudá-la (WASSERTZUG, 1983, p. 26-27).

Logo em seguida, de volta à Varsóvia, “Korczak, junto com Stefa Wilczinska, conseguiu que um grupo de judeus ricos e assimilados se interessasse pela construção de um

orfanato. E em 15 de abril de 1912 foi colocada a pedra fundamental do orfanato” (WASSERTZUG, 1983, p. 29). Stefa “[...] *doou toda a sua herança para este orfanato e de corpo e alma se dedicou às crianças. Stefa Wilczinska, com todo o seu idealismo e experiência profissional, ao lado do Dr. Korczak, trabalhou muito para esta casa*” (WASSERTZUG, 1983, p. 20-21, grifo nosso). Mal haviam começado a estruturar o Orfanato *por dentro*, eclode a Primeira Guerra e “*Korczak foi chamado para servir o exército na Primeira Guerra mundial. Nesses quatro anos de sua ausência, quem dirigiu o orfanato foi a senhorita Wilczinska. Ela assumiu toda a responsabilidade da casa e das crianças*” (WASSERTZUG, 1983, p. 30, grifo nosso).

Joseph Arnon, que esteve com Korczak e Stefa no Lar das Crianças, de 1929 a 1932, confirma o testemunho de Zalman Wassertzug e ainda vai além. Com efeito, para Arnon,

Quanto mais se escreve sobre Janusz Korczak e se homenageia seu gênio raro, mais injustificável parece não mencionar o papel de sua principal companheira pedagógica. Por que falar apenas dele e não também dela, que ajudou a implementá-la na prática e possibilitou sua transmissão futura? Durante trinta anos, Stefania Wilczinska trabalhou com Korczak em seu lar para crianças judias; por centenas de meses ela lutou a penosa batalha na Polônia anti-semita, em nome dos indefesos e fracos; durante onze mil dias e noites permaneceu constantemente com seus protegidos (ARNON, 2005, p. 42).

Arnon põe lado a lado a importância e a completude destas duas presenças que davam o tom e a concreção *humana* do Lar das Crianças:

Se Korczak foi para as crianças a figura de um pai que estava sempre chegando e desaparecendo novamente, era Stefa, como elas a chamavam, que supria a presença diária de que dependiam. Os dois formavam um time perfeito, pois a inventividade e a criatividade de Korczak encontraram seu complemento nas habilidades práticas de Stefania. Ele fornecia o impulso original, e ela, o detalhe administrativo e a continuidade. Korczak comentava, transmitia instruções, ponderava, enquanto ela estava sempre disposta a escutar e a colocar tudo em prática. As respostas de Korczak eram rápidas e imediatas, enquanto Stefa examinava as coisas no contexto a longo prazo. Ele não tinha memória para pessoas, e quase não se lembrava de seus rostos, enquanto ela, após anos, recordava-se de todos que havia conhecido nos mínimos detalhes. O relacionamento de Korczak com os professores que trabalhavam com ele era geralmente intelectual e impessoal; Stefa era quem realmente mantinha contato diário com eles. Era ela quem organizava e executava as idéias que Korczak formulava, uma tarefa que necessitava grande destreza, tato pedagógico, integridade pessoal e uma fé inabalável no direito das crianças ao auto-respeito. Durante a Grande Guerra, Stefa tinha de se levantar toda manhã às seis horas para começar o dia na enfermaria e ainda estava de pé tarde da noite, fazendo a ronda, enquanto as crianças dormiam. O auto-sacrifício dos anos de guerra fortaleceu o vínculo de afeto entre ela e as crianças (ARNON, 2005, p. 42-43).

Se quando Joseph Arnon conheceu Korczak (ARNON, 2005) Stefa *já estava lá há muitos anos*, se Arnon viu e ouviu o que pronunciou sobre Stefa – o seu lugar nessa grandiosa

*obra* –, a presença de Arnon no Lar das Crianças, mesmo por poucos anos, deixou também suas marcas, sobretudo na amizade desenvolvida com Korczak. Com efeito, terminado o período de experiência no Lar das Crianças, Joseph Arnon parte para Israel para trabalhar com crianças num *kibbutz*. E desde lá, a amizade continua, a partilha continua, a busca continua, a entre-ajuda continua através de cartas. Nessas cartas se pronunciam os atributos que fazem da amizade um *locus* de apalpadelas *humanas*. Korczak escrevia a Arnon com muito carinho, Korczak se expunha e expunha o presente do seu percurso e as dúvidas em sua própria busca, Korczak questionava certos posicionamentos de Arnon e... foram amigos. Essas cartas publicadas por Arnon bem mais tarde, referem-se ao período de 1932 a 1939 (ARNON, 2005), quando a correspondência na Polônia foi cortada pela Gestapo alemã.

Nos dias de tristeza, lá vai a partilha:

Quando somos tomados por um sentimento de torpor, quando vemos a nós mesmos como supérfluos e desnecessários, quando vemos toda nossa vida como inútil e desprovida de valor, quando sentimos necessidade de nos esconder em um canto secreto para refletir pela última vez sobre uma ou outra coisa, a respeito de nós mesmos, sozinhos, ou sem esta introspecção em cessar de existir – então de algum lugar nos chega uma palavra bondosa, um eco amigável, mudamos de idéia precipitadamente: “que bobagem” e depois hesitamos: “quem sabe, depois de tudo [...]” (ARNON, 2005, p. 84-85).

Nos dias de desesperança, uma gratidão para além dela:

Você escreve que todas as minhas dúvidas sobre ter falhado provaram ser falsas. Minha falha consiste no fato de que tudo que me alegrava no passado tornou-se um trabalho extenuante, tudo que parecia ser admirável e factível tornou-se agora dúvida, apreensão e vergonha. O progresso atual é tão pequeno e também parece sem importância. Fiz uma promessa de preservar a criança e defender seus direitos, mas tudo o que posso fazer é uma prece ou uma bênção desejosa de apoiá-la em seus passos apressados e inseguros. Agradeço sinceramente por sua carta. Um abraço apertado (ARNON, 2005, p. 85-86).

Por vezes, uma “dura” e correções necessárias são endereçadas com toda sinceridade:

Depois de ler sua carta, um amargo pensamento me veio à mente: quando chegará aquela carta especial na qual não me pedirão ajuda, apoio, ou favoritismo (o ingênuo), nem mesmo me perguntarão o que fazer (o ingênuo), mas simplesmente uma carta incomum, sem interesses especiais para resolver, que expressassem pensamentos e sentimentos. Estou novamente perdido, novamente não sei. Li, sublinhei e critiquei sua linha de pensamento naquilo que a ela precisaria ser acrescentado – estas são minhas ponderações. Na verdade, “as possibilidades de um indivíduo são limitadas”. Não, a ambição de um homem é limitada. Não serão palavras se eu disser que todo homem é um mundo por si mesmo, tanto física como espiritualmente, e alguém que educou apropriadamente, apenas ele, cumpriu também seu dever. Nossa vida é precipitada, indiferente, superficial e ignorante (ARNON, 2005, p. 92).

E noutras vezes um elogio, um louvor, uma alegria solidária pelas conquistas do amigo:

Na verdade, o que você conseguiu (coletivamente) não será consumido pelo fogo, ou por gafanhotos, nem pode ser destruído por um terremoto. É permanente [trabalho no *kibutz*] – todo suspiro, toda gota de suor ou de sangue, cada sorriso ou lágrima, pensamento ou sentimento [...], seis anos [...] quantos segundos e batidas do coração; é um período curto e longo [...] tempo-espaço [...] algo que você experimentou aqui e que aí experimenta constantemente (ARNON, 2005, p. 93-94).

Diante da ascensão nazista e suas interferências na Polônia, o amigo Juzek – assim Korcsak chamava Arnon – tenta de todos os modos transferir o orfanato para Israel. Mas não deu tempo. Enquanto isto Korczak escreve: “Estou preocupado. O que acontecerá em um outro ano. Com você, há ao menos a segurança de que se o destino não for mais leve, será mais simples, mais claro, mais calmo, mais justo [...]” (apud ARNON, 2005, p. 95). E ainda:

Às vezes desejo imaginar que em uma carta encontrarei a palavra mágica que erigirá a casa para uma humanidade sem lar [...] Cada vez que leio uma notícia de Israel, tem tremenda importância para mim; Jerusalém representa a vida individual e a missão, o direito à existência. Jerusalém é o mundo do espírito (apud ARNON, 2005, p. 23).

E ainda um grande ensinamento: “*Você não pode ensinar aos outros, a menos que ensine a si próprio*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 61, grifo nosso).

De apalpadela a apalpadela, de Eu moral a outro Eu moral, algumas apalpadelas de Gandhi desde o *locus* da amizade. Em sua *Autobiografia*, Gandhi enumera centenas de nomes de pessoas que o ajudaram em seu caminho interior até se tornar quem foi, por aquilo que foram e por aquilo que fizeram. A sensibilidade de Gandhi fazia tinir a *nervura* da bondade de sua alma diante da afecção da bondade e do exemplo que colheu em tantos colaboradores e amigos. Ele colhia a bondade na alma de pessoas de todas as religiões, de todas as castas, dos estrangeiros. E, cada Um a seu modo, colaborou no percurso que culminou na libertação da Índia. Certamente que seu irmão mais velho, seus pais e os senhores Madanjit, West, Kallenbach, Polak,... ocupam um lugar de destaque na alma gandhiana pelas apalpadelas de significância *humana* que lhe trouxeram (GANDHI, 1999). Mas é o próprio Gandhi que destaca quatro pessoas simplesmente inolvidáveis.

Em primeiro lugar, todo o imenso varal de apalpadelas que vieram a Gandhi por Kasturbai, sua esposa e companheira para tudo e para sempre. Quando do casamento precoce com treze anos, “Kasturbai era analfabeta. Queria muito ensiná-la a ler” (GANDHI, 1999, p. 31); e Gandhi, de vez em quando, tirava um tempo à noite para ensinar-lhe, mas ela aprendeu pouco. Mesmo com poucas letras e uma sequência de quatro filhos, mesmo tendo problemas de preconceitos de casta enraizados na alma, Kasturbai também movimentou sua alma e deu a Si mesma, em percurso, *outra* vida, em ritmo diferente ao de Gandhi, mas não menos valioso e admirável.



Gandhi pronuncia um acontecimento traumático que mostra o tanto de caminho *humano* que foi percorrido por Kasturbai dali em diante. Foi o seu “traumatismo do despertar”? Com efeito, na segunda vez que Gandhi foi trabalhar na África do Sul, logo depois levou sua família para lá, montou casa e tinha escritório de advocacia. Ali,

Meus funcionários de escritório frequentemente ficavam comigo, e havia entre eles hinduístas e cristãos [...] Não me lembro de tê-los considerado outra coisa senão amigos e parentes. Tratava-os como membros da família e discutia com minha esposa quando ela se opunha a que eu os tratasse assim. Um dos funcionários era um cristão cujos pais eram *panchamas* (intocáveis) (GANDHI, 1999, p. 244).

Na casa, cada um tinha seu urinol e Gandhi e a esposa cuidavam de limpá-los. Kasturbai achou-se no limite por ter de limpar o urinol de um intocável e repreendeu Gandhi com os olhos vermelhos de raiva. E Gandhi: “[Eu] *Estava longe de me satisfazer com o mero fato de ela carregar o urinol. Queria que ela fizesse com alegria*” (GANDHI, 1999, p. 245, grifo nosso). Ele elevou a voz dizendo que não iria suportar aquilo e ela retrucou afirmando que ia embora. Aí,

Esqueci de mim, e minha fonte de compaixão secou. Tomei-a pela mão, arrastei a indefesa mulher até o portão, [...] comecei a abri-lo com a intenção de empurrá-la para fora. As lágrimas desciam em torrentes pela sua face, e ela gritou: “Não tem senso de pudor? Precisa esquecer de si até este ponto? Para onde devo ir? Não tenho pais ou parentes aqui para me abrigar. Sendo sua mulher, pensa que devo suportar seus tapas e pontapés? Pelo amor de Deus, comporte-se e feche o portão” (GANDHI, 1999, p. 245).

E ele fechou: “[...] estava realmente envergonhado e fechei o portão. Se minha esposa não podia me deixar, eu também não podia deixá-la” (GANDHI, 1999, p. 246).

Dali em diante, as mudanças no movimento da alma da sua maior amiga foram simplesmente fundas e definitivas. Não foi ela que ajudou Gandhi a montar a Comunidade Phoenix (GANDHI, 1999) na África do Sul, pouco tempo depois, inclusive participando nos trabalhos e moendo o trigo para o pão? Não foi ela que ajudou a montar o *Ashram*<sup>118</sup> em Shantiniketan quando da volta à Índia, para todas as pessoas transferidas da Comunidade Phoenix, inclusive acolhendo famílias de *intocáveis*? Não foi ela que, chamada por Gandhi, partiu com outros colaboradores para Champaran, recanto pouco conhecido da Índia, ao pé do Himalaia? Lá está Kasturbai ajudando Gandhi na luta dos camponeses produtores de anil, ajudando a montar escolas e ensinando as poucas letras que sabia para minorar o analfabetismo geral, no trabalho de orientação de asseio pessoal, de higiene e limpeza das casas e ruas das vilas, para minorar doenças.

Gandhi simplesmente pronuncia:

---

<sup>118</sup> Ashram significa “comunidade”.

Hoje somos amigos que já passaram por suas provas, e um não considera o outro como objeto de luxúria. Ela foi uma fiel enfermeira em minhas doenças, servindo-me sem pensar em qualquer retribuição [...] É possível que muitas ações minhas até hoje não tenham a aprovação dela [...] Mas, [...] por vontade própria ou não, conscientemente ou não, ela se considera abençoada por seguir meus passos e nunca tentou impedir-me de levar uma vida de comedimento [...] sempre tive a sensação de que levamos uma vida de contentamento, felicidade e progresso (1999, p. 245-246).

Em segundo lugar, as apalpadelas de Gandhi desde a amizade com aquele que ele nomeou de seu “guia seguro”, o senhor Gokhale. Gokhale foi para Gandhi aquele que lhe abriu as portas para a vida pública e lhe deu o exemplo de honestidade e transparência na maneira de lidar com o bem público. Gandhi o conheceu quando de sua primeira volta da África do Sul para apresentar, no Congresso Indiano de Calcutá, uma moção em defesa dos indianos residentes naquele país. O próprio Gokhale ofereceu-se para a hospedagem<sup>119</sup>. Com efeito,

Desde o primeiro dia de minha permanência, Gokhale fez-me sentir completamente em casa. Tratava-me como um irmão mais novo, levantou todas as minhas necessidades e providenciou para que fossem atendidas [...] Ele se impressionou profundamente com meu hábito de cuidar de minhas próprias necessidades, minha higiene e limpeza, perseverança e disciplina. Elogiava-me com freqüência. Parecia não ter segredos para mim. Apresentava-me a todas as figuras importantes que o visitavam [...] Nunca me cansava de presenciar as conversas entre Gokhale e o Dr. Ray, pois sempre abordavam o bem público ou tinham valor educativo. Às vezes eram também dolorosas e tratavam de censuras a homens públicos. Em conseqüência, alguns dos que eu considerava luminares da nossa luta acabaram perdendo o mérito. Ver Gokhale trabalhar era uma experiência alegre e educativa. Nunca desperdiçava um minuto. Seus relacionamentos particulares e amizades estavam sempre ligados ao bem público. Todas as suas conversas versavam sobre o bem do país e eram livres de qualquer traço de insinceridade. A pobreza e a subjugação da Índia eram objetos de sua preocupação constante e intensa (GANDHI, 1999, p. 208).

À continuidade, Gandhi acrescenta:

Assim, minha estada com Gokhale facilitou bastante meu trabalho em Calcutá, pôs-me em contato com as mais distintas famílias *bengalis* e inaugurou minha aproximação mais estreita com a região (1999, p. 213).

Gokhale queria que Gandhi se estabelecesse em Bombaim, lá exercesse a advocacia e o ajudasse no trabalho social (a administração do Congresso). Mas Gandhi teve de voltar para a África e de lá só retornou, definitivamente, dez anos depois.

Durante a Primeira Guerra, Gandhi foi convocado e esteve com Gokhale e Kallenbach em Londres, quando Gandhi esteve doente com pleurisia. Gokhale deu-lhe toda a assistência. De volta à Índia, em Bombaim, depois de dez anos na África, lá estava Gokhale para recebê-

---

<sup>119</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 206.

lo com carinho. Como Gandhi havia convocado a Comunidade Phoenix para residir na Índia, Gokhale providenciou um *ashram* para toda a comunidade em Shantiniketan: “[...] *deve dirigir-se a mim para as despesas do ashram, que considerarei como sendo meu*” (GANDHI, 1999, p. 324, grifo nosso). Ali, a gratidão de Gandhi:

Meu coração transbordou de alegria. Foi um prazer sentir-me livre da responsabilidade de levantar fundos, e perceber que não seria obrigado a organizar todo o trabalho sozinho, mas que poderia contar com um guia seguro quando em dificuldade. Isso tirou um grande peso da minha cabeça (GANDHI, 1999, p. 324).

Em terceiro lugar, as apalpadelas de Gandhi diante da coragem, determinação e devoção de uma jovem. Korczak diria que “[...] *enquanto tantos adultos permanecem imaturos, a criança muitas vezes nos espanta pela maturidade*” (KORCZAK, 1997, p. 102, grifo nosso), Gandhi, que não perdia o costume de tremer quando precisava se expor e falar em público, espantou-se com a maturidade de uma jovem e levou uma bela apalpadela da Senhorita Schlesin:

Tinha mais ou menos 17 anos de idade quando começou a trabalhar comigo [...] Ela viera mais para ganhar experiência do que para trabalhar como taquígrafa e datilógrafa. O preconceito de cor era-lhe estranho. Parecia não se incomodar nem com a idade nem com a experiência. Não hesitava nem mesmo em insultar uma pessoa e dizer na cara o que achava dela. Sua impetuosidade muitas vezes me colocou em dificuldades, mas estas eram prontamente removidas por seu temperamento aberto e sem maldade. Muitas vezes assinei sem reler cartas datilografadas por ela, pois considerava o seu inglês melhor que o meu e tinha a mais plena confiança em sua lealdade. Sua devoção foi grande [...] Quando eu insistia para que ela recebesse mais, repreendia-me dizendo: “Não estou aqui para receber um salário do senhor. Estou aqui porque gosto de trabalhar com o senhor e gosto dos seus ideais.” [...] Sua coragem era igual à sua devoção. Foi uma das poucas mulheres que tive o privilégio de encontrar com um caráter claro como o cristal e uma coragem de fazer vergonha a um guerreiro. Hoje é uma mulher adulta [...] meu contato com essa moça será sempre para mim uma sagrada recordação [...] Ela não distinguia dia ou noite ao trabalhar pela causa. Aventurava-se em serviços externos na escuridão da noite totalmente sozinha e rejeitava como ridícula qualquer sugestão de escolta. Milhares de robustos indianos pediam sua orientação. Quando, durante os dias do *Satyagraha*, quase todos os líderes estavam na cadeia, ela liderou sozinha o movimento. Orientou milhares. Respondeu a uma enorme quantidade de correspondência. Teve em suas mãos a direção do *Indian Opinion*. Mas nunca fraquejou (GANDHI, 1999, p. 249).

Gandhi ouviu do próprio Gokhale o reconhecimento à Senhorita Schlesin:

Vou concluir citando a admiração que Gokhale tinha por ela. Ele conhecia todos os meus colaboradores. Gostava de muitos e frequentemente dava sua opinião sobre eles. Punha a Srta. Schlesin em primeiro lugar, dentre todos os colaboradores indianos e europeus. “Raramente encontrei a devoção, a pureza e o destemor que vi na Srta. Schlesin”, disse ele. “Em todos os seus auxiliares, ela ocupa o primeiro lugar em minha estima” (GANDHI, 1999, p. 250).

Em quarto lugar nas apalpadelas de Gandhi desde o *lócus* da amizade, o olhar reflexivo anota o nome e a vida de Maganlal Gandhi. Com efeito, Manganlal, desde que passou a conviver com Gandhi na Comunidade Phoenix, nunca mais o deixou e foi sempre um leal e profundo amigo, uma retaguarda segura e benfazeja. Gandhi o levou para a África do Sul quando da sua segunda estada no país. Levou para lá alguns jovens que iam tentar a sorte, dadas as dificuldades de trabalho na Índia: “Acreditava então que jovens empreendedores que não encontrassem oportunidades em seu próprio país deveriam emigrar. Portanto levei comigo quatro ou cinco jovens assim. Um deles era Maganlal Gandhi” (GANDHI, 1999, p. 223). Quando da fundação da Comunidade Phoenix, Gandhi chamou Maganlal e este “[...] *deixou seus interesses comerciais em definitivo para tentar a sorte comigo e, por sua capacidade, sacrifício e devoção, teve o lugar de maior destaque entre meus primeiros colaboradores em experiências éticas. Na condição de artesão autodidata, seu lugar é único*” (GANDHI, 1999, p. 264, grifo nosso). Gandhi confessa que “Sempre achei que ele não tinha consciência da própria capacidade” (1999, p. 267). Foi Maganlal que criou a noção de *Satyagraha*, (firmeza da verdade)<sup>120</sup>, para dar expressão à busca, ao espírito e ao método de luta de Gandhi.

De volta à Índia, lá estava Maganlal no novo *Ashram*. Enquanto Gandhi perambulava para “conhecer a Índia por dentro”, “*Maganlal Gandhi estava na direção e se ocupava em cuidar para que todas as regras de Phoenix fossem escrupulosamente seguidas. Percebi que, por força de seu amor, conhecimento e perseverança, sua influência era sentida em toda Shantiniketan*” (GANDHI, 1999, p. 328, grifo nosso). E mais adiante, quando do esforço de Gandhi para reagir à opressão do Império pela produção da própria roupa pelos indianos, quando da dificuldade de localizar nos rincões da Índia artesãos e rocas guardadas há muito “[...] como trastes inúteis” (GANDHI, 1999, p. 418), lá vai Manganlal aprender os segredos da produção dos tecidos com toda a arte e matéria-prima indianas. Com efeito, “*Maganlal Gandhi não se deixava derrotar facilmente. Tinha um talento natural para a mecânica e assim aprendeu essa arte em pouco tempo. Em seguida, um depois do outro, foram treinados novos tecelões em nosso Ashram*” (GANDHI, 1999, p. 416, grifo nosso). E foi dali, desde a amizade de um companheiro que foi possível “[...] produzir o tecido de nossas roupas com nossas próprias mãos”. E ainda: “Maganlal Gandhi, ao aplicar todo o seu esplêndido talento mecânico às rocas, fez nelas muitos melhoramentos, e assim rocas e seus acessórios

---

<sup>120</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 278.

começaram a ser fabricadas no próprio ashram” (GANDHI, 1999, p. 418). Este foi o “o movimento Khadi”<sup>121</sup>.

De apalpadela a apalpadela, o olhar reflexivo centra atenção no *locus* das *profissões* e do *espaço institucional*. Com efeito, na pronúncia de Lévinas, ficou anotado várias vezes que “Vós estais também dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu [...]” (LÉVINAS, 1998b, p. 134), mas também que é preciso “[...] não recusar nenhum possível!” (LÉVINAS, 1968, p. 72). O trabalho dos homens e mulheres e sua institucionalização é, por um lado, o *locus* onde se estruturam as mediações para o problema do “*Comemos porque estamos com fome*” (LÉVINAS, 1998a, p. 42, grifo nosso), mas é também ali que começa, em termos de sociedade, todo o problema de: “Um mundo sem recurso é desesperado” (LÉVINAS, 1988, p. 191), pois é bem ali que se faz e acontece ou não a colocação da primeira violência social em fracasso (LÉVINAS, 1995) – os alimentos terrestres – pela “[...] obra difícil e sublime da justiça” (LÉVINAS, 1995, p. 173).

Toda profissão se insere num *lugar* na sociedade. Toda profissão carrega consigo, intrinsecamente, a sua significância; saber ou conseguir fazer um *trabalho*, estar à altura de desempenhar tarefas com competência é, por si só, de extrema valia *humana*. Poder trabalhar para comer e dar conta de viver certamente é uma bênção diária, mas não é *humanamente* suficiente. Com efeito, “viver para comer” e “comer para viver” não são simétricos em sua significância e não traduzem concretamente todo o *humano* que antecede e *deve poder ir além* de toda justiça, de toda legalidade, de toda abundância de bens materiais e espirituais. Se a moral começa como “a moral dos alimentos terrestres”, a penúria e o *sem-trabalho* de bilhões de existentes<sup>122</sup> é concretamente o não cumprimento desta primeira moral. A *humanidade* de uma profissão que se realiza como trabalho passa pela exigência do direito de ser para todos – pelo pão, pelas vestes,... (LÉVINAS, 1988) – e do lugar ao sol para todos. Fora disso, não haveria um “lavar-se as mãos”?

Para Lévinas, a moralidade no exercício de uma profissão implica o “[...] reenvio ao próximo, obrigando os homens, uns em direção aos outros, cada um respondendo pela vida de todos os outros” (LÉVINAS, 1988, p. 202). Implica mais: “Luto para que não se faça mais diferença entre trabalhos delicados e grosseiros, inteligentes e estúpidos, limpos e sujos” (KORCZAK, 1986, p. 122), porque todo trabalho que importa, que é benéfico para todos, traz nele mesmo a exigência de moralidade cujo cumprimento é esperado em qualquer trabalho. Para um Eu, descobrir esse primeiro latejo da significância do trabalho é reconhecer ou

<sup>121</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 420.

<sup>122</sup> Confira, nesta tese, a Primeira Parte, “o grito de Viviane Forrester”.

introduzir no seu próprio trabalho uma *maneira humana de ser* (LÉVINAS, 1998b). E desde ali, uma infinidade de apalpadelas, a abertura de múltiplas possibilidades de *fazer vir mais humano* no mundo, nas relações de proximidade, em todas as relações institucionais.

O olhar reflexivo anota algumas apalpadelas do *humano* experienciadas por Lévinas desde o *locus* do *trabalho* e de sua participação *institucional*. Com efeito,

[...] entrei [depois da tese, ao final da década de 20] na administração da obra escolar da Aliança Israelita Universal. Preciso dizer duas coisas sobre esta instituição. A Aliança Israelita Universal se constituiu em 1860 com a preocupação de trabalhar pela emancipação dos israelitas nos países onde eles não tinham direitos de cidadãos [...] Tratava-se de emancipar os israelitas nos próprios países onde residiam sem serem reconhecidos como cidadãos. A ação estava de imediato voltada para os países não-europeus, para as zonas da bacia mediterrânea, para a África do Norte [...] Muito rapidamente, essa atividade se tornou obra escolar; fundação de escolas francesas de primeiro grau [...] Essas escolas tiveram um desenvolvimento extraordinário [...] Eu me ocupava dessas escolas aqui em Paris. Havia toda uma correspondência ligada a uma problemática de administração, de pedagogia e de consciência. O que se prolongou depois da guerra, pela minha nomeação para a direção da Escola Normal Oriental que, há quase cem anos, formava, em Paris, os professores dessas escolas distantes [...] Nem tudo se relacionava, em meus pensamentos, aos destinos do judaísmo, mas minha atividade na Aliança me mantinha em contato com a provação judaica, reconduzindo-me, sem parar, aos problemas concretos sociais e políticos que a concerniam em toda parte. Na Europa, para além da bacia mediterrânea das escolas da Aliança: na Polônia, notadamente, onde a proximidade da Alemanha hostil reanimava, não obstante, desde 1933, instintos anti-semitas mal adormecidos (LÉVINAS, 2007, p. 71-72).

Desde ali, os *chamamentos*, as apalpadelas da significância do trabalho de Lévinas onde se inscreve o lugar *humano* da escritura – Ética – como educação:

Problemas concretos de ressonância espiritual. Fatos sempre enormes [...] Eis com as preocupações de administração e de pedagogia, os *convites ao aprofundamento, à tomada de consciência, ou seja, à escritura*. Isso é o que, ao menos, eu sempre senti na proximidade das letras (LÉVINAS, 2007, p. 71-73, grifo nosso).

E, depois da Guerra: “Eu retornei ao escritório da rua La Bruyère e foi lá que me confiaram essa escola na qual vivi durante muito tempo. Eu a dirigi de 1946 até a minha entrada na universidade, em 1961” (LÉVINAS, 2007, p. 77).

De apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, algumas das apalpadelas de Gandhi desde o *locus* da *profissão* de advogado. Como Gandhi teria construído a libertação política da Índia sem a advocacia? Certamente que isso permanece uma incógnita, mas é certo que, por ser advogado, Gandhi teve nas mãos um grande “instrumental”. Com efeito, há para Gandhi uma relação intrínseca entre o exercício de sua profissão e a Verdade:

[...] nunca recorri à inverdade em minha profissão e que grande parte de minha atividade profissional foi no interesse público, e por ela não cobrava

nada além das despesas, e mesmo essas às vezes eu próprio cobria [...] Quando estudante, ouvi dizer que a advocacia era uma profissão de mentirosos. Mas isso não me influenciou, pois não tinha intenção de ganhar posição nem dinheiro por meio da mentira. Meus princípios foram postos à prova muitas vezes na África do Sul [...] se simplesmente encorajasse meu cliente ou a testemunha dele a mentir, poderíamos ganhar a causa. Mas sempre resisti à tentação [...] No fundo do coração, sempre desejei ganhar apenas quando tivesse razão [...] Prevenia cada novo cliente, desde o início, de que não deveria esperar que eu aceitasse uma causa falsa ou que induzisse as testemunhas, e o resultado foi que ganhei tal reputação que nenhuma questão falsa costumava vir a mim (GANDHI, 1999, p. 312).

Por conta de sempre buscar a Verdade, experienciou: “*Minha experiência me mostrara que o meio mais rápido de conseguir justiça é proporcioná-la à outra parte*” (GANDHI, 1999, p. 167, grifo nosso). Quando foi a primeira vez à África do Sul para defender a causa de um comerciante indiano contra outro que lhe devia muito dinheiro (40 mil libras), conseguiu que fizessem acordo e o parcelamento da dívida. Daí:

Ambos estavam contentes com o resultado e cresceram na estima pública. Minha felicidade era ilimitada: eu havia aprendido a trabalhar com a lei. Aprendera a encontrar o melhor lado da natureza humana e a entrar no coração dos homens. *Compreendi que a verdadeira função de um advogado era unir partes que se haviam separado*. Esta lição ficou gravada em mim de um modo tão indelével que, durante os vinte anos que pratiquei a advocacia, grande parte do meu tempo foi dedicada a promover acordos amigáveis em centenas de casos (GANDHI, 1999, p. 128, grifo nosso).

Nesse espírito, “*De cerca de setenta causas que tivemos, só uma foi perdida*” (GANDHI, 1999, p. 254, grifo nosso).

Gandhi experienciou desde cedo, no trabalho de fazer vir a justiça por conta de *tocar a Verdade*, que é preciso oferecer resistência a um sistema ou uma causa sem atacar o autor. É nesse sentido que é preciso interpretar o provérbio “Odeie o pecado, mas não o pecador [...] O *ahimsa* (não-violência) é a base da busca da verdade” (GANDHI, 1999, p. 244). De causa em causa, confirmava-se a “[...] minha convicção de que era possível exercer a advocacia sem ferir a verdade” (GANDHI, 1999, p. 314). E com isso, “Também constatee que minha devoção à Verdade melhorou minha reputação entre os colegas e, apesar da desvantagem da cor, pude, em alguns casos, até conquistar sua afeição” (GANDHI, 1999, p. 315).

Se a Verdade e a não-violência estavam dentro do *animus* do trabalho de Gandhi, ali também se enraizava todo o seu movimento e vida voltados para a comunidade e para a busca da formação *humana* da comunidade. De fato, “[...] meu objetivo ao exercer a profissão na África do Sul era o serviço à comunidade” (GANDHI, 1999, p. 315, grifo nosso). E a realização do Direito como trabalho *para a comunidade* trouxe os seus desafios e suas apalpadelas. Pronuncia Gandhi:

Percebi que era mais difícil conseguir que a comunidade cumprisse os seus deveres do que fazê-la exigir seus direitos [campanha contra a fome e reforma sanitária em Durban] [...] Essas experiências me ensinaram, melhor do que qualquer outra situação, que sem uma infinita paciência é impossível conseguir que as pessoas façam qualquer trabalho. É o reformador que está ansioso, não a sociedade (GANDHI, 1999, p. 197, grifo nosso).

De volta à Índia, as apalpadelas foram junto na alma inteira, na certeza existencialmente movimentada e vivida de que “*Quanto mais fundo buscamos a mina da verdade mais ricas as gemas descobertas, na forma de oportunidades para uma imensa gama de serviços*” (GANDHI, 1999, p. 197, grifo nosso). Não foi por conta dessa gama de serviços que o Império Britânico teve de prestar contas ao mundo e se retirar da Índia?

De apalpadela a apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, algumas das apalpadelas de Korczak desde o *locus do trabalho e espaço institucional*. Com efeito, “Em 1903, recebeu seu diploma de médico e começou a clinicar no Hospital Infantil de Varsóvia. Sete anos no Hospital Infantil ‘Bauman Berson’” (NARANJO, 2001, p. 41) e

Não o satisfazia, afirmou, meramente cuidar de crianças doentes. Desejava lidar também com o mundo físico e intelectual de crianças saudáveis e todos os seus aspectos, com seus processos de desenvolvimento e suas inter-relações com o ambiente [...]. Ele lamentava muito [...] o quanto a medicina estava desamparada para lidar com fatores sociais (ARNON, 2005, p. 35-36).

Partiu para a França, Alemanha e Inglaterra para especializar-se em pediatria e estudar pedagogia. Na volta, deixa o hospital e começa o projeto e o trabalho do orfanato Lar das Crianças, como médico e pedagogo.

Quem vinha para o Lar das Crianças?

As crianças do orfanato vinham de bairros pobres, de mães prostitutas, dos ambientes mais inóspitos e mais humilhantes. Essas crianças traziam consigo uma considerável gama de medos, ansiedades, mecanismos de defesa contra adultos, desconfiança geral e um sistema de valores baseado em fraude e evidentes ameaças (ARNON, 2005, p. 36).

Diante do desamparo personificado no Rosto das crianças,

Como começarei? É preciso limpar a si mesmo por dentro, extrair do pensamento tudo o que é temporal, viver novamente, através do silêncio-dentro-do-silêncio, tudo o que vi e ouvi. Às vezes sinto minha cabeça arrebentar, outras escuto uma grave acusação: *você não pode deixar o mundo da forma que está* [...] Às vezes desejo imaginar que em uma carta encontrarei a palavra mágica que erigirá a casa para uma humanidade sem lar (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 89, grifo nosso).

No despojamento de Si, na realização de que “*É por você mesmo que é preciso começar*” (KORCZAK, 1997, p. 177, grifo nosso) porque “*Não quero que tudo continue como está*” (KORCZAK, 1989, p. 203, grifo nosso) e, na paciência de longos anos com cada uma das suas muitas crianças, a certeza existencialmente movimentada e vivida de que “*Toda carne*



*se cicatriza', diz o povo. Gostaria de acrescentar que 'Toda alma se cicatriza' (KORCZAK, 1984b, p. 57, grifo nosso).*

Crianças traumatizadas em seus múltiplos sofrimentos, crianças necessitadas de muitas apalpadelas para cicatrizar as feridas da alma. Ali naquela casa das crianças, “Só o trabalho convertia um grupo de órfãos anarquizados em um conjunto útil para todos [...]” (NARANJO, 2001, p. 5). Korczak fez do trabalho um dos principais eixos *educativos*, de tal modo que “*Aqui flui um formoso trabalho, uma mágica aprendizagem. Os mestres ensinam as crianças e as crianças aos mestres, e a todos eles ensinam o sol, o campo, o trigo dourado*” (NARANJO, 2001, p. 1, grifo nosso).

No começo da década de trinta, escrevendo para Israel a seu discípulo Joseph Arnon, Korczak pronuncia abertamente a significância de um trabalho *humano*:

Se o objetivo da vida é a satisfação – tanto do estômago como da mente –, você estará sempre correndo o risco da ruína: quando tudo é consumido, advém o sentimento repugnante de saciedade ou de vazio. Quando seu foco é alimentar os outros, então você tem um objetivo à sua frente, uma necessidade de plenitude, para dissipar seus sofrimentos, encontrar a si mesmo e alegrar os outros, fugir das ambições pessoais. As falhas são então ainda mais dolorosas, mas não contaminam. Não é uma vida fácil ou confortável, mas uma vida franca, repleta de pequenas tarefas diárias (apud ARNON, 2005, p. 78).

*Cuidar das crianças, cuidar das crianças, proporcionar-lhes múltiplas situações concretas de valor humano e novas referências de Sentido desde as condições, muitas apalpadelas, apalpadelas contínuas e em leque: o poder ser ouvido e ter certeza disso, todos os dias, mesmo nos erros e para além deles; poder ser responsável e ser capaz, devagar, de responder por algo, pela mesa limpa... e pelas pessoas ao lado; o poder decidir e responder por suas decisões; o poder ser justo e ser justificado na verdade; poder ver ficar bonito por suas mãos; a certeza de, pelo menos dois amores, Korczak e Stefa.*

Desde ali, não apenas ensaios ou exercícios, mas movimento e vida para agora, vida e escritura da vida em muitos livros, movimento e vida para tornar “[...] *possível arrumar o mundo de tal modo que tudo fosse um intercâmbio recíproco de bons serviços [...] Toda uma cadeia de bons serviços*” (KORCZAK, 1989, p. 149, grifo nosso). Assim,

Respeito os trabalhadores honestos. As suas mãos são para mim sempre limpas e faço muita questão de suas opiniões [...] Não é porque alguém trabalha como almoxarife que se deve julgar mais inteligente que aquele que só maneja o carrinho. Não é porque dá ordens que você vale mais que aqueles que as ouvem. O direito de apor minha assinatura nos documentos oficiais não prova em nada as minhas qualidades [...] Aquele que diz: “o trabalho físico suja”, diz uma mentira. Mas seria mais grave se declarasse que “não há trabalho que desonra” e deixasse aos outros todos os “trabalhos

sujos”, considerando que suas mãos brancas são destinadas a trabalhos mais nobres (KORCZAK, 1986, p. 124).

Desde ali, muitos *chamamentos* diariamente vividos. E para frente? Para frente: “*Enquanto não dermos pão e um teto a todos os homens, como também a possibilidade de aperfeiçoar-se espiritualmente, não nos enganemos a este respeito, não mereceremos o nome de sociedade humana*” (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 25, grifo nosso).

De apalpadela a apalpadela, o olhar reflexivo centra atenção no *lócus* da *comunidade*. Com efeito, na tradução do percurso no *humano*, ficou anotada a pronúncia de Lévinas: “*A comunidade tem necessidade de verdades que fazem viver [...] Este ensinamento [...] pela comunidade ela mesma*” (LÉVINAS, 1976a, p. 350, grifo nosso). *Comunidade* é o espaço/tempo percorridos por pessoas que movimentam suas vidas juntas em torno de verdades comuns, ao mesmo tempo em que cada pessoa preserva a sua singularidade. Extravazamento do *lócus* da família, a comunidade produz sua identidade *humana* como vida “[...] *no esforço que a cultiva*” (LÉVINAS, 1976a, p. 351). A comunidade precisa de *verdades que a fazem viver*: a primeira verdade que faz viver e que produz e mantém a unidade o olhar reflexivo já anotou, é o *cuidado de uns para com os Outros*. *Pela comunidade ela mesma*: o movimento e vida de um grupo de pessoas que vivem juntas e tecem relações de proximidade só e somente só distendem-se em duração no tempo e significam *humanamente* o espaço onde vivem sob a condição de *acontecer* pelo menos um mínimo de cuidado essencial, necessário e suficiente. *No esforço que a cultiva*: se cada Um que vive junto com os Outros não se esforçar por *fazer viver como procura comum* e, por tal, não apalpar em Si o *telos* do dom de si, o que vem no movimento é a guerra, os preconceitos e as tiranias de toda ordem que destroem a vida. Ali, a apalpadela como chamamento e experiência da *justiça* e seu para além: comunidade como *unidade na diferença*.

A comunidade é o *lócus* onde todos os outros *lócus* se cruzam, se interpenetram, são aumentados ou diminuídos, desdobram-se em infinitas possibilidades de apalpadelas *humanas* ou desfazem a densidade das experiências neles advindas. Desde a comunidade, pelo movimento e vida naqueles que a constituem, abrem-se muitos outros espaços de novas apalpadelas, em especial o espaço *político* e o *religioso*. Com efeito, as verdades de que a comunidade precisa para viver não vêm prontas desde a terra em que cada Um pisa perto dos Outros ou do mesmo lugar em que os Outros pisam antes ou depois do Eu como terra comum, nem caem do céu que se abre ao Infinito. O espaço político é o aglutinador das forças e do esforço para encontrar as verdades comuns, mas o seu encontro depende do *élan* que se movimenta e vive em cada Um. Mas as verdades de que cada um precisa para viver em

comunidade e diante de Si mesmo não necessariamente se esgotam nas possibilidades do espaço político de apalpadelas; dada a *abertura* humana como incondição das incondições e das condições, cada Eu *pode* abrir-se para a experiencição da transcendência atravessando a imanência do chão e da vida onde a comunidade pisa e se movimenta. Se a comunidade se movimenta e vive sob a preocupação do cuidado para que *todos vivam*, então a transcendência com a face da moralidade já passou por ali e ali deixou sua pegada: o *só para Si* é concretamente transcendido e as circunstâncias concretas revelam uma significância *humana* como *Médium* de vida. Desde as “raízes da violência” anotadas com Bauman na Primeira Parte, a *comunidade* é o que mais tem feito falta para ancorar o devir *humano* no mundo do jeito que ele vai. Mas, se ela faz falta e desde a sua falta simplesmente fica um buraco imenso nas condições de possibilidade do devir de apalpadelas *humanas*, não é o caso de precisar criá-la ou recriá-la? No movimento e vida do percurso de Lévinas, à margem da lógica social da possessão e do domínio de Uns sobre os Outros, a herança do *animus* da e a participação de Lévinas na comunidade judaica foram decisivas para o devir do maior filósofo ético do século passado. No movimento e vida do percurso de Gandhi, a criação do *ashram* foi sua base *humana* para a libertação de uma nação para além da força da tirania de um Império. No movimento e vida do percurso de Korczak, a criação do orfanato Lar das Crianças como comunidade de vida foi sempre a referência da significância para a devoção de sua vida.

Quando Lévinas dirigia a Aliança Israelita Universal, “[...] era convidado durante o período anterior à guerra às reuniões na casa de Gabriel Marcel. Elas se realizavam no sábado à noite, uma vez por mês, para os filósofos. E foi lá que eu assisti a uma exposição de Sartre” (LÉVINAS, 2007, p. 77-78). Disto não resultou, além das apalpadelas das amizades, uma comunidade. E, depois da Guerra, desde 1947, quando proferia “[...] conferências regulares no Colégio Filosófico que Jean Wahl havia fundado e animava” (LÉVINAS, 1976a, p. 405), também dali, além das apalpadelas das amizades, não resultou uma comunidade. Igualmente, o “Professorado na Universidade de Poitiers, desde 1967, na Universidade de Paris-Nanterre e, desde 1973, na Paris-Sourbonne” (LÉVINAS, 1976a, p. 406) até a aposentadoria, ou mesmo depois dela, não resultou uma comunidade. As apalpadelas mais fundas, altas e longas da significância *humana* continuaram vindo das águas bebidas no *animus* da Escola Normal Israelita Oriental e da proximidade aos Intelectuais Judeus da França, em cujos colóquios anuais Lévinas proferia conferências sobre os textos talmúdicos desde 1957 (LÉVINAS, 1976a). Ali houve comunidade.

Mas, relembra Lévinas, “Em nenhum momento, a tradição filosófica ocidental perdeu, a meus olhos, seu direito à última palavra; tudo deve, com efeito, ser expresso em sua língua”

(LÉVINAS, 1982b, p. 14). E um outro “mas”: “Eu não creio, aliás, que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao ‘problema social [...]’” (LÉVINAS, 1982b, p. 48), porque “Eu tento somente deduzir a necessidade de um social racional das exigências mesmas do intersubjetivo” (LÉVINAS, 1982b, p. 74). Lévinas insiste na situação concreta primigênia: “[...] *na relação interpessoal não se trata de pensar em conjunto eu e o outro, mas de ser em face. A verdadeira união ou o verdadeiro conjunto não é um conjunto de síntese, mas um conjunto de face a face*” (LÉVINAS, 1982b, p. 72, grifo nosso). Eis a raiz da significância da comunidade e o *pneuma* das apalpadelas. Desde ali,

Esta [a política] segunda forma de socialidade faria justiça a este secreto que é para cada um sua vida, secreto que não se põe como um muro que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas secreto que tende à responsabilidade por outrem que, em seu advento ético é incessante, à qual não se subtrai e que, assim, é princípio de individuação absoluta (LÉVINAS, 1982b, p. 75).

É desde ali que “Reivindicar a justiça para o outro homem não é voltar à moral? À moralidade mesma da moral, sem contestação!” (LÉVINAS, 1998b, p. 26).

Se a situação de face é primeira, se ali vem o chamamento à responsabilidade, se a justiça que a política pode realizar se enraíza na moralidade em cada Eu que ali se movimenta e vive (LÉVINAS, 1994c, p. 42-43), então, toda abertura religiosa também é devedora à moralidade. Com efeito, para Lévinas, “*A verdade ética é comum*” (LÉVINAS, 1982b, p. 114, grifo nosso) porque

[...] é esta situação de responsabilidade que é religiosa [...] Mas esta situação excepcional onde vós estais sempre em face de Outrem, onde não há aí o privado, é que eu chamarei situação religiosa [...]. A idéia abstrata de Deus é uma idéia que não pode esclarecer uma situação humana. É o inverso que é verdadeiro (LÉVINAS, 1994c, p. 115).

Daí, “[...] *se a religião coincide com a vida espiritual, é preciso que ela seja essencialmente ética*” (LÉVINAS, 1976a, p. 19, grifo nosso). E como “[...] as religiões perderam seu brilho e fazem parte da ordem do privado como as preferências estéticas e os gostos culinários” (LÉVINAS, 1976a, p. 155), então, “[...] *é preciso filosofar*” (LÉVINAS, 1976a, p. 260, grifo nosso), com a certeza moral de que “[...] *a filosofia não traz necessariamente as consolações que a religião sabe dar. A profecia e a ética não excluem as consolações da religião*” (LÉVINAS, 1982b, p. 117, grifo nosso).

De apalpadela a apalpadela, de um Eu moral a outro Eu moral, a significância da comunidade no movimento e vida do percurso de Gandhi. Com efeito, Gandhi escreveu sua *Autobiografia* na prisão quando a movimentação da *não-cooperação* contra o Império (GANDHI, 1999, p. 422) ainda estava dando os primeiros passos. Até então, Gandhi já havia

movido seus amigos e colaboradores de Phoenix para mais três lugares diferentes na Índia, até fundar o *Ashram Satyagraha*, em 25/05/1915, na região de Ahmedabad, não muito longe da vila de Kochrab e perto do Presídio Central de Sabarmati (GANDHI, 1999, p. 367). Ali, “[...] meus companheiros e eu escolhemos o nome *Ashram Satyagraha*, que reunia tanto nosso objetivo quanto nosso método de serviço” (GANDHI, 1999, p. 340, grifo nosso). E também ali foi estabelecida a base da tecelagem *indiana*. Foi desde ali que Gandhi se movimentava e movimentava a construção da libertação da Índia.

Mas, a construção de uma comunidade *humana* não começou ali. Desde ali certamente foram experienciadas infindas novas apalpadelas, como aquela da aceitação de uma família de “intocáveis” no seio do *ashram* com plenos e iguais direitos e deveres. Isso custou a Gandhi e aos outros membros da comunidade o corte de toda ajuda, a tal ponto que, se não houvesse outra saída, a comunidade iria toda morar no bairro dos “intocáveis”. Mas, restabelecida a ajuda, ficou a grande lição para o *ashram* e para o mundo:

A admissão dessa família revelou-se uma lição valiosa para o *ashram*. Logo de início, proclamamos ao mundo que o *ashram* não aceitaria a intocabilidade [...] Mas o fato de os bons hindus não hesitarem em ajudar um *ashram*, pois sabiam que comíamos a mesma comida que os intocáveis, não é uma prova insignificante (GANDHI, 1999, p. 342-343).

Dali para frente, como membro do Congresso, o esforço para forjar leis que encaminhassem o fim da “intocabilidade” foi uma constante na vida pública de Gandhi.

O percurso de uma comunidade permanente de vida juntos veio desde a segunda estada na África do Sul. Poder admitir “intocáveis” no seio da comunidade implicou uma *anterioridade* funda e alta no movimento e vida de cada membro. Em primeiro lugar, foi a procura de Gandhi pelo *humano* que encontrou e aglutinou a procura de seus amigos e companheiros. Com efeito, “[...] em 1893, entrei em contato estreito com amigos cristãos [...] Naquela época, estudava o hinduísmo da melhor forma que podia e procurava entender outras religiões [...] Formamos uma espécie de Clube dos Buscadores, onde tínhamos regularmente leituras” (GANDHI, 1999, p. 234, grifo nosso). Gandhi agradece as apalpadelas: “[...] sinto uma profunda gratidão pela inquietação religiosa que me despertaram. Acalentei para sempre a lembrança de nossos contatos. Os anos que se seguiram, entretanto, me reservariam mais relações igualmente doces e sagradas” (GANDHI, 1999, p. 131).

Em sua casa em Durban (África), “Assim como tinha indianos morando comigo como membros de minha família, também tinha amigos ingleses morando em minha casa” (GANDHI, 1999, p. 247-248). Desde ali, “Não me lembro de tê-los considerado outra coisa senão amigos e parentes. Tratava-os como membros da família” (GANDHI, 1999, p. 244). E

logo adiante, quando funda a Comunidade Phoenix, não foi diferente: funcionários do seu Jornal e suas famílias, os amigos e colaboradores ingleses inaugurando juntos uma forma humana de viver. Ali, “*Até mesmo as diferenças acabam sendo úteis, onde existe tolerância, caridade e sinceridade*” (GANDHI, 1999, p. 148, grifo nosso). E desde ali, sempre mais altos e fundos, os desejos mais puros e ardentes do coração: “*Servir aos pobres tem sido meu desejo de coração, que sempre me tem colocado junto aos desfavorecidos e me capacitado a identificar-me com eles*” (GANDHI, 1999, p. 143, grifo nosso). É desde as múltiplas experiências em forma de apalpadelas ali vividas e desde o movimento por elas provocadas que Gandhi, ao escrever ao irmão doando-lhe seus bens na Índia, sugere-lhe que “*Bastava ampliar ligeiramente o significado de ‘família’, para que ficasse clara a prudência de minha atitude*” (GANDHI, 1999, p. 236, grifo nosso).

O tempo vivido no espaço Phoenix foi, na verdade, o tempo de apalpar, tentar, construir e amadurecer a referência existencial da certeza de que é possível, desde *aquém* das culturas, raças, religiões, castas ou cor, construir uma unidade de pessoas sob a não-violência e, desde ali, engendrar o serviço comunitário. Empiricamente,

Em minha vida, vários incidentes conspiraram para me pôr em contato com pessoas de muitos credos e comunidades e minha experiência com todas elas me permite afirmar que não vi distinção entre parentes e estranhos, compatriotas e estrangeiros, brancos e de cor [...] Posso dizer que meu coração foi incapaz de fazer qualquer diferença (GANDHI, 1999, p. 244).

Foi desde essa anterioridade que chegou à religião: “Havia abraçado a religião porque sentira que Deus podia ser encontrado servindo aos outros” (GANDHI, 1999, p. 148). E como desdobramento desse movimento em sua vida, “Só conheci uma forma de realizar trabalho missionário, isto é, pelo exemplo pessoal e discussão com os buscadores do conhecimento” (GANDHI, 1999, p. 236).

A Comunidade Phoenix, na Fazenda Tolstoi, “[...] era uma família, na qual eu ocupava o lugar de pai” (GANDHI, 1999, p. 289). De fato, “À medida que a fazenda crescia, tornou-se necessário tomar algumas providências para a educação dos meninos e meninas. Havia entre eles hinduístas, muçulmanos, parses e cristãos” (GANDHI, 1999, p. 289). Numa tal heterogeneidade, era possível encontrar *uma* anterioridade?

Eu sempre pusera em primeiro lugar a cultura do coração ou a construção do caráter e, como me sentia seguro de que *o treinamento moral podia ser dado igualmente a todos, por mais diferentes que fossem as idades e as criações, decidi viver entre eles vinte e quatro horas por dia, como um pai*. Considerava a construção do caráter a base adequada para o desenvolvimento e, se ela estivesse firmemente assentada, tinha certeza de que as crianças poderiam aprender tudo o mais por si mesmas, ou com a ajuda de amigos (GANDHI, 1999, p. 290, grifo nosso).

Ali, a consolidação de um grande toque na *nervura* da bondade da alma, um achado, o achado que o tornou o professor da Índia e, desde ali, o líder da libertação:

Sempre senti que o verdadeiro livro-texto do aluno é o professor [...] Eu ia vivendo alegremente, porque nunca tentei disfarçar minha ignorância diante dos alunos. Com respeito a tudo, eu me mostrava a eles exatamente como era. Assim, apesar da minha colossal ignorância da língua, nunca perdi seu amor e respeito (GANDHI, 1999, p. 292).

Desde a moralidade apalpada e posta em Si mesmo em movimento e à prova na comunidade e, por ela, para fora dela, “*Nenhuma reforma é possível, a não ser que alguns dos ricos e educados aceitem voluntariamente o status dos pobres, [...] recusando-se a usufruir das amenidades negadas aos menos favorecidos e, em vez de aceitar as opressões, lutar por sua abolição*” (GANDHI, 1999, p. 326, grifo nosso). Por quê? Porque

O indivíduo deve amar a mais insignificante das criaturas como a si mesmo. E um homem que quer chegar a isso não pode permanecer fora de nenhum campo da vida. É por isso que minha devoção à Verdade me levou ao campo da política. E posso afirmar, sem a menor hesitação e ainda assim humildemente, que aqueles que dizem que religião não tem nada a ver com política não sabem o que significa religião (GANDHI, 1999, p. 428).

Então, como em Lévinas, “*A essência da religião é a moralidade*” (GANDHI, 1999, p. 18, grifo nosso), no movimento e vida da moralidade encarnada “*A verdade é um princípio soberano*” (GANDHI, 1999, p. 19); por isso, no movimento e vida da moralidade em um Eu levada a todos os campos da vida, “*Venero a Deus como sendo a Verdade Única*” (GANDHI, 1999, p. 19).

De apalpada a apalpada, de um Eu moral a outro Eu moral, algumas das apalpadas de Korczak desde o *lócus* da *comunidade*. Com efeito, construir um orfanato para um Eu (Korczak) e uma Outra (Stefa) cuidar das crianças órfãs. Construir um orfanato diferente, porque

O melhor e exemplar instituto desse gênero não se compara com o pior lar. Todo lar é um ambiente com atmosfera normal, que influi muito na educação da criança, enquanto num instituto procura-se de modo artificial criar este ambiente familiar [...] Na vida coletiva do orfanato, por melhor que seja, a criança sempre sente a falta de um cantinho próprio, onde poderia estar sozinha com seus sonhos, anseios e saudades (KORCZAK, apud WASSERTZUG, 1983, p. 42).

Um orfanato diferente, uma *escola de vida* onde “*Os alunos não aprenderão letras mortas sobre um papel morto; aprenderão como vivem as pessoas, porque vivem assim, como se pode viver de outro modo com plenitude de uma vida livre*” (KORCZAK, 1984b, p. 11, grifo nosso).

Uma escola de vida para já ir vivendo uma vida *humana*, porque – o olhar reflexivo já anotou e retoma –, “*Se o orfanato não for também um estabelecimento de cura moral, ele*

*corre o risco de transformar-se em um centro de infecção*” (KORCZAK, 1997, p. 180, grifo nosso). Uma *escola de vida* para um Eu viver realizando seu dever humano: “*Seu dever é educar homens, não ovelhas; trabalhadores, não falastrões; a sua boa saúde física e moral deve ser a sua principal preocupação*” (KORCZAK, 1997, p. 229, grifo nosso). Uma *escola de vida* que – como dizia Gandhi – amplie a noção de *família* como *locus* de experiências múltiplas do humano: “*Ocupando-se das crianças que não têm pais, a Casa do Órfão não lhes faz nenhum favor: substitui os seus pais dando-lhes cuidados aos quais têm direito e nada exige em troca*” (KORCZAK, 1997, p. 325, grifo nosso). Um Lar das Crianças! Das Crianças de Korczak! Então, o Lar de Korczak: ali ele movimentou a vida humana em Si mesmo, desde ali proclamou ao mundo a *anterioridade* de onde e como é possível amar uma criança: “[...] a mim, resta apenas ser bom com elas” (KORCZAK, 1986, p. 44). Como em Gandhi e como pronuncia Lévinas, a apalpadela declarada de um amor de alcance universal; desde a *anterioridade humana* incondicional: “*Eu não lhes pergunto de onde vêm, nem por quanto tempo, nem para onde querem ir*” (KORCZAK, 1986, p. 44, grifo nosso). Na versão de pai: “estes são meus para cuidar!”.

Cuidar, educar homens, cura moral, saúde física e moral, substituir os pais, nada exigir em troca. Para isso habitar um Eu, quanto houve de percurso de deposição e de elevação? Quanto custou não casar? E quantos filhos pôde afagar ao colo e orientar? A quantos filhos pôde dar o exemplo de pai e de cidadão honesto? A quantos filhos ensinou engraxar os sapatos? A quantos filhos ensinou que um pai também erra?<sup>123</sup> A quantos filhos ensinou a igualdade de valor? Quantas vezes e a quantos filhos agradeceu o carinho? A quantos filhos pediu perdão por chegar atrasado para o almoço? A quantos filhos exemplificou em Si a seriedade irretirável feita responsabilidade e a quantos filhos desanuviou a alma com seu bom humor? Com quantos filhos *apostou* (na caixa de apostas) que o filho conseguiria vencer um defeito? De fato,

*Se eu casar, terei meus próprios filhos e então não poderei me dedicar a outras crianças com o mesmo amor e a dedicação como eu faço isso agora. Tenho a plena certeza e consciência de que as 200 crianças por cuja educação e desenvolvimento eu zelo são meus filhos* (KORCZAK, apud WASSERTZUG, 1983, p. 137, grifo nosso).

Duzentas, várias vezes duzentas crianças: centenas, várias vezes centenas de apalpadelas de pai!

No Lar, organizar *com* as crianças uma vida em comum responsável e justa, uma vida de mútuo cuidado, de trabalho solidário e sem privilégios: “No processo de trabalharem

<sup>123</sup> Autoprocessou-se cinco vezes no Tribunal.



juntas, elas (as crianças) poderiam aprender a considerar e serem justas e desenvolver um senso de responsabilidade para com os outros, o qual elas levariam consigo para o mundo adulto” (MARANGON, 2007, p. 93). Como Gandhi na Comunidade Phoenix e no *ashram*, nas experiências da convivência e na proximidade participante do mestre em todos os trabalhos

Compreendi que as crianças são uma força com a qual podemos contar. Podemos fazer delas colaboradoras fiéis, assim como poderemos desencorajá-las pela falta de confiança. Por um curioso concurso de circunstâncias, essas verdades me foram ensinadas com golpes de bastão (KORCZAK, 1997, p. 273).

Organizar uma vida em comum que considerasse a falibilidade humana, a não-linearidade dos percursos de cada Um e a necessidade de perdão. No preâmbulo do Código do Tribunal, Korczak põe a pronúncia:

Quando alguém faz algo ruim, é melhor perdoá-lo e esperar que corrija seus modos. Mas a corte deve, ao mesmo tempo, proteger os calados e prestar atenção para que eles não sejam amolados por valentões; a corte deve proteger os honestos e os trabalhadores sérios, e certificar-se de que os que não se importam, ou os preguiçosos não tirem proveito deles; a corte deve manter a ordem, porque a desordem fere muito mais as pessoas boas, honestas e pacíficas. A corte não é a própria justiça, mas deve sempre se empenhar em ser justa; não é a própria verdade, mas deve sempre buscar a verdade. Os juízes podem errar, mas é desonroso apoiarem deliberadamente o lado errado (apud ARNON, 2005, p. 52).

Organizar uma vida em comum levando em consideração todos os *campos da vida* (Gandhi), organizar uma vida em comum levando em consideração as precisões da *alma inteira* (Lévinas). Se Korczak era pouco praticante do judaísmo, mesmo que nunca o tenha renegado (KORCZAK, 1984b), ele escreveu e foi capaz de proferir orações inefáveis. Em *A Sós com Deus, Orações dos que não oram* ou no *Diário do Gueto*, Korczak, como em Gandhi ou como em Lévinas, revela a proximidade entre moralidade, religiosidade e transcendência. E no Lar, Korczak achou um jeito de criar o “cantinho da oração” para a criança que quisesse:

[...] a criança, na hora da oração, manifesta no seu sentimento religioso uma saudade do lar paterno. Em sua maioria, as crianças chegavam à reza para conservar a lembrança e o sentimento ao seu lar e aos seus familiares, pois isso lhes trazia a lembrança do pai ou do avô, que também rezava assim [...] (apud WASSERTZUG, 1983, p. 60).

*A vida e o movimento educativo* da vida das crianças no Lar das Crianças: não foi isso que lançou estilhaços na política educacional do Planeta? O movimento e vida do Lar das Crianças não foram apalpadelas que ultrapassaram os contornos da Varsóvia que Korczak amava (KORCZAK, 1986), da Polônia antissemita e, depois da Segunda Guerra, ganharam lugar na ONU? Quanto há de Korczak e de suas muitas vezes duzentas crianças na Declaração dos Direitos da Criança, proclamada em 20 de Dezembro de 1959, pela Assembleia Geral das

Nações Unidas (MARANGON, 2007; ABRAHAM, 1986)? E quantas foram as delegações de *escolas* famosas que foram visitar, frequentar o Lar das Crianças e aprender desde o movimento e vida ali tecidos e apalpados (ABRAHAM, 1986)? Nessa ressonância mundial está a resposta viva do movimento de Korczak em seu percurso *humano* a todo aquele que disse ou pensa em dizer:

Você está vendo, isso não adianta nada. Faça como eu: preocupe-se com seus próprios interesses. Porque senão você estará perdido, e é isso o que querem aqueles que têm inveja de você, e essas crianças às quais você queria se dedicar não tirarão nenhum proveito dessa sua inútil dedicação. Isso não vale a pena! (KORCZAK, 1997, p. 260).

Se vale a pena? Quando seus filhos completavam a idade de 14 anos, era hora de deixar o espaço e tempo do amor educativo do Lar para outra criança. Korczak os encaminhava e continuava a acompanhá-los. Mas era preciso um dia para deixar o Lar e, como tal, um *adeus*. Então, uma longa apalpadela de muitas experiencições *humanas* de vários anos revelava na pronúncia de *adeus* de Korczak um tom traumático. O olhar reflexivo estremece e retoma:

Nada damos a vocês. Não damos Deus, porque a ele deveis encontrar vós mesmos na própria alma, em esforço solitário. Não damos Pátria, porque para encontrá-la será pelo trabalho próprio do coração e do pensamento. Não vos damos amor humano, porque não existe amor sem perdão, e perdoar é sofrer e se esforçar, o que cada um deve enfrentar por si mesmo. Nós vos damos uma coisa: nostalgia de uma vida melhor, que não existe, porém que um dia existirá; saudades da Verdade e da Justiça. É possível que esta saudade vos guie a Deus, à Pátria e ao Amor (KORCZAK, 2007, P. 14-15).

E chegavam novas crianças para *viverem* na comunidade de vida *humana*:

Julho foi um mês lindo – vinte novas crianças que é preciso descobrir, como vinte livros que foram escritos em uma língua mal conhecida, livros danificados e em que faltam algumas páginas, um enigma, um quebra-cabeças – novamente como nos velhos dias [...] (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 98)<sup>124</sup>.

E ali a *nervura* da bondade da alma de Korczak tine toda inteira em movimento e vida: “*Quem tem uma vontade forte e o desejo poderoso de servir os homens, para estes, a vida será um sonho fascinante*” (apud ABRAHAM, 1986, p. 33, grifo nosso). E, de noite,

Todas as crianças dormem tranquilamente, e eu, o único que velo e que devo escrever cartas à noite, para que não haja guerra, para, tranquilamente, terminar as casas de campo, para que as crianças possam estudar ou brincar, pois devo pensar em todas as crianças do meu país (KORCZAK, 1971, p. 96)<sup>125</sup>.

O olhar reflexivo pergunta: com a anotação destes *lócus*, ficam esgotados os *lócus* de emergência de apalpadelas *humanas*? De modo algum! E, do mesmo modo, no que diz

<sup>124</sup> Carta datada de 02/08/39.

<sup>125</sup> Cf. MARANGON, 2007, p. 137.

respeito aos traumatismos. Com efeito, quantas apalpadelas podem ser feitas junto da natureza, como as crianças do Lar que passavam suas férias num sítio arborizado e com torrente de água? Quantos traumatismos podem vir do espanto diante de rio poluído e sem vida que atravessa uma cidade e onde os detritos *humanos* são lançados sem consciência ecológica alguma? Gandhi ficava traumatizado só de imaginar a dor sofrida pelas vacas ao lhes ser tirado o leite; ficou traumatizado com a sujeira e detritos nos vagões dos trens, com a falta de limpeza das casas e dos corpos no interior da Índia. Traumatismos e apalpadelas podem vir de qualquer lugar, em qualquer instante; eles vêm de onde o Eu é tocado pelo Bem ou pelo Mal, e segundo o movimento e vida de cada Um.

Na proximidade do percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, o olhar reflexivo lê que, se há especificidades, há também relações de imbricação mútua entre traumatismos e apalpadelas e, ainda, semelhanças. Com efeito, no despertar *humano* geralmente é um traumatismo que derruba o Eu por dentro e é a apalpadela que ajunta o Eu de *outra maneira* trazendo junto a significância *humana* do traumatismo. No geral, a apalpadela confirma, mantém e amplia a significância de uma experiência traumática. Quando já há um traumatismo do próprio sofrimento, são as apalpadelas que despertam o *humano*. Quando já há apalpadelas do *humano*, é um traumatismo que pode despertar. O reencontro do próprio traumatismo diante da situação traumática nos Outros retoma o próprio traumatismo e abre-se para a acolhida dos Outros como apalpadela para os Outros: “pelo fato de ter sido horrível em mim, não quero jamais isso para o Outro; vou evitar, prevenir e ficar perto”. O reencontro da apalpadela recebida, depois do próprio traumatismo, retoma o que o traumatismo significou depois da primeira apalpadela significativa que provocou o despertar: pelo fato de ter sido muito boa a experiência de ter recebido socorro em tempo e ter sido salvo na situação traumática, “vou cuidar dos Outros”.

Para todas as ocorrências de despertar, traumatismos e apalpadelas sempre se referem à vida como ela está indo nos existentes. Assim como a moralidade é a “maneira *humana* como um Eu está lá” nas circunstâncias concretas, o traumatismo diz respeito à “maneira *sofrida* como os existentes estão lá”, com suas situações concretas. É essa maneira dos Outros, ou do Eu, de estar lá que produz o choque na vulnerabilidade humana e revela a mortalidade do Outro ao Eu, ou, antes dela, o desprezo vivido encarnadamente pelo Outro. Desde ali ele é um “*perturbador* acontecimento semântico” Não se trata de uma teoria que se apresenta sobre o Outro e sua vida, mas a apresentação mesma da vida e seus perigos no Outro Eu. Ou ainda, o traumatismo *sobrevém* ao Eu de dentro das situações concretas onde o Eu e o Outro vivem. “O vivido atualiza o vivido” aqui é o que a atualidade do que se passa na

vida provoca naquele que experiencia a situação traumática de vida daquele que a vive. São sempre os conteúdos da vida vivida que vêm ao Eu e o atingem e o depõem pela *experienciação da negatividade humana* que vem neles. Em última instância, nos traumatismos, o conteúdo é *a solidão impotente do Outro por Si só* diante da vida e diante da morte ou a *minha solidão impotente por mim mesmo* diante da vida e diante da morte. Nas apalpadelas, o conteúdo é *a certeza de que não estou só, de que conto absolutamente*, a certeza de que a significância do Outro foi revelada ao Eu e no Eu – e foi assumida –, de que a significância do Eu foi revelada para o Outro pelo *animus* de cuidado que vem trazendo a certeza experienciada *pelo Outro* na alma – pelo que acontece doravante – de que “Eu não estou só”! Desde ali, é que a apalpadela é o “*benfazejo* acontecimento semântico”.

Mas a densidade de significância *humana* de traumatismos e apalpadelas não para aí. Com efeito, do traumatismo e da apalpadela pode vir o despertar *humano*. Ora, o olhar reflexivo já anotou na tradução do *humano* com Lévinas que há um *percurso no humano* e, nele, um movimento de *deposição* e de *elevação*; anotou que esse percurso implica *níveis* de deposição e *níveis* de elevação: a deposição chega ao fundo do Eu com sua *desnucleação*<sup>126</sup> e a elevação chega ao ápice na crispação de Si como *disposição de dar a vida pelo Outro*. Eis, pois, que temos o despertar e temos os níveis. O que é que, *desde* o despertar, abre cada nível mais fundo de deposição da alma inteira do Eu e o que é que abre cada nível mais alto de elevação da alma inteira do Eu no *para-o-Outro*? São as mediações do despertar, os novos traumatismos e/ou as novas apalpadelas.

Mas, de novo: E o que é que possibilita que a significância *humana* de cada traumatismo e de cada apalpadela não se perca e não se esfacele? O que é que possibilita que *aquilo de humano* que uma experienciação traumática ou uma experienciação do toque no Bem trouxeram para a alma do Eu se *movimente* nela e vá virando-se na vida mesma do Eu? Com outras palavras, com o despertar, uma situação nova na alma foi criada, foi ouvido um chamamento a sair de si, foi inaugurado o caminho espiritual do Eu. Como é que isso vai se movimentar e crescer? Como é que, em tendo sido inaugurado, o caminho espiritual não será imediatamente ou posteriormente abandonado? Eis que o olhar reflexivo anota que a *magna questio* “como tudo foi parar lá na alma?” (máximas, princípios, imperativo feito Eu Cuido) está respondida apenas em parte. Abre-se a pergunta: “como tudo pára lá e se movimenta *permanentemente* desde lá?”.

---

<sup>126</sup> Gandhi chama este nível de “[...] redução ao zero” (1999, p. 428).

Ao olhar reflexivo, abre-se, desde de dentro da estrutura viva das Mediações como estrutura viva da arquitetura viva da moralidade de um Eu moral, o lugar movimentado das *mediações diacrônicas*. Se o traumatismo e a apalpadela são conduzidos pelo *de repente*, o movimento e vida da moralidade de um Eu só cresce e permanece com Mediações *da duração*. São elas que possibilitam os *percursos* e ver percursos em movimento e vida num Eu *em moralização*. De traumatismo a traumatismo, de traumatismo a apalpadela, de apalpadela a traumatismo, de apalpadela a apalpadela: as *mediações diacrônicas* retêm, ajuntam, articulam, prolongam, discernem, retomam na alma do Eu a significância que atravessa *cada* experiência *humana* e possibilitam um movimento feito com a vida de um nível a outro *como* percurso no *humano*. As *mediações diacrônicas* significam no Eu a *significância* e lhe garantem a presença *em* continuidade na *nervura da bondade* da alma inteira.

### 11.3. Das Mediações Diacrônicas

#### 11.3.1. Na constância do batimento

Como *tudo* foi parar lá na alma de um Eu moral? Como pode tudo ir *parar* lá, ou seja, permanecer? O olhar reflexivo já anotou que os traumatismos e apalpadelas são as Mediações decisivas do *despertar*. Anotou também que o despertar implicou romper a “[...] crosta de sólido” (LÉVINAS, 1999, p. 103) da sensibilidade da alma. Agora ele lê na estrutura das Mediações da arquitetura viva da moralidade de um Eu moral o “como faz para manter aberta a ferida incicatrizável”, ou *como* fez, como faz o Eu moral para manter e pôr em movimento a sua vida como *um percurso humano* a partir da significância dos traumatismos e apalpadelas? Como faz para entrar e ficar em estado permanente de “[...] *despertar no despertar*” (LÉVINAS, 1993a, p. 166, grifo nosso)? Como faz para entrar em vigília diutúrnica, em *insônia* (LÉVINAS, 1998a)? Como fez e faz para que a queimadura vinda do traumatismo ou da apalpadela se transforme numa chama inextinguível a movimentar a alma inteira?

(LÉVINAS, 1982c). Como faz para “[...] *deixar atestar na alma daquele que escuta*” (LÉVINAS, 1982c, p. 107, grifo nosso) a significância *humana* de um chamamento à bondade? Como faz para *continuar* ouvindo *a voz do fino silêncio* revelada diante de um Rosto (LÉVINAS, 1991a)? Como faz para não amortecer o traumatismo em saber, em “lavar-se as mãos”, mas desabrochar um percurso *humano*?

Com efeito, um Eu moral não nasce pronto e não se faz de uma hora para outra. Então? Para que pelo menos as seis Máximas e os dez princípios do alfabeto em movimento da vida moral pudessem e possam ir parar lá na alma inteira do Eu moral e realizar o Imperativo Eu Cuido como seu movimento e vida, há, de novo, que ter as *condições de possibilidade*. Traumatismos e apalpadelas abrem *a ordem do humano* (LÉVINAS, 1991a), atingem e movem o Eu de fora para dentro, mas *não são suficientes*, por si mesmos, para mediar o devir da elevação que habita tais Máximas e Princípios como vida do Imperativo. A perenidade das Máximas e Princípios depende da constância, da perenidade do que os fez chegar e *poder permanecer* na alma como a sua vida *humana* mesma. Eis que as *mediações diacrônicas* são mais um “pedaço” da resposta a “como tudo foi *parar* lá”.

De fato, o movimento *ascendente* da moralidade não vai de *per se*, pois, se assim o fosse, todos os homens seriam morais. Depois do apelo como chamado à *humanidade* (LÉVINAS, 2007), aprender a tocar a música viva do dom de Si fica a cargo das *mediações diacrônicas*<sup>127</sup>, que fazem da estrutura das mediações uma plataforma giratória e em deslocamento capaz de acolher a significância de cada novo traumatismo ou apalpadela. São elas que mantêm a alma em irritabilidade celular, desde os nervos mesmos da alma (PLATÃO, 1997) e movem o Eu de dentro para fora. Recorrência do despertar<sup>128</sup>!

Diacronia como *regularidade cotidiana* (LÉVINAS, 1976a). Desde a natureza, da flor da laranjeira à laranja madura, há movimento, há vida, há esforço. Há esforço e regularidade do esforço que fazem vir a laranja pequena e verde. E, desde ali, o crescimento que conduz a maturação que é a transformação da acidez em doçura. O sol, a chuva, os nutrientes desde fora; o esforço e a regularidade intensa do esforço desde de dentro: e a laranja está no ponto de colheita. Diacronia como regularidade cotidiana de um esforço, no Príncipe de Maquiavel e na eficaz engenharia de morte do Holocausto. Chegar ao poder, tecer mediações perenes para manter o poder, vigiar o Reino em todos os cantos, criar perenemente almas de escravos, pelo medo incutido perenemente, para evitar sublevação, eis um *modus* diacrônico da

<sup>127</sup> As *mediações diacrônicas* já apareceram *formalmente* quando da anotação do “Imperativo como movente maior” e também na exposição *formal* dos movimentos *descendente* e *ascendente*.

<sup>128</sup> Cf. LÉVINAS, 1998b, p. 119.

violência. Criar lugares para serem perenemente isolados, produzir leis para separar e empobrecer aqueles que carregam a tara racial e cultural de “judeu”, isolar esses milhões de existentes nos lugares de isolamento perene, enfraquecer com regularidade cotidiana os corpos e as mentes dos isolados; enviar para as câmaras de gás com regularidade cotidiana ou semanal um contingente significativo desses isolados, eis o *modus* diacrônico do Horror. Ambiguidade na *diacronia*.

A *diacronia moral* é a duração da intensidade da significância *humana*. É a duração da busca *humana* em *presente contínuo*. É o *continuum* da busca *humana*. A intensificação permanente da busca em altura, profundidade e longitude é o que possibilita, diante da significância de novos traumatismos ou apalpadelas, que haja *mudança de nível humano*, elevação moral. O enfraquecimento na intensidade da busca resulta em retrocesso e baixa de nível. No Eu moral, dentro do fio condutor, como “alma do fio”, está a *nervura* da bondade; o fio conduz a *energúia da bondade* da elevação moral no Eu moral. *Diacronia moral* é a constância e crescimento da intensidade da *diaconia*, que exige permanentemente um esforço e “[...] *uma coragem mais calma, mais nobre e maior que aquela do guerreiro*” (LÉVINAS, 1976a, p. 35-36, grifo nosso).

Mediações diacrônicas *morais* são *trabalhos permanentes da alma na alma e, desde eles, para fora da alma*; por eles a alma mesma se medeia interiormente em percurso, “[...] cava a profundidade mesma da interioridade” (LÉVINAS, 1994a, p. 176), esforça-se para estabelecer “[...] o foro interior do homem” (LÉVINAS, 1976a, p. 292) e se retoma regularmente para “[...] re-entrar no interior” (LÉVINAS, 1977, p. 172); desde ali, a alma se *extra-verte* permanentemente como *diaconia ao Outro*, na força de resistência ao próprio *conatus*, na força de elevação (LÉVINAS, 1976a). Mediações diacrônicas são *modalidades de regularidade cotidiana no esforço de transcendência*. Desde ali, a tessitura de uma regularidade *humana* na “*maneira de viver*” (LÉVINAS, 1982c).

As *mediações diacrônicas* *morais* no Eu moral são *as dobradiças invisíveis e regularmente exercitadas* que levam e deixam a significância ao Pensamento que pensa mais do que ele pensa e, dele, para a alma inteira; são elas que mantêm “[...] o ‘dom’, a ‘casa aberta’” (LÉVINAS, 1998b, p. 33, grifo nosso) para a entrada permanente do Outro, para a saída regularmente cotidiana do Eu ao Outro. *Diacronia moral* dentro das mediações é *o tempo intenso e inquieto da regularidade do cuidado ao Outro*, sem monotonia. *Diacronia moral* dentro das Mediações é a sagrada e persistente teimosia de continuar a busca do Bem ao Outro além do limite ou ter de derrubar cercas todos os dias para ultrapassar *em Si* mesmo os próprios limites postos ou consentidos ao Bem. Um Eu teimosamente persistente na busca

do *humano* é um Eu diacronicamente em movimento e vida moral; é mediar *em* Si o desafio cotidiano de preencher-se de Bem ao Outro.

Mediações diacrônicas e a *tessitura* cotidiana de um *fio* intenso de Bem em cada Eu moral. O fio diacrônico do percurso de Gandhi foi a regularidade cotidiana da busca da Verdade. E a “busca da Verdade” revelou-se-lhe como desejo de “servir sempre mais os pobres”. Servir os pobres revelou-se-lhe como o Bem, o “conteúdo da Verdade”. Isso implicou que “é preciso amar a mais insignificante das criaturas como a Si mesmo”. Em Lévinas, o fio diacrônico foi a regularidade da busca de uma “sabedoria do Amor”. Esta se lhe revelou como “sabedoria a serviço do amor”; e o serviço do amor implicou um “primeiro vós, Senhor”; e este se revelou como a “obra difícil e sublime da justiça”. Em Korczak, o fio diacrônico foi um comandamento dirigido a ele mesmo: “você não tem o direito de deixar o mundo como está”. Este se lhe revelou como a busca de “como amar *uma* criança” no Lar, em todas as suas iniciativas, em todos os seus modos, em todos os seus escritos. Isso implicou em ser o exemplo *humano* delas, o pai delas, morar e morrer com elas.

Em proximidade ao percurso no *humano* no movimento e vida da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, o olhar reflexivo anota o movimento e a vida em pelo menos *três* grandes e praticamente inultrapassáveis *mediações diacrônicas*. Grandes, porque elas, em estando em exercício, se movem e medeiam o *humano* em qualquer ponto, em qualquer canto do Eu; grandes, porque é só desde ali que a grandeza das Máximas e Princípios morais pode nascer na terra da alma. Inultrapassáveis, porque sem elas, se não forem exercitadas, dificilmente o *humano* virá, dificilmente haverá percurso, dificilmente haverá movimento ascendente de vida moral de um Eu. Eis estas três *mediações* que, na regularidade e intensidade de seu exercício, podem produzir a maravilha da elevação moral: a *meditação*, a *procura partilhada* e os *exercícios concretos da justiça*. Desde ali, “[...] *a humanidade do homem desabrocha*” (LÉVINAS, 1991a, p. 218, grifo nosso) como a *educação* mesma do Eu *na qual* ele põe “*a violência em fracasso*” (LÉVINAS, 1995).

### 11.3.2. *Em Meditação*



Se o Eu moral medita? Medita, com regularidade cotidiana, e muito! No Eu moral, a meditação já se tornou uma constante, ao ponto de se tornar seu *modo de vida*: um *viver meditando*, um viver meditando a vida mesma. A meditação é o que acontece nela, e os *acontecimentos da significância* na alma são a sua frequência e os seus conteúdos. Meditação é o tempo diacrônico do trabalho *humano* solitário da alma nela mesma. É uma diacronia *humana* metodicamente vivida desde a alma. Traumatismos e apalpadelas são os tecidos de significância *humana* que a alma recebe sob afecção; meditação é o trabalho de tornar os tecidos em vestes do *humano*. Ela é o tempo constante e intenso de *autoenfrentamento*, de *autoremeximento*, de *gestação*, de *crescimento*, de *maturação* e *extra-versão* do *humano*. Como tempo regular da busca *humana* sob intensidade, ela é, simultaneamente, tempo de retirar-se e a história viva no tempo (sincrônico, linear) de uma lucidez *humana*, buscada e trabalhada em devir na alma inteira.

Não é o dia a dia do escavamento do “[...] poço de Korczak” (KORCZAK, 1986, p. 7-8)? Não diz ele que a tarefa é solitária? Não há ali um movimento constante de escavar, e escavar, e escavar? Não há nesse movimento de escavar um movimento de ir ao fundo pelo fato de escavar? Não há ali níveis mensuráveis de escavamento, níveis de fundura de cima para baixo, níveis de altura de baixo para cima, níveis de largura por todos os lados? Um metro? Um metro e vinte centímetros? Dois metros? E quanto mais afunda o poço mais desaparece da superfície aquele que escava, até o ponto zero do poço onde “começa” a nascente forte e límpida? Não é a Obra toda de Lévinas um exercício contínuo de *meditar o humano* e traduzi-lo na Ética?

Não é a *Autobiografia* de Gandhi o seu escavamento em movimento e vida até aquele tempo de vida<sup>129</sup>? Não foi o espaço/tempo da prisão uma situação concreta longa, muitas vezes repetida e privilegiada de solidão meditante fecunda? A prisão, enquanto lugar, enquanto significância de estar preso e enquanto motivos de estar preso, não foi transformada por Gandhi em uma situação concreta benfazeja no sentido de ter paz para poder meditar, fora dos desgastes cotidianos por conta das procuras dos Outros? Não foi vivido ali, dentro da linearidade do tempo de prisão contada pelo Império, o tempo da alma de Gandhi para alinhavar para a alma a maturidade dos próximos passos da libertação indiana? Não foi a *Autobiografia*, escrita desde a prisão, a *reunião* das significâncias de todas as apalpadelas e traumatismos experienciados ao longo de sua procura da Verdade? Simplesmente, é *todo dia*

---

<sup>129</sup> Por volta dos cinquenta anos.

que é bom e recomendável que a criança tome banho, limpe o corpo, vista roupas limpas no corpo e receba as roupas limpas de um cuidado *humano renovado*!

O olhar reflexivo já anotou nesta escritura a “nobreza metafísica” do Pensamento que pensa mais do que ele pensa. É aqui que essa nobreza mais se exercita: como reflexividade e *autorreflexividade*. É aqui que o Pensamento afectado precisa dar conta de cada significância e dizê-la para a alma inteira. É aqui que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa reflete sobre a tessitura feita de significância que se movimenta e movimenta a alma inteira. Mas é também aqui que o Pensamento afectado olha o que vai de significância nele mesmo para a alma inteira e o que ainda é lacuna a ser preenchida com crescimento. Já ficou anotado e aqui retorna com toda a intensidade diacrônica: o Pensamento que pensa mais do que ele pensa é a consciência moral do Eu moral. A meditação, como mediação diacrônica, é o exercício permanente da consciência moral às voltas com o Sentido do *humano* em movimento no Eu. Concretissimamente, com regularidade cotidiana, meditação é tempo que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa tira ou aproveita para dar conta de orientar *amorosamente* a totalidade da alma diante da “necessidade de amar” e para convocar a mais amor. Meditação é o trabalho da consciência moral, que põe diante de Si o “como o Eu todo vai no mundo” diante dos Outros e o “como o Eu todo pode ir melhor”.

Na meditação, ali, *em* frequência, o tempo de *pertença* à vida *em* retiro ou *em distanciamento* que leva consigo as afecções batidas na alma e que continuam a batê-la. É o tempo que o Eu tira, diante do movimento do mundo, das pessoas, das coisas, para “pegar-se” todo, encontrar a significância para o todo, unificar-se. Tempo de dar duro em Si mesmo, de ver as contradições abertas e veladas, de doer-se pelas omissões, de perdoar-se a partir do novo ânimo em ir mais além. Tempo de sofrer pelas defasagens e pelas lacunas, tempo de se alegrar pelos milímetros de *humanidade* conseguidos em Si mesmo, tempo das rupturas e das retomadas (LÉVINAS, 1998b). Tempo de abrir estradas no silêncio, *em* silêncio exterior. Tempo de virar a bolinha dos olhos para dentro da alma inteira para *ouvir* a Si mesmo tal qual está, tal qual é e tal qual espera ser para os Outros. Na meditação, a prioridade não é dos olhos, mas dos ouvidos: “*O pensamento se escuta*” (LÉVINAS, 1971, p. 305, grifo nosso). Os olhos precisam da luz para ver; os ouvidos escutam mesmo na escuridão, mesmo na escuridão da alma, escutam os “barulhos” da escuridão e as vozes. Um gemido de dor ou sofrimento, no corpo ou na alma, é simplesmente invisível, mas é o que mais o Eu moral ouve!

*Em* meditação, a *dobradiça* do duplo movimento no Eu. Com efeito, por um movimento de interiorização, o Eu é simplesmente “um cavaleiro solitário da sua moralidade”: tempo de acolher e ruminar o movimento e vida de cada um e de todos os

chamamentos; é o tempo dedicado ao *humano* para fazer a *nervura* da bondade da alma crescer, enrijecer-se de fortaleza sem perder a ardência da sensibilidade. É na meditação que a inspiração de ouvir-se na própria voz trabalha o silêncio, a clareza, o despojamento, a urgência do aumento do dom de Si, de capacitação da alma a ver o que só o exercício do dom pode revelar. Tempo movimentado de pôr alguma ordem na barulhada e nos desentendimentos internos da alma. O silêncio exterior e, não raro, o isolamento, possibilitam ao Pensamento que pensa mais do que ele pensa, desde aquém e para além da presença do Eu no *médium* de vida, voltar-se para Si mesmo dentro da alma inteira, ouvir o vozerio que vai na alma e perguntar: “Mas, o que é que está acontecendo aqui?”.

Tempo do outro movimento, de considerar e tecer a exteriorização: a vida dos Outros está diante da vida do Eu e é preciso *galopar consigo mesmo* diante das urgências. É na meditação que os chamamentos são levados a sério e conduzidos à motivação de ação. É na meditação que a intensidade de um chamamento é auscultada e sua encarnação desejada; dali até a encarnação efetiva é preciso percorrer consigo a distância que separa o *desejo* do Bem da *concreção* do Bem; é preciso expor-se, tentar estratégias e tecer metas processuais. E ainda, a concreção exigirá o ajustamento da vida, pois muitas decisões buriladas e tomadas em meditação podem solavancar a vida no *como* ela está estruturada e encaminhar mudanças radicais. Pelas decisões tomadas em meditação, para realizar o chamamento da alma, Korczak teve de deixar o hospital, Gandhi teve de deixar sua solidez profissional e a paz de sua Fazenda Tolstoi para trás. É *em* meditação que pode vir no Eu o burilamento e o encorajamento para decisões e encaminhamentos mais abrangentes, mais fundos, mais elevados. Entre “não posso deixar o mundo como ele está” e “deixá-lo diferente”, quantas meditações *regulares*, quanta solidão, quanta procura e quanta elevação!

Nos primeiros tempos que seguem ao despertar, a meditação é uma mediação que pode andar e fazer andar por força do hábito de *tirar um tempo* para recolher-se e ajustar algumas pendências imediatas da alma. Mas, com a regularidade cotidiana e diante de situações concretas que podem trazer novas provocações e demandas *humanas* ao Eu, a meditação pode tornar-se uma *necessidade* da alma inteira, uma *precisão* mesma. A necessidade de segurança interior diante das demandas nos diferentes *lócus* do *Médium* de vida pode solicitar uma *insistência regular e lúcida* em meditar. As tentações, as digressões, as fugas não raro se interpõem a esta necessidade; os medos, os apegos, os adiamentos, os amolecimentos, as perdas possíveis são vizinhos tentadores que podem morar na alma. A ocupação, a busca, o exercício de uma *sistematicidade* e a dura disciplina podem garantir a

continuidade do movimento que atingiu, traumáticamente ou por apalpadela, a vida como um despertar.

Continuar a buscar! Continuar a buscar! Manter-se na procura! Manter a inquietude como diacronia da alma, manter a frequência da paciência e da espera quando o movimento interior emperra e um outro Eu passa e ultrapassa célere, a passos morais largos em seu percurso. O único jeito de *ir desmanchando* o “tumor na memória”, o único jeito de não se tornar um *homo viator*<sup>130</sup>, o único jeito de não tentar aliviar a queimadura do tumor com compressas quentes, de não cair no intimismo “moralmente barato” e autocomplacente, ou na analgesia das compensações hipócritas,... é entrar em percurso e manter-se na procura. E, ali, a meditação é intransponível: quem não medita é presa fácil da violência que corta as vidas e também facilmente – sem remorsos ou remordimentos – o seu feitor.

É em meditação, na *continuidade* da meditação que um Eu medeia em Si mesmo a gestação, o crescimento, a maturidade *humana* e a durabilidade das *suas* Máximas morais, dos *seus* Princípios morais, como o batimento e a lucidez da morada do Bem na alma de um Eu, como o *conteúdo* do Imperativo feito vida. A robustez da intensidade das Máximas e a firmeza da lucidez dos Princípios são obra milimétrica da regularidade cotidiana da meditação. Todo dia *ir vencendo* o *conatus* até desenraizá-lo como “desenraizamento de si” (LÉVINAS, 1999), como exercício continuado de “[...] *uma severa disciplina à sua própria natureza* [ao *conatus*]” (LÉVINAS, 1976a, p. 34, grifo nosso), e *ir engendrando* uma subjetividade moral em que o Outro venha morar debaixo da pele sob os cuidados do Eu é o movimento contínuo do tinir da procura *humana* que vai depondo o Eu e vai elevando o Eu em vida moral.

Em Lévinas, a “[...] *resposta ao imperativo de amor gratuito que me vem do rosto de outrem*” (LÉVINAS, 1998b, p. 5, grifo nosso) continua, pela regularidade cotidiana da meditação, progressivamente, como *resposta ao primeiro que vem, a todos os Outros* que vêm. É em meditação, pois, que a *educação humana* do Eu *vai virando*, nele e por ele, *obrigação* (LÉVINAS, 1982c). A heteronomia – a prioridade ao Outro atravessando a alma – permanece de ponta a ponta no atravessamento do Eu; mas, *desde de dentro da alma e em extra-versão*, a suprema autonomia do Eu para *ir dizendo* com sua vida, *através* da meditação, todos os dias e nas noites, “Eis-me aqui!”, *até chegar a ser* “[...] *de toda a tua alma*” (LÉVINAS, 1988, p. 147, grifo nosso), quando a “[...] *insônia ou a vigília*” (LÉVINAS, 1998b, p. 50, grifo nosso) viram-se em “[...] *extrema consciência*” (LÉVINAS, 1976a, p. 17,

<sup>130</sup> Sempre fora de Si e sem interioridade *humana*.

grifo nosso). A meditação em *continuum* é o *kairós*<sup>131</sup> da permanente “*Recorrência do despertar*” (LÉVINAS, 1998b, p. 119, grifo nosso); a meditação é o *quando* e o “[...] *onde se tece o nó (moral) do Eu*” (LÉVINAS, 1999, p. 121, grifo nosso).

No Eu moral, a meditação não parou, o movimento e vida moral chegaram *onde* chegaram. A crispação de Si, como o auge da marcha sempre em frente, ainda precisará da meditação para ser mantida como queimação na direção do interior e como extra-versão do dom de Si. Nada é jogo (LÉVINAS, 1999), nada é conquista. No Eu moral, chegada não significa término, mas apenas que é até onde pode ir o dom de Si em elevação e, na regularidade cotidiana do esforço concreto do dom de Si, permanecer, no Eu, *dom de Si*. Quem garante que a coragem que o Eu experiencia agora de dar a vida pelo Outro não pode diminuir, esvanecer-se ou mesmo ir embora? É neste sentido que a meditação antecede e é condição da oração, inclusive das *Orações dos que não oram*, de Korczak. No Eu moral, *quando* ela vem, a oração é ponto de chegada e não ponto de partida. Nada substitui o esforço e o trabalho *humanos* do Eu, *continuamente*, em Si mesmo: há certas “coisas” que só cada Eu pode fazer. Não foi isso que Lévinas pronunciou junto com Gandhi e Korczak? Menos preocupação com o *sagrado*, mais ocupação com o *santo* – o Eu moral – e a verdadeira religiosidade, da graça e do sacrifício aos Outros, se revela no caminho (LÉVINAS, 1977). *Sempre* (LÉVINAS, 1979), *sempre*, a *anachorese*: a distância necessária ao julgamento de Si (LÉVINAS, 1982c), porque, *sempre*, mesmo no mais alto nível do percurso moral, “[...] *a verdade da transcendência consiste em pôr em acordo os discursos e os atos*” (LÉVINAS, 1994a, p. 215, grifo nosso), *todo dia e sempre*.

Num Eu moral, a meditação como necessidade, como mediação *sem fim*, até o último instante. Com efeito, Gandhi *ouve-se* e exterioriza-se no movimento de sua própria voz: “*Passei por vários estágios de introspecção, vasculhei meu interior e analisei cada aspecto psicológico das situações. Mesmo assim, estou longe de qualquer conclusão final ou infalível a respeito do que vivi*” (GANDHI, 1999, p. 19, grifo nosso). Mais: “[...] *a leitura limitada me permitiu digerir totalmente aquilo que de fato eu lia*” (GANDHI, 1999, p. 262, grifo nosso). Mais ainda: “*O estudo me estimulou à introspecção e reforçou em mim o hábito de pôr em prática tudo o que nelas me impressionava*” (GANDHI, 1999, p. 149, grifo nosso). Assim, e de novo, “*Quanto mais fundo buscamos a mina da verdade, mais ricas as gemas descobertas, na forma de oportunidades para uma imensa gama de serviços*” (GANDHI, 1999, p. 197, grifo nosso). E, desde ali, permanentemente, “*Enquanto não houver proibição da voz interior,*

---

<sup>131</sup> Tempo propício, oportuno.

*devo continuar*” (GANDHI, 1999, p. 247, grifo nosso). A meditação, “[...] *uma companheira diária*” (GANDHI, 1999, p. 235, grifo nosso).

De Eu moral a Eu moral, a meditação como mediação *sem fim*, até o último instante. Na experiencição continuada de Korczak, no seu percurso de movimentar sua vida *para-os-Outros*, a meditação, como uma “[...] *necessidade vital interior*” (ARNON, 2005, p. 95, grifo nosso), lhe faz ouvir em sua própria voz: “*É preciso tempo para acordar a consciência*” (KORCZAK, 1997, p. 313, grifo nosso) porque, no trabalho de avançar na “*vida interior*” (KORCZAK, 1997), “*É muito difícil, muito difícil viver uma vida inteira com um ideal, ano após ano, uma vida toda*” (WASSERTZUG, 1983, p. 137, grifo nosso). Na dificuldade e para além dela, a *continuidade em meditação*: “Korczak era [...] comprometido com a visão introspectiva da vida que ele mesmo havia produzido. A autoeducação, para ele, vinha em primeiro lugar. ‘Você não pode ensinar os outros, a menos que ensine a si próprio’” (ARNON, 2005, p. 61). Desde o *continuum* da meditação, de novo, “*Sinto que dentro de mim estão se acumulando forças ocultas, forças luminosas e esta luz vai me acompanhar até os últimos dias de minha vida*” (WASSERTZUG, 1983, p. 137, grifo nosso).

Desde a dobradiça da meditação,

Korczak tentava o quanto podia preservar um tempo para contemplação reservada. Apesar de sua curiosidade intelectual ser continuamente alimentada por tudo o que acontecesse em sua volta, era essencialmente um homem solitário, embora fosse aquele tipo raro de indivíduo para quem a solidão não é uma inimiga, mas uma amiga, uma aliada criativa, um refúgio, e não um escape. Korczak lamentava-se da incapacidade do homem contemporâneo de ficar sozinho. Sua solidão espiritual enriquecia até mesmo aqueles que trabalhavam ao seu lado [...] Ele acreditava que a melhor parte da vida é a liberdade de ser senhor de sua própria mente e alma. O resto era somente vaidade (ARNON, 2005, p. 62).

E, como em Gandhi, necessidade da alma de meditar para *digerir* significâncias: “*Estou com saudades dos dias monótonos em que não se tem de absorver novos problemas e há tempo para digeri-los*” (ARNON, 2005, p. 87, grifo nosso).

*Em meditação*, os sofrimentos dentro de Si, o ferver das crises profundas, o julgamento de Si:

Quando somos tomados por um sentimento de torpor, quando vemos a nós mesmos como supérfluos e desnecessários, quando vemos toda nossa vida como inútil e desprovida de valor, quando sentimos necessidade de nos esconder em um canto secreto para refletir pela última vez sobre uma ou outra coisa, a respeito de nós mesmos, sozinhos, ou sem esta introspecção, em cessar de existir (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 84-85).

Então, “*Tantos pensamentos se misturam [...]*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 89) e o movimento da alma vai como desejo de “[...] *viver novamente através do silêncio-dentro-do-*

*silêncio, tudo o que vi e ouvi*” (ARNON, 2005, p. 89, grifo nosso). E, às vezes, a meditação lhe revela até mesmo um batimento de desistência: “*Há momentos em que acredito que eu poderia entender os animais e as plantas viventes. Gostaria de falar com as pedras e com as estrelas – seu discurso é leve e silencioso, e elas não mentem*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 91, grifo nosso). Dificuldades altas, fundas e amplas nos batimentos e queimações da alma inteira que, por vezes, Korczak nem consegue “[...] oferecer conselho a mim mesmo” (ARNON, 2005, p. 91).

Em meditação, contudo, Korczak se retoma e pronuncia de novo para Si mesmo: “[...] escuto uma grave acusação:  *você não pode deixar o mundo da forma que está*” (ARNON, 2005, p. 89, grifo nosso), é preciso continuar a construir “[...] a casa para uma humanidade sem lar” (ARNON, 2005, p. 89). Korczak experienciava na frequência da meditação que não podia moralmente recuar “[...] no meio do caminho” (KORCZAK, 1997, p. 278), que suas crianças eram seus filhos e que cuidar de cada Um implicava *ainda, de novo e sempre* encontrar na alma inteira “[...] forças e energias para um longo trabalho” (KORCZAK, 1997, p. 181), para que cada Um pudesse “[...] *achar o caminho que conduz a ele mesmo*” (apud WASSERTZUG, 1983, p. 133, grifo nosso).

Assim como a meditação era a dobradiça da interioridade e exteriorização da sua alma, cuidar das crianças nelas e por elas mesmas, para Korczak, implicou achar e prover todos os meios possíveis para que cada Uma pudesse “achar o caminho que conduz a ele mesmo”. E, como “[...] *não faço nada sem refletir*” (KORCZAK, 1986, p. 122, grifo nosso), ouvia na alma de suas crianças que “*A criança [...] sente desejo de conversar em silêncio consigo mesma*” (KORCZAK, 1989, p. 178, grifo nosso). Então,

No orfanato da rua Krochmalna, existiu também um “canto íntimo” para a criança: a “sala do silêncio” era uma sala de estudo, com bonitos quadros na parede e um aquário com peixinhos dourados. Aqui, neste canto de meditação, era proibido falar alto, pois reinava um silêncio absoluto, e nem chegava até aqui o barulho permanente da casa. Este era o refúgio para aqueles que não agüentavam o barulho da vida coletiva. Havia crianças que quase se tornaram habitantes permanentes desta “sala do silêncio” que era um refúgio tranqüilo para elas. Quebrar o silêncio desta sala era considerado como o maior pecado, pelo qual se devia apresentar queixa a tribunal (WASSERTZUG, 1983, p. 60).

E se meditar sozinha não fosse suficiente para a criança lidar com o movimento e vida que lhe ia na alma, mais alternativas de cuidado da criança inteira, a “caixa de recados”: “*Cada noite retirava um punhado de folhas de papel escritas com uma letra desajeitada e, no silêncio do escritório, podia refletir calmamente em tudo*” (KORCZAK, 1997, p. 317, grifo nosso).

De meditação em meditação, *meditando* a respeito de Si e *meditando* em Si a vida dos Outros *para-os-Outros*, a frequência intensa e contínua do movimento e vida de elevação moral do Eu moral! Não é desde ali que “[...] *a moral deve verdadeiramente excluir a violência*” (LÉVINAS, 1976a, p. 19, grifo nosso)? E mais, não é desde ali que *se levanta moralmente educado* aquele que se inclina para Cuidar dos Outros? E não é desde ali que um Eu moral engendra para fora de Si a *obra* que introduz *humanidade* no mundo? Não é desde ali que Lévinas pode pronunciar que “*A moral realiza a sociedade humana*” (LÉVINAS, 1976a, p. 22, grifo nosso)?<sup>132</sup> A obra “difícil e sublime da justiça” depende da *educação*, do movimento e vida moral de cada Eu; e a meditação é a sua dobradiça. Só um Eu educado *em meditação* ultrapassa o *para-si* e “[...] *se coloca no interior destas situações que é preciso assumir para as ultrapassar; que é preciso transformar*” (LÉVINAS, 1976a, p. 146, grifo nosso). A meditação é o *panóptico* de Foucault, só que com significância às avessas. Não é de onde o vigia armado que vê tudo e se for preciso mata; é de onde o guardião desce da torre, ao menor sobreaviso de emergências (precisões), para *socorrer*. Enquanto todos dormem, ele vigília a vida e espera que não haja morte; espera que o saldo da noite para o dia e do dia mesmo seja: “*todos com vida!*”

Mas, no caminho meditante do Eu moral, o olhar reflexivo lê o poderoso e precioso auxílio de um *instrumento* eminentemente prático, como prolongamento da meditação e como antecedência da próxima meditação. Eis a importância do verbo *anotar* que, posto em movimento pelo Eu, produz as *anotações*. Com efeito, anotar o *que* da meditação e o que veio *na* meditação. Se o percurso *humano* é movimento e vida, se nesse movimento há níveis de elevação, a “pontuação” da vida que vai no movimento revela-se de extrema valia. De fato, uma vez isolado do mundo para meditar e, ali, a vinda dos conteúdos vivos da alma a serem trabalhados pelo Pensamento que pensa mais do que ele pensa, uma vez findo o tempo movimentado da meditação, o Eu volta às circunstâncias concretas da sua vida. Ora, se não anotar o que se movimentou na meditação, de onde partirá o Eu no próximo tempo de meditação? Como lembrará de “tudo” depois de ter-se digredido no mundo, nos seus afazeres? Como *se* retomará para ir adiante no trabalho de elevar a Si mesmo? Como lembrará “de cabeça” todos os “pontos” que precisam ser trabalhados? Como lembrará imediatamente e rapidamente das prioridades, da sequência das prioridades a serem agilizadas em feitura da alma?

---

<sup>132</sup> E sua *Obra* não foi anotada na Segunda Parte como “Três Grandes Meditações Éticas”, onde se revela a *sua procura*?



As anotações também podem e têm imensa valia quando feitas no meio da vida, desde de dentro do movimento concreto, cotidiano, de estar vivendo com os Outros no mundo. Elas podem levar para a meditação conteúdos vivos importantes vindos das afecções que o Eu experiencia, sobretudo diante de situações concretas novas. Anotar é uma boa e preciosa ajuda para retomar e continuar a procura do *humano*. Anotar, mesmo que seja de “nó a nó num barbante”, e desde que o Eu que deu o nó se lembre imediatamente de *qual* significância do seu percurso ele amarrou com *aquele* nó. Não são as Obras de Korczak, de Gandhi e de Lévinas, com a vida e pelos livros, o extravasamento de suas meditações anotadas? Korczak reclama que “*Os educadores não sabem se comunicar com as crianças por escrito*” (KORCZAK, 1997, p. 315, grifo nosso), anotou em dezenas de cadernos (34 cadernos) até mesmo o sono das crianças e parte significativa da comunicação dentro do Lar da Criança era feita por escrito (queixas ao Tribunal, avisos, recados, agradecimentos). Gandhi se preparava em meditação e anotava a fundamentação *humana* da defesa que ia proferir em cada causa assumida. Eis que as anotações carregam as *sequências de rastros* que o Eu deixa em Si mesmo durante as meditações e as afecções que o Eu vai se pôr em meditação. Elas não são mais uma das mediações diacrônicas, mas suas companheiras para todas as horas. A elevação do Eu em seu movimento e vida tem seu débito com o verbo *anotar*!

### 11.3.3. *Em Procura Partilhada*

O olhar reflexivo anota que Todo Eu moral, de algum modo, em *algum tempo* do movimento e vida do seu percurso no *humano*, se fez ou se faz valer da mediação diacrônica da *procura partilhada*. Se a meditação foi anotada como o trabalho *solitário* de escavamento no Eu e de elevação do Eu, a mediação diacrônica da procura partilhada, o olhar reflexivo anota, é feita *diante* do Outro, no confronto com *seu* trabalho de escavamento e de elevação. Se na meditação “O pensamento se escuta” (LÉVINAS, 1971), aqui o “*pensamento escuta o Outro*”. Agora, “Uma situação nova é criada” (LÉVINAS, 1994a, p. 168): se na meditação o trabalho fundamental é do Eu em Si mesmo, este trabalho se revela agora como “[...] *a impossibilidade de se salvar por si mesmo e de salvar-se sozinho*” (LÉVINAS, 1998a, p. 111, grifo nosso). Se na meditação a raspagem na “[...] *crosta de sólido*” (LÉVINAS, 1999, p. 103)

da alma é um trabalho de *autorraspagem*, agora uma *segunda raspagem* vem da voz do movimento e vida moral do Outro. E ainda, se na meditação acontecia uma primeira *anachorese* (LÉVINAS, 1982c), a alma, em autorreflexividade, distanciando-se de Si mesma e julgando a Si mesma pela consciência moral, na procura partilhada acontece uma *segunda anachorese: o julgamento desde o de fora acerca do de dentro* do Eu.

Numa primeira aproximação, o que o olhar reflexivo lê na estrutura das Mediações da arquitetura viva da moralidade do Eu moral é que a procura partilhada pode acontecer em quatro movimentos da escuta: o Eu ouve o percurso do Outro; o Outro ouve o Percurso do Eu; o Outro julga o Percurso do Eu; o Eu julga o percurso do Outro. Isso se desdobra com a mesma intensidade na dilatação da abrangência da procura partilhada para o movimento e vida em torno de uma *obra* ou de uma causa concreta comum. Ali ela é com a mesma força uma mediação diacrônica, ali ela é a dobradiça do pulso da obra, do discernimento, da abertura constante ao melhor possível. Todos os envolvidos buscando o melhor, partilhando o melhor meditado e assumindo o melhor discernido. E para onde vai a significância do encontro de procura partilhada? O olhar reflexivo anota: vai direto para a dobradiça da meditação de cada Um como conteúdo vivo a ser digerido.

Numa segunda aproximação, e já abrindo esta mediação, o olhar reflexivo lê que a procura partilhada se liga principalmente – mas não exclusivamente – aos *lócus* da comunidade e da amizade. Quando da anotação desses *lócus*, o olhar reflexivo esteve atento às apalpadelas e sua significância vindas desde esses *lócus*, bem como à significância do *exemplo*. Agora, ele anota a partilha, a *entre-ajuda* explícita e constante, a frequência da *entre-ajuda* de Um e de Outro desde esses *lócus*. E anota também que *ainda* há procura partilhada, mesmo que incompleta, quando é apenas um Eu que pronuncia o seu percurso a um Outro Eu em percurso e, este, acolhe e se posiciona mantendo a casa aberta. Algum dia, em algum lugar, o Eu moral, em seu movimento de ascendência moral feito vida, de modo mais ou menos significativo, precisou do *espelho* de um Outro. Poder espelhar o próprio percurso no percurso do Outro é ter a chance de reencontrar a Si mesmo na *defasagem* ou no mais além de Si enquanto *o possível*.

Eis, pois, que a procura partilhada é a dobradiça que movimenta no Eu, por um lado, o reconhecimento ou a localização da defasagem e, do outro, a abertura do possível, do “mais adiante” a fazer vir. A partilha é duplicação de dobradiça, pois ela acontece diante do Outro que também está em percurso e, como tal, move sua dobradiça para dentro e para fora no ato mesmo de partilhar sua procura. A comparação – obviamente *sem competição*, pois isso já seria imoral (quem é *mais*, quem é *menos*?) – é aqui inevitável e benéfica porque se refere à

qualidade *humana* dos percursos. É desde ali que a procura partilhada é *ouvir e falar* percursos. Independentemente de quem fala primeiro e de quem primeiro ouve, procura partilhada é, diante do Outro, deitar a cabeça ao pó da própria estrada para relatar a Outro todo o percurso, inclusive desde o olhar dos pés, de seus calos, de seus ferimentos. É pronunciar ao Outro inclusive como ficaram os cabelos em toda vez que foram e vão ao chão nas quedas não prevenidas ou nas decadências consentidas. A procura partilhada implica um ouvido aberto e sem mouco de um Outro, um Outro que “leva para casa o caso de um Eu” e vai ruminar uma luz para o Eu já para a manhã seguinte. Procura partilhada é Ouvir o Outro e assumi-Lo em sua procura.

Avançando mais na aproximação e entrando mais nesta mediação diacrônica, o olhar reflexivo lê que a procura partilhada é ouvir uma outra voz em percurso e clarear-se por tatear no Outro a similitude e as diferenças, os níveis e os desníveis da outra procura; é ter a chance da “[...] *percepção de graus na interioridade*” (LÉVINAS, 2007, p. 55, grifo nosso), de “[...] *diversos graus, diversas alturas*” (LÉVINAS, 2007, p. 106, grifo nosso). Ei-la por dentro: procura partilhada é entregar ao Outro o próprio movimento e vida para ser julgado pela *qualidade* presente e ser ajudado para a *qualidade* futura. Procura partilhada é a entrega de um secreto de alma a um secreto de alma para que não haja secreto. Na pronúncia de Gandhi, “*Não fazer em segredo nada que não pudesse ser feito em público*” (GANDHI, 1999, p. 92, grifo nosso). Se “em nossas viagens levamos-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a), na procura partilhada a viagem vai como abertura do próprio secreto e *confissão desejada* de Si e não apenas consentida. É confiar ao Outro o batimento da alma em procura e manter aberta a abertura para aceitar a pequenez ou a grandiosidade de uma elevação, a confirmação das ultrapassagens feitas em Si mesmo ou das ilusões “morais”. A Procura partilhada é a *ocasião* permanente para aquele *chamar* para conversar, para aquele “quero lhe falar”, na disposição funda, elevada e ampla de *querer* ouvir. Em termos metafóricos, a procura partilhada é o tempo diacronicamente posto a viver no qual o Eu abre a tampa do próprio poço para que um Outro veja o borbulhar da nascente e, desde ali, a validade e a qualidade da água que o Eu bebe e dá a beber.

Na procura partilhada, cada Eu aprende com os mais velhos e com os mais novos. Certamente que a intensidade do dom de Si não depende, *ipso facto*, da idade e, é seguro que houve e há Eus morais mais novos e mais velhos; mas também é esperável que os mais velhos possam – estejam em condições de movimento e vida moral – orientar os mais novos, segundo a empiria de Korczak (1989, p. 159): “Nós aprendemos dos mais velhos e as criancinhas de nós”. Andar em proximidade, ter alguém para ajudar a tomar pulso do próprio

movimento e vida, ter a quem recorrer nas tempestades da alma em ruptura ou nas calmarias suspeitas pode vir a ser decisivo para a continuidade, ampliação, profundidade e elevação do próprio percurso, do caminho espiritual de um existente inaugurado com o imperativo como comando. Na escuta da voz do Outro, um aumento da “[...] *voz da consciência ética*” (LÉVINAS, 1995, p. 54, grifo nosso). Tempo de atualizar o vivido, tempo de *com*-centração no principal do percurso e de voltar das digressões.

A procura partilhada pode transformar em aprendizado *humano* em Um o que foi desvio de rota no Outro, pode facilitar o afrouxamento dos nós egocêntricos em Um o que foi tarefa solitária – quando não dilacerante – em Outro. Na procura partilhada, uma “proximidade proximal”<sup>133</sup> pode ajudar a localizar onde o Outro está, quais as pedras difíceis de remover, quais as questões existenciais resistem, onde a alma se inflama e se atrapalha; uma proximidade proximal pode ajudar um Outro a auscultar-se melhor, a discernir as prioridades do trabalho da alma e, sobretudo, animar-se a continuar. Dar-se conta do que o Outro já passou e ultrapassou traz consigo a certeza de que, para além das próprias dificuldades, é possível a ultrapassagem. Eis o espaço de proximidade aberto pelo tempo da autoexposição ao Outro do próprio movimento e vida da alma inteira. Espaço do encontro com o Outro preenchido pela *qualidade* do tempo da partilha. Ali vai a exposição do Eu *como ele está* em sua subjetividade de carne e sangue na matéria (LÉVINAS, 1999) em procura *humana*. “De coração a coração” e sem Eros, é a expressão poética da procura partilhada. E, “de alma inteira a alma inteira”, a sua expressão filosófica, ética.

Para Lévinas, um traço vivo e fundamental da procura partilhada é a *correção fraterna*. Com efeito, “A *distância e a interioridade permanecem inteiras na retomada da relação e quando a alma se abre, na maravilha do ensinamento, a transitividade do ensinamento não é nem menos nem mais autêntico que a liberdade do mestre e do aluno*” (LÉVINAS, 1971, p. 197, grifo nosso). Abrir-se ao ensinamento que vem de um outro percurso como um percurso *outro*:

Para passar do implícito ao explícito, é preciso um mestre que chame a atenção. Chamar a atenção não é obra subsidiária. Na atenção o eu se transcende, mas é preciso uma relação com a exterioridade do mestre para fazer atenção. A explicitação supõe esta transcendência (LÉVINAS, 1971, p. 147).

Tempo de encontrar, no exercício mesmo, a *Recta ratio*, a justa razão, simplesmente o *melhor* no percurso, para o percurso. A correção fraterna pode ser o primeiro “não” que um Eu recebe quando achava que “até estava indo bem”. Aí, um outro Eu, que *passou pelo caminho*

<sup>133</sup> Paráfrase a L. S. Vygotsky e sua “zona de desenvolvimento proximal”. Cf. VYGOTSKY, L. S. **A Formação Social da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 94-103.

*humano da procura*, afirma e firma, por uma palavra, por uma atitude, por um questionamento,... um não consentimento, uma discordância quanto à modulação do percurso do Eu.

De Um para o Outro, do Outro para o Um, correção fraterna é a aproximação de um Eu ao Outro para abrir ao Outro o seu próprio movimento e Vida; é *ter de dizer ao Outro* se ele está andando em círculos e/ou se *autoenganando*. É confessar ao Outro as próprias dificuldades de avançar ou de acelerar o passo; é ter uma testemunha das próprias imperfeições e esperar uma pequena lanterna para enxergar melhor as confusões dentro da alma. É mostrar ao Outro as consequências de suas inconsequências e receber a mesma moeda quando for o caso do Eu. É prevenir o Outro que vem na busca de que há perigos, lugares escorregadios, tentações e quedas a evitar (LÉVINAS, 1994c). Correção fraterna é ir próximo para avisar que vai escorregar e estar perto para ajudar o Outro a retomar o caminho nos desânimos, nos cansaços e depois de ambos. É avisar e ser avisado de que certas “coisas” não são tão fáceis, que não são uma questão de voluntarismo imediato, que não são questão de mediações erradas, que a questão não é ainda “esta”, que a questão não é um problema de saber *mais* ou *menos*. Mas, dependendo de onde cada Um vai com seu movimento e vida, pode ser justo o contrário disto tudo: as mediações e estratégias podem estar erradas ou insuficientes, que é preciso aprofundar o conhecimento das causas, que é preciso animar a vontade, que é preciso uma “arrancada” mais intensa, que ninguém dá conta absolutamente sozinho e que não pode depender absolutamente dos Outros, que é preciso... que é preciso! Que é preciso voltar sobre os próprios passos para buscar uma significância barrada ou soterrada na própria história e, por não ter sido assumida, emperra ou dificulta ouvir o latejo de novas significâncias e o devir de novas aberturas. Que é preciso reabrir velhos sofrimentos para que supurem as feridas inflamadas que ainda sangram para dentro da alma.

Na correção fraterna, não se trata de ver quem tem razão, mas de ver “aquilo que é melhor”; *este* é que tem razão! Ali, a possibilidade da experiência de poder dizer a verdade a respeito de Si e dos Outros, ali a possibilidade de experienciar o ouvir a verdade a respeito de Si e dos Outros; ali a experiência da necessidade e da sempre urgência de desarmar-se do *para Si* para poder haver diálogo verdadeiro e não as imposições que emudecem a alma; ali a ocasião da experiência do nascimento ou da validação moral de cada Máxima, da confirmação ou da queda de certos Princípios, a necessidade de dobrar-se sobre o próprio caminho para retirar um candeeiro de preconceitos que só provoca fumaça no encontro com os Outros e ensaiar a feitura de um novo luzeiro para o caminho. Ali o espaço e o tempo da experiência da abertura das iniciativas de engajamento pessoal e com os Outros, desde ali

a experiencição do nascimento eloquente e potente das causas comuns. Na correção fraterna, uma mediação diacrônica como condição de possibilidade do aparecimento existencial da verdade acerca do movimento e vida de cada Eu, a condição de possibilidade para cada Eu de Ouvir e ser ouvido sem armas, de ensaiar rupturas *humanas* e aberturas discernidas e conjuntamente assumidas ao *humanamente* possível.

Certamente que a correção fraterna na procura partilhada é sempre o tempo de limpar a estrada, a sujeira, os empecilhos, os deslizamentos; é o tempo em que o Outro ajuda o Eu, ou vice-versa, a cobrar de Si pelo excesso de paradas, pelo excesso de bugigangas que o Eu carrega, pelo excesso de apegos que retardam o caminho, pelos muitos desejos de “sombra e água fresca”. E, incisivamente, a correção fraterna é um tempo ímpar da procura partilhada, um novo *kairós*, para desfazer, evitar e não cair no intimismo (LÉVINAS, 1971), na pieguice, na bobeira e no solipsismo moral (LÉVINAS, 1999).

Mas, para que a procura partilhada venha com correção fraterna é simplesmente imprescindível o preenchimento de pressupostos *humanos*. Na própria expressão “correção fraterna” estão contidos os pressupostos a preencher e são reunidos assim: a procura partilhada em correção fraterna é uma questão de *fraternidade*! Com efeito, quem se exporá com a totalidade de Si a alguém simplesmente desconhecido? Quem entregará seu secreto a alguém para ser ajudado se não houver a certeza segura de não ser ferido justamente onde mais dói na alma? Quem irá aventurar-se a ir a alguém que baterá a porta no Rosto?

A procura partilhada em correção fraterna pressupõe! Em larga medida, o exercício da procura partilhada em correção fraterna com Outro depende da significância da apalpadela – ou de várias – que vem do acesso direto ou indireto ao movimento e vida *humana daquele* que vai receber e ouvir a partilha daquele que partilha. Procura partilhada é a mediação diacrônica da *confiança* no Outro; e a confiança é depositária de um bem-querer prévio, condição intransponível de toda comunicação verdadeira porque sem violência: no Outro, “[...] *uma intenção de amor é pressentida e a responsabilidade pelo ser [...]*” (LÉVINAS, 2007, p. 87, grifo nosso). Uma intenção de amor que “[...] é gratuita ou cheia de graça” (LÉVINAS, 1988, p. 214), que não põe na ponta do encontro a exigência de reciprocidade na ajuda. A condição para que haja uma “Exposição sem retenção” (LÉVINAS, 1999) é que, por experiencição advinda da convivência ou por outra forma de acesso indireto, *aquele* que ouve revele em Si uma procura *em* percurso significativo no “‘dom’, a ‘casa aberta’” (LÉVINAS, 1998b).

A procura partilhada em correção fraterna pressupõe! Ela pressupõe o movimento de alma naquele que ouve de “[...] *pôr-se no lugar do outro*” (LÉVINAS, 1998b, p. 30, grifo

nosso), no lugar *daquele* que se expõe, e um importar-se com sua vida, desde aquém dos “méritos” de seu movimento e vida: uma companhia que se importa com o Eu é sempre um bom companheiro de viagem. Desde ali, “[...] *a resistência do ente não é quebrada, mas pacificada*” (LÉVINAS, 1991a, p. 19-20, grifo nosso); o Eu que se expõe, ele mesmo pacifica sua resistência desde antes do encontro; e o encontro tem tudo para prolongar e intensificar a paz. O “[...] *ter-o-outro-em-sua-pele*” (LÉVINAS, 1999, p. 183), naquele que ouve, revela a sua *disponibilidade* em acolher (LÉVINAS, 2007); então, o *humano* se realiza na partilha mesma, porque ali o poder não entra, porquanto “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LÉVINAS, 1991a, p. 22).

Mas, quando na partilha em correção fraterna aquele que ouve, diante do movimento e vida em exposição, precisar pôr *aquele* que se expõe *em questão*? (LÉVINAS, 1998b). Aí, aquele que ouve está às voltas com sua própria responsabilidade moral, e ali, exatamente nesse momento, independentemente de *até onde já foi com seu percurso*, ali ele mesmo está na encruzilhada e pode entrar no labirinto da “responsabilidade traída” (LÉVINAS, 1977). Na hora de ajudar *aquele* que se expõe, permanece o bem-querer, mas ele precisa “fazer ouvir uma voz” (LÉVINAS, 1996), a voz de “[...] *uma não-indulgência radical*” (LÉVINAS, 1971, p. 340, grifo nosso). Doçura e ternura, na franqueza e severidade justa! E depois da severidade? Depois é o tempo diacrônico do acompanhamento. E aquele que recebe a correção em partilha faz suas anotações, anotações para meditar e se elevar!

No movimento e vida do Eu moral, a procura partilhada. Com efeito, a *Autobiografia* de Gandhi é um livro que trata do *sentido do humano*; como tal, é um *locus* de apalpadelas *humanas*. A *Autobiografia* de Gandhi é um livro com muitas de suas experiências *humanas* em percurso; como tal, o livro é um leque de apalpadelas. A *Autobiografia* de Gandhi é uma *autoexposição* do movimento e vida em elevação como o *seu* percurso, com suas muitas experiências de correção; como tal, o livro é a expressão, a pronúncia de uma procura partilhada, que pode pôr em questão muitos percursos e, assim, é uma correção fraterna: foi para ajudar alguém em percurso, foi por bem-querer que ousou pronunciar todo o secreto de Si, inclusive seus erros, seus defeitos e suas vergonhas, como um Eu de carne e sangue na matéria, como *qualquer* homem.

A construção da Comunidade Phoenix, a construção de uma vida *humana* em comum com grande heterogeneidade de pessoas e de procedências culturais, raciais e religiosas, a construção de uma convivência *educativa* entre adultos e crianças,... Só ali na Fazenda Tolstoi, uma imensidão de partilhas entre procuras tão diversas, progressivamente unificadas ao redor de causas comuns como realização do *serviço comunitário*, e Gandhi puxando o

barco com muitas vidas, a começar da educação *humana* das crianças e jovens. Ali, como um marco referencial da experienciação da procura partilhada com correção fraterna para toda a sua vida, a procura partilhada *na vida* cotidiana. Com efeito,

A cada dia ficava mais claro para mim como era difícil educar corretamente meninos e meninas. Se eu fosse realmente ser mestre e orientador, deveria tocar o coração deles. Precisava repartir alegrias e tristezas, ajudá-los a resolver os problemas que enfrentavam, e canalizar corretamente aspirações de sua juventude (GANDHI, 1999, p. 296).

E quando o Outro errava, “*Sentia que o mestre ou professor era responsável, pelo menos em parte, por seu aluno ter incorrido em erro*” (GANDHI, 1999, p. 296, grifo nosso). E, por vezes, “*Senti que a única forma de fazer a parte culpada perceber minha angústia, bem como o nível a que tinha descido, seria fazer alguma penitência. Então impus-me um jejum de sete dias*” (GANDHI, 1999, p. 296, grifo nosso). E veio o buscado: “*Minha penitência foi dolorosa, mas desanuviou a atmosfera. Todos perceberam como era terrível ser pecador, e minha ligação com os meninos e meninas se tornou mais forte e verdadeira*” (GANDHI, 1999, p. 297, grifo nosso). *Também* na hora de corrigir, “*Com respeito a tudo, eu me mostrava a eles exatamente como era*” (GANDHI, 1999, p. 292, grifo nosso), sem retenção e sem reserva. E isso os *educava!*

No movimento e vida do Eu moral, a procura partilhada. Com efeito, toda a vida do Lar das crianças foi construída sobre a partilha, partilha de tudo para todos, na participação (KORCZAK, 1997), na concretude de *fazer parte* e de cada Um *dar de sua parte*. Até mesmo a intimidade, o secreto de cada Um ia se revelando aos Outros. Para tanto, Korczak procurava e encontrava meios para fazer vir à tona o secreto e para incorporá-lo na partilha e na responsabilidade de Uns pelos Outros. Partilha e responsabilidade, dois remos para tocar o barco da *vida justa* em cada Um numa vida em comum. Muitos remadores e *um* rumo: ser *cidadão honesto, pessoas honestas* (KORCZAK, 1997), desde aqui e agora. Todos os dias, *em cada Um*, uma vida inédita em movimento; todos os dias, *em comum*, uma vida inédita em movimento. Uma vida *sem ensaios* para apresentar depois no palco; uma vida *já* sendo vivida em sua experienciação mesma, tecida na interioridade e na exterioridade, na constância de um percurso acompanhado em que a *educação humana* via a cada dia a sua aurora.

Um pai amoroso, no barco com muitas vidas *procurando* ser justo:

Altas horas da noite, quando a casa toda estava mergulhada em seu sono profundo, podia-se encontrar Korczak andando pelos dormitórios de uma cama a outra. Como um anjo protetor, ele cuidava das vidas delicadas dos pequenos seres. Ele se levantava da sua mesa de trabalho, ou às vezes da sua cama, aproximando-se das camas das crianças, para levantar o cobertor, que caía, cobrindo-as. Korczak dava tudo de si, tanto espiritual como fisicamente, sem receber nada. Ele não recebia nenhum ordenado, nem na



qualidade de diretor, nem como médico, nem pelos trabalhos físicos que exercia. E isso para ele era muito natural [...] E como um bom pai ele deu a essas crianças tudo de si; sua sabedoria, seu talento, sua energia, seus dias e noites e todos os seus honorários (WASSERTZUG, 1983, p. 20).

A grande partilha de Korczak não foi ter *dado a Si mesmo em partilha dentro da procura de cada uma de suas crianças?* Desde o engraxar os sapatos dos pequeninos e lavar os pratos ou as latrinas aos programas na Rádio, pilhas de livros escritos e ser reconhecido socialmente, para as crianças, as suas crianças tinham certeza que ele era o seu pai. Certamente um pai importante; e não é importante, para a criança que antes não tinha ninguém, ter um pai importante que faz questão de engraxar os sapatos de seus filhos?

Um pai *procurando* ser justo, a começar da *escuta*, do movimento de *ouvir seus filhos* e os Outros. Desde a experiência de quem trabalhou com ele: “Korczak gostava de ouvir a opinião dos outros e também de ouvir discutir suas próprias opiniões [...] considerar a opinião dos outros” (WASSERTZUG, 1983, p. 41). Desde a experiência de Korczak mesmo: “*Nós discutíamos juntos [...]*” (KORCZAK, 1997, p. 279, grifo nosso). Desde a intimidade *sem secreto*: “*Às suas confidências respondo com as minhas, como se estivéssemos entre iguais. As nossas lembranças nos unem*” (KORCZAK, 1986, p. 104, grifo nosso). Desde o levar tudo a sério: “*Você nunca compreenderá as crianças se negligenciar seus problemas*” (KORCZAK, 1997, p. 217, grifo nosso). Desde o lugar de onde a criança se olha:

A criança tem o senso do dever, respeito à ordem e não foge às suas responsabilidades, contanto que tenhamos a sabedoria de nada impor pela violência e que não lhe exijamos nada que ultrapasse as suas forças. Pode encontrar em nós compreensão para suas dificuldades e indulgência para os erros eventuais (KORCZAK, 1997, p. 149).

Korczak dava tanta importância à procura partilhada com as crianças, por experiência própria e pela fecundidade *humana* gerada na convivência, que até institucionalizou no Lar uma de suas modalidades: a Mesa de Debates. Com efeito,

A criança deve saber que pode se expressar com franqueza, que o que dirá numa dessas reuniões não irá deixar o educador zangado e nem impedirá que continue seu amigo. Deve saber também que seus companheiros não caçoarão dela, nem a acusarão de querer ganhar a simpatia do educador. Numa reunião-debate o clima deve ser de dignidade e confiança. Se você forçar as crianças a votarem segundo a sua vontade, você transformará o debate numa inútil comédia [...] Se alguns não quiserem participar é preciso respeitar sua vontade [...] Essas crianças, dotadas de espírito crítico, muitas vezes têm razão (KORCZAK, 1997, p. 3).

Um pai que erra e precisa correção, através das crianças mesmo:

Fui julgado 5 vezes. A primeira vez porque puxei as orelhas de um menino; a segunda pus para fora do dormitório um menino barulhento; a terceira, porque mandei um outro ficar de castigo no canto; a quarta porque insultei

um juiz; a quinta porque suspeitei que uma menina tivesse roubado [...]. Para cada processo escrevi uma longa deposição (KORCZAK, 1997, p. 380).

E incorpora a lição da vida em comum em seu movimento e vida:

Afirmo que esses processos foram a pedra angular da minha própria educação. Fizem de mim um educador “constitucional” que não maltrata as crianças, não porque goste delas ou lhes tem afeição, mas porque existe uma instituição que as protege contra a ilegalidade, o arbítrio e o despotismo do educador (KORCZAK, 1997, p. 380).

Um pai que corrige as crianças: “E, quando necessário, ele era severo também, e até chegava a dar palmadas ou puxar a orelha da criança. É verdade que depois, arrependido, ele próprio se entregava ao julgamento no tribunal” (WASSERTZUG, 1983, p. 46). Um mestre que corrige seus colaboradores, nos milímetros:

Uma vez no quintal do lar, uma menina aproximou-se de uma jovem, membro da equipe, que no momento estava ocupada, cuidando de um grupo de crianças que brincavam. Quando ela tocou a professora nas costas, esta, sem se virar para olhar, distraidamente deu um tapinha em sua cabeça. Alguns minutos depois ouvi Korczak dizer com uma voz desinteressada e calma: “Senhorita, seja gentil o suficiente para virar-se e olhar. É um ser humano que você está afagando, não um cachorro” (ARNON, 2005, p. 58).

Um amigo que partilha com o amigo, corrige e é corrigido. Na troca de cartas, durante anos, com seu amigo Juzek (Joseph Arnon), procura partilhada e correção fraterna em plena diacronia, fazendo durar e intensificar o movimento e vida em Um e em Outro: “*Você escreve que todas as minhas dúvidas sobre ter falhado provaram ser falsas [...]. Agradeço sinceramente por sua carta. Um abraço apertado*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 86, grifo nosso)<sup>134</sup>. Mais: “*Li, sublinhei e critiquei sua linha de pensamento naquilo que a ela precisaria ser acrescentado*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 92, grifo nosso)<sup>135</sup>. Mais ainda:

Você está certo e você está errado. A vida nos carrega entre a monotonia e o trabalho cotidiano e seus mistérios multicoloridos. É preciso aprender a imaginar e se surpreender. É preciso ser modesto à luz das manifestações que testemunhamos e tentar compreender suas leis (apud ARNON, 2005, p. 94-95)<sup>136</sup>.

Dificuldades na procura? Eis a partilha: “*Sua última carta exige uma resposta de várias páginas com letras pequenas [...]. Sua carta serviu de catalisador*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 96-97, grifo nosso). Mas,

Meu caro Juzek, como é difícil desenvolver esta questão, e é de imensa importância. Não sei quando e como abordarei este assunto (solidão na maturidade). Não devemos nos precipitar porque a questão é vital. Se algum

<sup>134</sup> Carta datada de 07/02/36.

<sup>135</sup> Carta datada de 22/11/38.

<sup>136</sup> Carta datada de 22/11/38.

dia for resolvida, acredito, fornecerá uma resposta para as suas dúvidas (apud ARNON, 2005, p. 97).<sup>137</sup>

Enquanto partilha com Uns, enquanto vive e se movimenta em elevação junto a seus filhos menores no Lar, Korczak continua, em seu movimento e vida, o acompanhamento de Outros de seus filhos, aqueles que já foram para o mundo. Com efeito, Korczak elaborou estudos de acompanhamento das crianças que haviam se formado no Lar nos primeiros vinte anos (1912-1932). E, ao final, se pronuncia: “*Eu hesito em adicionar que – de 455 crianças! – duas se tornaram mendigas, duas prostitutas, e três foram condenados por roubo. Somente aqueles que viveram com eles compreenderão o que isso significa*” (apud ARNON, 2005, p. 54, grifo nosso). Dentre suas crianças, “Muitos dos pupilos se comprometeram com movimentos idealistas, tomando como objetivo mudar o mundo, no partido comunista, no movimento sionista de esquerda. E Korczak recebia crítica deles, mas nunca perdeu a amizade” (NARANJO, 2001, p. 16). Críticas fraternas, às vezes duras, como “pequeno burguês temeroso”, “vendido aos católicos”, “traidor do povo judeu” (NARANJO, 2001). Ainda ali, e desde ali, anotar de novo para meditar: “É de paciência que precisamos” (KORCZAK, 1997, p. 143).

Eis, pois, que, ao olhar reflexivo, se revela a dobra e o desdobramento do movimento e vida que vai na mediação diacrônica da procura partilhada no percurso de elevação do Eu. Não é ela *o encontro amoroso, dadivoso de percursos?* Desde a irretirabilidade do bem-querer por parte daquele que *ouve* (o Eu ou o Outro), Aquele que se expõe não precisa ter vergonha e timidez para dizer quem é; desde a serena confiança Daquele que se expõe (o Eu ou o Outro) Naquele que ouve, a partilha pode vir sem o medo porque o “você pode não gostar, e isto é tudo o que Eu tenho”<sup>138</sup>, já foi pacificado desde a anterioridade do encontro. Em qualquer nível de percurso *humano* que esteja o Um e o Outro, a procura partilhada em tonalidade moral deixa pelo menos duas apalpadelas: o ter feito o Bem (por falar ou por ouvir) e o acontecimento benfazejo de uma presença amiga, confiável e confiante. *Encontro amoroso e dadivoso de percursos*, desde ali, a procura partilhada, com tudo o que ela traz de conteúdos vivos da alma inteira, chama as anotações e estas vão ser retomadas, em suas notas vivas, pelo Eu (Um ou Outro), *em meditação*.

---

<sup>137</sup> Carta datada de 05/02/39.

<sup>138</sup> Paráfrase a John Powell, em seu: **Por que tenho medo de lhe dizer quem sou?** São Paulo: Crescer, 2003.

### 11.3.4. *Em Exercícios de Justiça*

O olhar reflexivo continua na proximidade da estrutura das Mediações da arquitetura viva da moralidade de um Eu moral e continua anotando o “como faz para manter aberta a ferida incicatrizável”, ou *como fez*, como faz o Eu moral para manter e pôr em movimento a sua vida como *um percurso humano* a partir da significância dos traumatismos e apalpadelas, o *como faz* para entrar e ficar em estado permanente de “despertar no despertar” (LÉVINAS, 1993a). Ali onde chega o movimento descendente de exposição da arquitetura viva da moralidade de um Eu que chegou à crispação de Si, ali é onde começa a subida e de onde *a subida se mantém*, e pode se manter em crescimento, em aprofundamento e em ampliação. Subindo por dentro da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, o olhar reflexivo reencontra a “porta porosa da moralidade e da justiça”, já anotada na descida expositiva. Na mediação diacrônica dos *exercícios contínuos da justiça*, a moralidade de um Eu *virando-se em justiça*. Separar ainda? Não! Tudo se mostra na justiça! (LÉVINAS, 1999)

Se “[...] a humanidade do homem começa na moral” (LÉVINAS, 1994b, p. 164); se a moralidade em movimento e vida é como faz o Eu para a injustiça “dar nos nervos da alma” (PLATÃO, 1997) e manter a alma em irritabilidade celular; se “[...] a moral deve verdadeiramente excluir a violência” (LÉVINAS, 1976a, p. 19); se “A moral realiza a sociedade humana [...]” (LÉVINAS, 1976a, p. 22); se *tudo se mostra na justiça* (LÉVINAS, 1999); se na justiça “Tudo está junto [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 237); se cada dia o Eu em *percurso humano* está “[...] dentro de um mundo da revanche, da guerra, da afirmação prioritária do eu” (LÉVINAS, 1998b, p. 134) e ali “[...] o Eu está na encruzilhada” (LÉVINAS, 1999, p. 191); se, conforme ficou anotado no *percurso no humano*, sempre que há mais de dois nas situações concretas e o problema moral se faz o problema de justiça a ser feita *aos Outros*; então a *justiça em exercícios continuados* é como o Eu descarrega *humanamente* nas situações concretas onde se movem as vidas *dos Outros* esse seu “dar nos nervos” que atravessa sua alma por conta da moralidade em movimento como a sua vida. Sem exercícios de justiça, o Eu, em seu movimento e vida interior, pode ser uma bela alma, mas não é uma *boa* alma.

No esforço de exercitar a justiça, a justiça passa a ser o conteúdo principal da insônia do Eu (LÉVINAS, 1999). As flores bem cuidadas são a justiça no jardim; se não houver a obra dos jardins, onde o Eu mostrará suas flores? Pregação e persuasão discursiva aqui são

pouco fecundas. Meditação e procura partilhada são aqui necessárias, *mas insuficientes*. Eis o pedreiro, a massa, a matéria e a obra; tudo se mostra na obra. E a obra não fica pronta num dia; leva uma vida e faltarão pelo menos algumas pontas de calçada. A significância não vem tudo de vez, com uma experiencição; é preciso sistematicidade. E, ali, a *educação* mesma de um Eu. Com efeito, se tudo se mostra na justiça, o *tudo* da justiça não vem de *per se*. Ela precisa de batimento de alma, de lucidez de alma, mãos e pés, coração e cérebro, encarnados em exercícios continuados de justiça. Se fosse de *per se*, a justiça real seria abundante e a violência seria mínima. Mas não é assim. Aqui é o lugar da pergunta kantiana “o que devo fazer”, e não no começo: “[...] não se pode começar dali” (LÉVINAS, 1988, p. 214), pois seria um legalismo impositivo, sem movimento e vida *humanos*. Mas como haverá alguém de *ser educado* sem ser justo? Não passaria de polimento de bons costumes. E como haverá de ser justo sem exercitar-*se* na justiça? Não passaria de intimismo solipsista.

Não serão os exercícios de justiça a mediação diacrônica que permite romper o intimismo? Não serão eles que possibilitam passar das belas almas às boas almas? Se não “vem para fora”, não há justiça e também não há moralidade. Se houver algo na alma, possivelmente serão “ideias” sobre moralidade, mas não movimento e vida moral. No máximo, resulta em filantropia esporádica. Os exercícios de justiça são alavancas perenes da justiça. São os exercícios de justiça que tiram o Eu do privado e das relações curtas. E são dobradiças que levam o Eu aos Outros (muitos) e provocam para dentro do Eu a vinda dos conteúdos vivos a todo instante atualizados. Levam o Eu de volta ao mundo depois dos traumatismos e apalpadelas e trazem o Eu diferente de lá pelo que foi feito de Bem aos Outros. Os exercícios continuados de justiça são os modos do Eu se medir com a realidade exterior, do quanto já é capaz, a quantas anda a diaconia aos Outros e sua qualidade, do quanto consegue pôr a violência em fracasso (LÉVINAS, 1995). Os exercícios de justiça têm o poder de inscrever e fixar no tempo a significância do *humano* por atitudes continuadas, gestos continuados e obras duradouras (LÉVINAS, 1994a). Ali *se passa* o percurso *educativo* do Eu.

A porta porosa! Moralidade por dentro, no alto da porta, e justiça para fora, no alto da porta do lado de fora. Aqui é que tudo se decide. O olhar reflexivo pergunta de novo para a clareza da anotação: o que o percurso no *humano* revelou? Que “tudo se mostra na justiça” e que não se pode “começar dali”. Com efeito, como o Eu pode ficar para Si se em tudo o que há no Eu, em grau maior ou em grau menor, o Outro já veio no Eu com traumatismos, apalpadelas, meditação e procura partilhada? Parar aqui, no *para Si* do Eu, seria para o Eu decair e, em última instância, enlouquecer a lucidez da significância que atravessa cada uma

das experiencições *humanas*, trancar na parte de dentro cada um dos chamamentos que vieram e foram vindo e vêm a todo instante para dentro. Extravasamento, entornamento em glória do que é para o Eu a glória que se revela como entrega. Ir sendo para o Outros, desde o batimento e a lucidez da alma, na concretude das situações: a justiça!

Fazer alguma coisa *pelo* Outros e *para* o Outros, ser espírito no mundo (LÉVINAS, 1982b). É quando ir resolvendo os próprios problemas – os problemas inerentes ao preencher no Eu a exigência interior de viver com Sentido – só se efetiva, *só e somente só, se ajudar os Outros* a resolverem os seus problemas e de *seus* Outros. Ajudar os Outros porque, desde o movimento e vida da alma inteira, os Outros importam cada vez mais; e a vida do Eu vai importando mais porque nele moram sempre mais vidas dos Outros a *cuidar*. Tudo se mostra na justiça, como desafio interminável que se abre ao Eu. Isso vai sendo vivido no Eu e mantém o Eu na heteronomia; isso descontrola o Eu, porque a ascensão do *dom* ao Outro no Eu é vivida em frações milimétricas intermináveis: *exercitar a justiça*, em todo instante, em qualquer lugar, sem marcação de um termo final. Cuidar de um Infinito é infinitamente bom; cuidar do primeiro que vem em muitos que vêm é a glória do Bem. Eis a justiça, no envolvimento dos Outros com o manto quente esquentado na quentura da alma do Eu no movimento e vida de *ir cuidando em duração*.

A Meditação continuada e a Procura Partilhada consentida e assumida vão clareando *uma objetividade na subjetividade do Eu*. Com efeito, o batimento do *para-o-Outro* na alma do Eu é a objetividade moral *na* subjetividade do Eu, sem dicotomia e sem dualismo. O mais íntimo do Eu é o mais objetivo, o mais real acontecimento em constância de movimento, o mais vivido, o mais objetivo, o mais quente da alma do Eu. Sair *para os Outros*, fazer alguma coisa aos Outros, atravessar a porta porosa consigo mesmo, abrir a moralidade vinda no Eu em justiça a cada Um dos Outros; cuidar de *uma* vida, cuidar de muitas *vidas* é muito *melhor* do que a quietude da alma trancada e mofando em Si mesma; rompimento progressivo das tramoias da cumplicidade silenciosa da alma na violência aos Outros. A alma em exercícios diacrônicos de justiça, a justiça não vem sem a continuidade do esforço que a faz vir, a justiça vem em cada saída de Si diante de cada chance que se oferece, a justiça vem nas chances que o Eu cria, nas situações concretas.

A justiça vem nos calos das mãos de uma alma que vai dissipando em Si a crosta de sólido pelo serviço prestado *aos Outros* desde o crescimento, ampliação e elevação do dom de Si. No Eu, exercícios de justiça contínuos que medeiam a diaconia ao Outro: “nossas mãos não são tão suaves, mas sabem servir”. Nos exercícios, diante de cada e dos muitos Outros, o batimento do dom de Si eleva progressivamente o Eu a *operário da justiça* cuja face *humana*

é o “guardião *dos irmãos*”. A continuidade do *afazer pelo Outro* desperta a cada dia o Eu do seu sono injusto; o mau-cheiro da violência é captado desde longe e exige, para o Eu, uma partida imediata. “A obra sublime e difícil da justiça [...]” (LÉVINAS, 1995, p. 173) em regularidade cotidiana de feitura, “[...] nas situações em que é preciso assumir e transformar” (LÉVINAS, 1976a, p. 146).

Na Procura Partilhada o Eu vem para fora em busca de uma palavra para clarear e potencializar a lucidez do seu Pensamento que pensa mais do que ele pensa e voltar a meditar. Nos exercícios de justiça, o Eu vem para fora para *fazer algo aos Outros*, muito além do partilhar. *É preciso que venha para fora*: isso não é uma imposição ou uma determinação exterior; é a significância que queima por dentro, vinda das situações concretas meditadas pelo Eu, que *obriga desde de dentro* a fazer uma obra; e a obra se faz “na tessitura de dois mil exercícios diários de justiça”. Assim como há uma saída de Si e uma volta do Eu a Si – diante de uma situação traumática ou diante da experiência *humana* por apalpadela – para digerir a significância, há nos exercícios de justiça um novo tipo de saída de Si e uma nova volta. Cada acontecimento de fazer algo pelos Outros requer a cada vez ou a cada tempo uma *anotação em Si* e um *acompanhamento de Si* acerca do Bem feito. Os exercícios de justiça pedem mais escavamentos na alma, mais elevação, vão pedindo mais ampliação, baldes maiores para servir água viva nas precisões dos Outros. E eis que entre as muitas e intermináveis saídas e voltas do Eu vão nascendo no Eu, e crescendo, e madurando, e sendo o movimento e vida do Eu, as Máximas e Princípios que realizam o “tu farás tudo para que o Outro viva”, revelado desde o “começo”. A justiça sempre mais funda, mais ampla e mais elevada depende da amplitude, da altura e da profundidade do *como o Eu vai indo em seu percurso*; e ir objetivamente em percurso moral é *ocupar-se em exercitar continuamente a justiça*. Ali onde há uma precisão essencial de Um ou de muitos Outros, ali está um pedido de justiça a ser preenchido em carne e sangue, ali está *uma ocasião propícia*, uma chance se revela para, *em fazendo acontecer*, exercitar a justiça. E a justiça conseguida é a *extra-versão* de um Eu em *percurso* moral desde o lado de fora da sua porta porosa. Os exercícios de justiça são a dobradiça, a mediação diacrônica da justiça mesma *em obra*.

Encontrar-se, de repente ou sendo posto numa situação concreta em que o Eu precisa responder, tomar atitude, realizar uma decisão justa; realizar em Si a responsabilidade pela justiça e realizar a justiça desde o batimento de sua intransferível responsabilidade. Depois que a significância de traumatismos e apalpadelas passou a morar no Eu, eis a *continuidade* de uma maneira de viver numa pergunta cotidianamente feita pelo Eu a Si mesmo: “Isto é justo?”, ou “Fui justo hoje?” ou “Onde falei com a justiça?” No tanto que cada Um tiver

*caminhado consigo mesmo*, cabe a pergunta e outras que vêm do movimento e vida da alma; elas podem levar às causas e isso pode levar a sair dos restos de sono dogmático, a cortar as réstias da própria pretensão de quietude. Eis uma mediação diacrônica que exige a exacerbação contínua do Pensamento que pensa mais do que ele pensa.

Na empiria cotidiana, na “*imediatez do sensível*” (LÉVINAS, 1994a, grifo nosso) diante de mais de um filho, essas perguntas podem simplesmente ser cotidianas e ineditamente repetidas. Não há como determinar idade para se fazer estas perguntas. Diante de uma caixa de bombom, quatro irmãos. Uma criança de quatro anos saberá ou poderá fazer a experiência da justiça distributiva; pode também fazer a experiência da gratuidade, da preocupação com os Outros: já que o pai e a mãe não estavam na divisão dos bombons, se alguém lhe perguntar “E o pai e a mãe vão ficar sem nada?”. E ainda pode fazer a experiência da generosidade recebida: se um irmão disser “Pode ficar com este meu bombom também, já que você gosta mais deste; era a minha vez, mas eu deixo para você”. Eis que não se trata de simular nem de ensaiar, mas de criar ou aproveitar situações concretas da vida na carne, no sangue, na matéria, para pôr em andamento uma obra de justiça desde o movimento moral nascente na vida da alma *em educação humana*. Desde esta mediação, é vivido o tempo diacrônico de auscultar, discernir e *operar*, tempo em que “*O essencial para o ser humano é realizar e não inventar o ideal*”, (LÉVINAS, 1968, p. 175, grifo nosso), de “[...] não recusar nenhum possível! Não passar ao lado da vida!” (LÉVINAS, 1968, p. 72), para além da duração do Eu (LÉVINAS, 1994a).

Para além da duração do Eu: eis que no andar do *percurso* moral de um Eu, são os exercícios contínuos de justiça que *vão exigindo* as ações, as rupturas e as retomadas (LÉVINAS, 1998b) que assumem e transformam as situações concretas de vida. E eles vão exigindo modalidades novas de engajamento do Eu, o que implica uma dilatação contínua dos *campos* de inserção do Eu no *Médium* de vida. A cada vez, novas significâncias vêm do vivido por conta das demandas maiores que ali se revelam ao Eu. Na resposta do Eu, um *plus* a mais de *obra*. São os exercícios de justiça, no seu movimento mesmo, que vão exigindo do Eu a saída do isolamento. Enquanto o Eu fizer acontecer a justiça só ele mesmo e diretamente a Um ou a Outro, há o risco permanente de que a justiça feita seja algo solto, aleatório e apenas *enquanto* o Eu estiver ali em exercício: sua significância se esvanece com o tempo. Uma *obra para além da morte do Eu*, implica encontrar e envolver *Outros* que estejam na procura; a continuidade de uma obra e sua significância precisam de participação, de *fixação* e de estruturação como condições de sua durabilidade no tempo. E ainda, uma obra precisa de *ganhar evidência*: os exercícios de justiça articulados ao redor e dentro de uma obra de justiça



que realiza o *humano* e introduz *humanidade* no mundo precisam dilatar a sua significância para além da evidência das consequências da lógica da violência, como vetor de concreção e de dilatação do *humano* mesmo no mundo.

No Eu moral, o percurso da sua moralidade no percurso da justiça que ele introduz no mundo. Com efeito, “*Meus ‘próximos’ ou ‘meu povo’ são já os outros e, por eles, reclamo justiça*” (LÉVINAS, 1982b, p. 95, grifo nosso). Logo que defendeu sua tese doutoral sobre *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*, ao final da década de vinte, a luta e “[...] os cuidados da hora” (LÉVINAS, 1976a, p. 251) que se revelaram a Lévinas e queimaram “[...] na direção do interior” (LÉVINAS, 1976a, p. 244) giraram em torno da “[...] *preocupação de trabalhar pela emancipação dos israelitas nos países onde eles não tinham direitos de cidadãos*” (LÉVINAS, 2007, p. 71, grifo nosso). Foi então que entrou na administração da Aliança Israelita Universal e, depois da Segunda Guerra, na direção da Escola Normal Oriental. Por quanto tempo Lévinas ficou fazendo exercícios de ouvir, auscultar, discernir, formar e orientar as pessoas do seu povo que iriam montar escolas na bacia mediterrânea e na África do Norte? Por quanto tempo teve um “intenso trabalho” de “[...] reunir uma juventude” (LÉVINAS, 1976a, p. 351), de prepará-la pedagogicamente e, sobretudo, preparar as consciências daqueles que assumiam a tarefa de “[...] *emancipar os israelitas nos próprios países onde residiam sem serem reconhecidos como cidadãos*”? (LÉVINAS, 2007, p. 72, grifo nosso). O tempo desses exercícios contínuos de justiça foi uma obra de dezenas de anos: “Eu me ocupava dessas escolas aqui em Paris” (LÉVINAS, 2007, p. 72).

Depois do Holocausto e de ter conseguido sobreviver aos campos de extermínio, novas demandas de significância, sobretudo quanto às lições a serem retiradas do Horror; dilatação de demandas, dilatação de exercícios em prol da justiça, necessidade de ultrapassar as preocupações com seu povo: “Nem tudo se relacionava, em meus pensamentos, aos destinos do judaísmo [...]” (LÉVINAS, 2007, p. 73). Os “[...] problemas concretos sociais e políticos” (LÉVINAS, 2007, p. 73) foram chamando exercícios de justiça como um “trabalhar para a humanidade” (LÉVINAS, 1976a, p. 230), como “[...] o instante em que eu reconheço [...] minha responsabilidade universal” (LÉVINAS, 1976a, p. 129-130). Desde as novas demandas, diante de “Problemas concretos de ressonância espiritual. Fatos sempre enormes” (LÉVINAS, 2007, p. 73), os exercícios de justiça foram respondendo “[...] *os convites ao aprofundamento, à tomada de consciência, ou seja, à escritura*” (LÉVINAS, 2007, p. 73, grifo nosso). Desde ali, Lévinas se enfronta de vez na filosofia, entra para a Universidade como Professor (LÉVINAS, 2007), escreve sobre as rachaduras da filosofia ocidental e

aponta em muitas obras uma *outra* ressonância espiritual, cuja significância atravessou o tempo para além da sua morte e ainda dá o que pensar e operar.

No Eu moral, o percurso da sua moralidade no percurso da justiça que ele introduz no mundo. Com efeito, quando Gandhi voltou da Inglaterra para a Índia, já diplomado advogado, “Eu havia planejado uma reforma educacional para crianças [...]. Gostava muito da companhia de crianças e o hábito de brincar e gracejar com elas permanece comigo até hoje. Desde essa época, acredito que teria sido um bom pedagogo” (GANDHI, 1999, p. 93). Mas, logo em seguida, por conta de uma possibilidade de trabalho como advogado, foi para a África do Sul defender a causa de um comerciante indiano. Ali, com os comerciantes, abriu-se-lhe uma gama imensa de exercícios de justiça, até montar a Associação e o Congresso, que o olhar reflexivo já anotou. Mas, ali, enquanto se exercitava para obter justiça para os comerciantes, a situação concreta nova, de miséria e escravidão, dos trabalhadores indianos contratados e não contratados. O homem contratado, com dois dentes quebrados pelo patrão, abriu para Gandhi o caminho dos exercícios de justiça para os pobres, que foi a significância mais elevada e contínua de sua obra.

Com efeito, ali, a situação concreta e significância sob a pronúncia de Lévinas: “[...] *quando Me vejo na situação e que ninguém fará no meu lugar algo a outrem*” (LÉVINAS, 1993a, p. 159, grifo nosso). Situação em que alguém se apresentou a Gandhi e pediu “*prestação de contas*” humanas acerca da miséria (LÉVINAS, 1991a); e a Gandhi se lhe revelou uma pronúncia como outra de Lévinas: “[...] o homem possui em suas mãos o remédio para seus males e os remédios pré-existem aos males” (LÉVINAS, 1971, p. 156). Desde ali, numa sequência de exercícios de justiça, a consecução de direitos aos trabalhadores. Desde ali, a significância em ascensão, em glória: “Servir aos pobres tem sido meu desejo de coração, que sempre me tem colocado junto aos desfavorecidos e me capacitado a identificar-me com eles” (GANDHI, 1999, p. 143). E desde ali, a necessidade de ler, meditar, de discernir as significâncias e “[...] o hábito de pôr em prática tudo o que nelas me impressionava” (GANDHI, 1999, p. 149).

Em percurso, em elevação, em muitos exercícios de justiça, o trabalho de Gandhi na África do Sul foi virando serviço comunitário. Serviço comunitário mais como advogado; serviço comunitário como advogado para defender a verdade; defender a verdade para fazer vir a justiça nas causas. Mas, as demandas do serviço comunitário ultrapassaram as possibilidades da advocacia, os exercícios de justiça viraram riscos de morte. A situação concreta da “peste negra” que atingiu trabalhadores das minas perto de Johannesburgo exigiu a convocação dos amigos e colaboradores para exercícios arriscados de cuidados. “Onde o

senhor estiver, também estaremos’, foi sua breve e doce resposta” (GANDHI, 1999, p. 256). Abandonados pelo brancos e pelas instituições públicas, largados à sorte, os trabalhadores empestiados receberam os exercícios do zelo infatigável e do destemor de um grupo determinado a salvá-los e a morrer com eles. De fato, “A boa enfermeira se contagiou [...]” (GANDHI, 1999, p. 256-257), e morreu. E alguns trabalhadores foram salvos!

As demandas das situações concretas, as meditações e a procura partilhada com seus batimentos na alma inteira de Gandhi levaram a fundar a Comunidade Phoenix na Fazenda Tolstoi. Desde ali, continuavam os exercícios de defesa da verdade nas causas assumidas; já ficou anotado: “De cerca de setenta causas que tivemos, só uma foi perdida” (GANDHI, 1999, p. 254). Mas, ali, em Phoenix, a construção conjunta de uma vida comunitária com a maior radicalidade da simplicidade, ali a atenção ao movimento e vida de cada Um, a experiência da fraternidade universal desde aquém das raças, culturas e religiões, ali o nascimento e estruturação do *Satiagraha*, a “[...] firmeza da Verdade animada pelo *ahimsa*<sup>139</sup>” (GANDHI, 1999, p. 244), ali exercícios múltiplos de educação *humana*. Mas, desde ali, a saída para os exercícios múltiplos de serviços comunitários, para além da advocacia. Ali, um *ashram*, uma *comunidade de vida*. O Satyagraha foi uma mediação diacrônica de exercícios infundáveis da moralidade à justiça dentro e fora do *ashram*. Quantas vezes os satyagrahis foram presos? Foram presos porque exercitavam a justiça para além do *ashram*. Mas era desde o *ashram* que a justiça era exercitada desde o movimento e vida moral em cada Um. Desde fora, uma República? Desde de dentro, a procura moral extravasando o círculo pontilhado do *ashram*.

No percurso, novas demandas, novas significâncias, novos escavamentos e elevações, novos exercícios de justiça. Veio a “rebelião zulu”, em Natal. Até então, Gandhi ainda não tinha afrontado o Império Britânico ou não se tinha dado conta dos efeitos maléficos de sua dominação<sup>140</sup>. Gandhi, seus amigos e outros colaboradores precisaram deixar Phoenix e partir em socorro dos zulus feridos à bala ou semimortos por açoites. Ali, caçadas humanas, nada de guerra, brutalidade na maior selvageria, desprezo *humano* na mais alta cota, flagelação e abandono, morte em larga escala: por nada! Desde ali, demandas múltiplas de reflexão<sup>141</sup>, emersão de outras significâncias, nascimento e confirmação de novas e imensas exigências, necessidade de exercícios *outros* para o devir da justiça. E veio a Primeira Guerra, Gandhi é

---

<sup>139</sup> A não-violência.

<sup>140</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 273.

<sup>141</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 275.

convocado. Nesse ínterim, amadurece a decisão, e a efetiva, de voltar para a Índia, com sua Comunidade e tecer desde ali o enfrentamento ao Império.

Já na Índia, a perambulância por vários *ashram* (s) até conseguir o seu, o *Ashram Satyagraha*. E desde ali, a Índia conheceu a força da moralidade em exercícios de justiça. E o Império estremeceu. Mas, desde ali, era preciso enfrentar também a própria Índia, *educá-la*, prepará-la para ela mesma libertar-se. Já ficou anotado, mas aqui aparece ao olhar reflexivo como *exercício contínuo da justiça*, era preciso tocar nas castas sociais, forjar uma unidade; e, para tanto, remexer num dos pontos mais nevrálgicos: a intocabilidade. Antes de morar no “seu” *ashram*, Gandhi aceitou em seu seio a presença de uma família de *intocáveis*, com todos os direitos e deveres de qualquer outro membro, e proclamou esta situação concreta nova, criada, à Índia e ao mundo. Demandas inéditas para todos os indianos, para os de dentro do *ashram*, para os de fora. Fazer justiça aos *intocáveis*, assumi-los como seres *humanos* absolutos desde *antes das determinações culturais*. Ali, “[...] uma lição valiosa para o *ashram*” (GANDHI, 1999, p. 342). Um único exercício e eis um estalo que rachou a Índia pelos meios e *a pôs para ferver por dentro*. E enquanto a significância dessa situação fervia pelas almas inteiras, Gandhi continuava seus exercícios de justiça onde era chamado, em qualquer canto da Índia. Sua obra na África do Sul e dentro da Índia ganhou evidência e ele foi chamado ao Congresso. Desde ali, são públicos os seus exercícios de justiça até a libertação da Índia e a parte que ainda coube a Gandhi viver e exercitar-se na justiça depois de seu advento. E ainda assim, não há “[...] *uma receita infalível e universal*” (GANDHI, 1999, p. 277, grifo nosso).

No Eu moral, o percurso da sua moralidade no percurso da justiça que ele introduz no mundo. Quando um Eu moral era criança, ele sentia como criança, ele pensava como criança. E desde onde ele sentia e pensava? Desde a suficiência do amor que tinha, ou desde a lacuna da insuficiência do amor e desde a significância que ele deu à sua experienciação da suficiência ou da falta. A suficiência do amor revela à criança a significância do *seu próprio valor*; a insuficiência revela à criança a significância do próprio desvalor, do valer, *ela mesma*, menos, pouco ou nada. Quando Korczak era criança, ele já sentia e pensava, por conta de suas experienciações – que o olhar reflexivo já anotou –, em exercitar *sua vida* para que *todas* as crianças pudessem brincar juntas, sem pobres ou ricos, sem precisar do dinheiro (KORCZAK, 1986). E não é que ele se exercitou nisto mesmo ao longo de sua vida?! A obra da sua vida é em carne e sangue na matéria, o batimento que atravessou sua alma desde a infância e se elevou até o que foi sua *obra*.

Na mocidade, o tateamento em percurso, os exercícios da procura de uma *obra*. Ele pediu a Deus “[...] *conceda-me uma vida dura, mas bela e elevada*” (KORCZAK, 1986, p. 103, grifo nosso). E foi à sua procura com a alma inteira. Desde ali, “*A vida dá corpo aos sonhos. É a partir deles que se constrói a realidade*” (KORCZAK, 1997, p. 163, grifo nosso). Por conta da pobreza em que a família experienciou, Korczak aprofundou sua proximidade aos pobres, ouviu de perto e de dentro “[...] o sofrimento da população nas ruas de Varsóvia” (MARANGON, 2007, p. 55) e foi viver na casa de operários (NARANJO, 2001); dali resultou mais tarde o livro *Crianças de Rua* (ABRAHAM, 1986). Em exercício de responsabilidade, “[...] ajudava na manutenção de sua mãe e irmã dando aulas particulares e num período trabalhou numa fábrica cumprindo tarefas de operário” (NARANJO, 2001, p. 39). Exercita-se na escrita: “Aos dezessete anos publica sua primeira novela, cheia de humor, onde recomenda aos pais tomarem as crianças a sério” (KORCZAK, 1984b, p. 15); o sucesso lhe trouxe uma coluna especial num *Jornal* (MARANGON, 2007).

Exercícios de uma procura, em 1896, ingressou no curso de medicina, com 18 anos, e terminou em 1901. Na universidade, “[...] o jovem estudante se incorporava ao movimento socialista polonês” (NARANJO, 2001, p. 41)<sup>142</sup>. Com vinte anos, fez parte de um grupo de amigos chamado “Livre Pensamento” e “[...] participa de um grupo clandestino de professores e alunos chamado Flying University, dividido em duas facções socialistas, mas unidas quanto à cultura e história polonesas” (MARANGON, 2007, p. 51-52). Veio a repressão russa e Korczak experiencia a significância da prisão: “[...] foi encarcerado por vários meses em 1899, junto com numerosos intelectuais vinculados à biblioteca gratuita da Sociedade de Beneficência, acusado de difundir idéias atéias, radicais e maçônicas” (NARANJO, 2001, p. 1). Foi libertado graças à interferência da família de um ex-aluno (MARANGON, 2007).

Procura em percurso mediada por exercícios, “Desde 1900, ajuda a organizar as primeiras colônias de férias para crianças do proletariado, idéia revolucionária para a época” (KORCZAK, 1984b, p. 8). Logo que diplomado em medicina, Korczak partiu para a Alemanha, “[...] alternando seus estudos entre clínicas privadas e a Universidade de Medicina de Berlim. Depois de um ano, mudou-se para Paris, onde continuou os cursos de aperfeiçoamento em pediatria e psiquiatria infantil” (NARANJO, 2001, p. 41); depois, fez estudos na Inglaterra. De fato, “[...] eu me arrastei de barriga vazia em clínicas de três capitais do mundo” (KORCZAK, 1986, p. 45). Anotação da significância da procura desde os exercícios: “Paris me deu a força do desejo, a dor da ignorância e o prazer da busca. De

---

<sup>142</sup> Cf. KORCZAK, 1984b, p. 08.

Berlim trouxe a técnica da simplificação e a metodologia” (KORCZAK, apud NARANJO, 2001, p. 41). De volta a Varsóvia, foi trabalhar como médico no Hospital Infantil Bauman Berson, onde desenvolveu intensa atividade, interrompida bruscamente pela convocação à guerra: “[...] é mobilizado para a guerra russo-japonesa (1904-1905) e parte para a fronteira da China, mais interessado em escolas rurais que pela derrota do exército russo” (KORCZAK, 1984b, p. 8). Voltando da guerra, volta ao Hospital e ali completa sete anos de exercícios médicos diferenciados.

Exercícios médicos diferenciados! Com efeito, ali o movimento e vida que ia madurando sua alma veio à tona. Ali, o dom de Si cresceu junto com a ocupação com a justiça. Desde ali, exercitava-se com esmero e com toda a sua competência para cuidar das crianças pobres, e ali esbarrava na miséria dos serviços, na angústia das crianças pobres hospitalizadas e na própria impotência do médico diante das causas da pobreza, raiz profunda de muitas das doenças das crianças. Korczak retratou esses quadros vivos de penúria e permanente exposição da criança à morte em *Quadros de Hospital*. E desde ali, o movimento e vida da alma, sob angústia moral, atendia dentro do hospital, atendia aos pobres que podia fora do hospital (KORCZAK, 1986) e cobrava dos ricos para ajudar os pobres. De suas andanças médicas fora do hospital, da penetração na vida de pequenos ladrões, de pequenos mendigos, dos pequenos entregadores de jornal, na miséria da infância abandonada, resultou a obra *Instantâneos*. Ali estavam, em carne e sangue na matéria, junto com outras causas, as consequências da guerra. E volta a pergunta que Korczak se havia feito no *front*: “Quem cuida dos órfãos da guerra?” (KORCZAK, apud NARANJO, 2001, p. 3).

Percurso de uma procura mediada por exercícios de justiça, mas experienciação do isolamento, da justiça isolada de um Eu. Limites da instituição “hospital”, estreiteza do alcance da justiça a ser feita a partir dali. Revelação da dificuldade de congregar pessoas para uma obra que fosse além de uma medicina curativa parcial e de emergências (KORCZAK, 1986). Dos encontros que foram ocorrendo fora do hospital – especialmente com o doutor Isaac Eliasberg e com Stefania Wilczinska –, das experienciações vindas dos contatos cada vez mais frequentes com a Sociedade de Assistência ao Órfão (NARANJO, 2001), foi se abrindo a via definitiva da vida de Korczak e, nela, a revelação da necessidade de criar novas competências *humanas* para uma obra maior e duradoura: “curar almas”. Era preciso mais competências pedagógicas; então partiu em sua busca, em Viena, Zurique e Londres (KORCZAK, 1984b). Juntando encontros, estudos e situações concretas, veio a projeção, a construção e a direção do orfanato “Lar das Crianças”, das “crianças judias órfãs e pobres”, a parte mais baixa e desprezada da sociedade varsoviana. Decisão, na pronúncia de Korczak:

“Abandonei o hospital pelo Orfanato” (KORCZAK, 1986, p. 71). Para quê? Para “*Ser ao mesmo tempo médico e o escultor da alma infantil. Da alma, nem mais, nem menos*” (KORCZAK, 1986, p. 44, grifo nosso). De 1912 a 1942, o movimento e vida de um percurso de um Eu, no exercício justo e duradouro, de esculpir almas, pelos dias e pelas noites, em tempos de guerra ou em tempos de paz: almas de crianças órfãs a almas de cidadãos honestos.

No Lar das Crianças, o percurso diuturnamente vivido de construir, de produzir o movimento contínuo de uma vida justa em comum! Só com exercícios diuturnamente encarnados de justiça. Exercícios de pai, exercícios de educador, aprendizados de educador, exercícios e aprendizados para todos. Vida em comum sem violência... *como se faz isso?* Do de fora, o Lar das Crianças – como no *ashram* de Gandhi – bem que poderia parecer uma Instituição com “instituições internas”; uma “República de Crianças”<sup>143</sup>? Ali, *morava* uma “Comunidade de Vida” de *peessoas*, com dinamismos morais provocados, levados a sério e extravertidos numa convivência *se fazendo justa*. Tais dinamismos em exercício não eram “ensaios” de vida nem “representações” da vida, mas a vida mesma das pessoas na *comunidade*. Comunidade de “cura moral”, de construção moral, a cada vez única e a cada vez mútua: Um ajudando o Outro, Um se curando com os Outros e se construindo *com* os Outros. Justiça em exercícios, moralidade em devir, justiça em movimento e vida.

*Lar, Lar das Crianças!* Isto foi seriamente assumido, exercitado e, como tal, vivido *ali*. Enquanto isto não se tornou carne e sangue, houve problemas fundos, resistências e empenhamentos. Os primeiros dois anos foram duros, anos em que o bem-querer de Stefa e Korczak pelas crianças passou por duras provas. Quando as primeiras crianças chegaram, as regras já estavam prontas e a elas cabia receber e obedecer às regras. As crianças se rebelaram, mostraram sua hostilidade e declararam guerra a Korczak:

De que forma as crianças manifestaram sua hostilidade? Por uma quantidade de pequenos detalhes cuja significação somente o educador é capaz de conhecer, de tal modo são imperceptíveis e aparentemente insignificantes. É a frequência que os faz penosos. Por exemplo: você diz ser proibido sair da mesa levando um pedaço de pão; um deles pergunta por que você resolveu que seria assim; um outro se levanta segurando um pedaço de pão e diz: “Eu não tive tempo de comê-lo”; dois ou três esconderam o pão. Basta que você lhes diga: “É proibido esconder seja o que for debaixo do travesseiro ou do colchão” para que um deles lhe responda que se ele guardar as suas coisas na gaveta, elas serão roubadas [...] Para cada uma de suas iniciativas você encontrará dificuldades imprevistas, assistirá a uma lenta sabotagem de tudo o que, para você, já estava definitivamente estabelecido. Ficará sem saber se o que acontece é por acaso, ou um mal-entendido, ou por má vontade (KORCZAK, 1997, p. 312).

---

<sup>143</sup> República é um conceito da filosofia política e da ciência política; ele não dá conta dos dinamismos morais que eram provocados e vividos nas mediações *no Lar*.

Desde ali, “Foi preciso tempo, paciência e competência pedagógica para se conquistar as crianças” (MARANGON, 2007, p. 91). E a significância: “*Foi dessa nova e dolorosa experiência que forjei minhas crenças claras e sólidas*” (KORCZAK, 1997, p. 311, grifo nosso).

Korczak se deu conta da imposição das regras de convivência e pagou caro com a hostilidade das crianças até aprender que se tratava de exercitar *juntos* para criar uma maneira *humana* de viver juntos. Com efeito, foi da dureza da hostilidade indomável das crianças diante da *imposição* que Korczak aprendeu que, “[...] de qualquer forma você não consegue educá-la sem a sua participação” (KORCZAK, 1997, p. 35). É da participação que pode vir a responsabilização como *autorresponsabilização* pela vida em comum. E mais: “Não damos às crianças os meios de se organizarem [...]” (KORCZAK, 1984b, p. 43). Foi por conta disso que Korczak criou com as crianças *modalidades* permanentes de exercícios de uma convivência justa, desde a responsabilidade de cada Um. Para construí-las e para vivê-las, “[...] conversaremos sobre o que cada um quer mudar” (KORCZAK, 1989, p. 92). Resultado? “Um grupo animado de boa vontade é uma verdadeira potência” (KORCZAK, 1997, p. 97).

O movimento e vida de cada Um no movimento e vida em comum no Lar – moralidade e justiça – foram mediados diacronicamente por múltiplas *modalidades* de exercícios de justiça. *Modalidades* e não apenas *instrumentos* exteriores. Com efeito, ali as crianças, os mestres, os poucos funcionários *viviam* com o *seu* Tribunal de Arbitragem, com o *seu* Quadro de Avisos, com a *sua* Caixa de Cartas, com a *sua* Vitrina dos Objetos Achados, com o *seu* Comitê de Tutela, com as suas Reuniões-Debate, com o *seu* Jornal Interno, com a *sua* Divisão de Trabalhos, com os *seus* Juizes e Demais Membros, com o *seu* Código do Tribunal de Arbitragem, com *seu* Cantinho de Oração, com o *seu* Cantinho do Silêncio, com as *suas* Colônias de Férias..., com a *sua* Autogestão (MARANGON, 2007). Modalidades múltiplas de exercícios de justiça em cujo movimento a justiça vinha se fazer vida em cada Um e se tornar o *pneuma* da vida em comum. Os exercícios de justiça *passavam-se* nessas modalidades de exercícios. E elas levavam, precisavam, pediam meditação e procura partilhada. Ali, o *tempo* todo passava pela porta porosa da moralidade à justiça e da justiça a mais moralidade. Mediações diacrônicas em movimento para forjar Máximas e Princípios morais vivos nas almas inteiras. Ali, diacronia da educação *humana*!

O que valia para as crianças, valia para Korczak. Desde o Lar que também era *seu*, desde ali para o mundo, “[...] não deixar o mundo como ele está” (ARNON, 2005, p. 89). Dezenas de livros e escritos de toda ordem: mudar o mundo, por uma obra de justiça. Korczak, em meditação, partilha uma vida movimentada de exercícios de justiça: “Aquele que



come seu pão hoje é obrigado a empenhar cada porção de força, [...] não pode se dar ao luxo de permanecer passivo” (apud ARNON, 2005, p. 87). E ele deu alimento para o corpo de suas crianças, alimentou suas almas com o alimento de *sua* alma e divulgou ao mundo e provocou, em muitas modalidades, “[...] como se pode viver [...] com plenitude” (KORCZAK, 1984b, p. 11). Uma “[...] vontade forte e o desejo poderoso de servir aos homens” (ABRAHAM, 1986, p. 33) é o *passamento* da moralidade *em* justiça. Exercitar-se na justiça é o outro lado da porta porosa que realiza no mundo o “[...] aperfeiçoar-se espiritualmente” (ABRAHAM, 1986, p. 25); a nascente da moralidade que brota da alma irriga de justiça o mundo: é *obra* para além da morte, morte violenta, em 05 de agosto de 1942.

De meditação a meditação, de meditação à procura partilhada, de meditação e procura partilhada a exercícios de justiça, de cada exercício de justiça à meditação, de cada exercício de justiça à meditação e procura partilhada, de cada nova meditação e nova procura partilhada a novos exercícios de justiça; eis que a significância *humana* vai atravessando e ganhando *corpo* com *nervura* de bondade na alma pela *duração* do movimento que penetra a vida e vai forjando as Máximas e Princípios que vão constituindo a arquitetura viva da moralidade do Eu que, por sua vez, é a constituição da própria subjetividade, moral, *humana*. Assim, no movimento e vida em mediação, “tudo foi ou vai indo parar lá” na alma inteira do Eu. No movimento de elevação, a constituição de um Eu *humano* em progressiva unificação: “Eu *sou* aquele que cuida!”

Os exercícios de justiça revelam que “o caminho se faz caminhando”. Não foi assim que Lévinas acabou indo para a Sourbonne, Gandhi de volta à Índia e Korczak deixou o hospital? Revelação *no* caminho, e *a posteriori*, pelo *factum* de ter exercitado. A meditação que os exercícios de justiça exigem, o confronto *em* partilha com Outros que o discernimento de novos exercícios exige, os exercícios de justiça que os novos chamamentos do Bem exigem...; exigência hiperbólica e diacrônica da moralidade que só *um* Eu, a cada vez, em sua vez, pode carregar na alma inteira e verter em justiça a cada vez. O “perturbador acontecimento semântico” – traumático – que volta ao Eu a partir dos *seus* exercícios de justiça é a insuficiência da justiça real ou da abundância da injustiça que violenta os Outros em alguma esfera das suas vidas. Insuficiência no que é Essencial e Necessário, até mesmo para sobreviver, como as crianças pobres e órfãs pelas ruas: a um só tempo, em cada vida, a “abundância de exposição à morte”.

As anotações feitas na proximidade ao percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade do Eu moral terão respondido à *magna questio* “como tudo – Máximas morais, Princípios morais e Imperativo feito Eu Cuido – foi parar lá” na alma inteira do Eu moral e se

constituir em sua *educação mesma*? O olhar reflexivo não haveria que se perguntar se isso de fato é tudo ou se basta? A proximidade ao percurso moral do Eu moral, *enquanto* se movimenta e vive, não revela *o que movimenta o movimento* ou *o que fez movimentar o movimento* e vida em elevação do Eu moral? O que faz movimentar a significância de traumatismos e apalpadelas enquanto mediações do despertar na direção das mediações diacrônicas que tecem e fazem durar a significância num *percurso*? O que acontece em cada mediação diacrônica e como nelas o Eu lida com os conteúdos vivos que nelas se revelam? E como faz o Eu para *retirar* a significância que atravessa os conteúdos vivos que as mediações diacrônicas carregam e movimentam? A proximidade ao percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade do Eu moral revela ao olhar reflexivo que a elevação moral do Eu moral como movimento e vida implicou um *método de movimento*. Não há no Eu moral um *modus de se conduzir enquanto* movimenta a sua vida *em moralidade*?

## 11.4 No Método *de Movimento*

### 11.4.1. **Em tempos hermenêuticos diacrônicos**

Quando o olhar reflexivo anotou a exposição do movimento descendente da moralidade no Eu moral, o ponto de partida era o ponto de chegada, o Eu já vivendo o Imperativo Eu Cuido. Desde *aqui*, no movimento das Mediações, o movimento ascendente da vida moral, o *como* um dia ele “começou” e então foi chegando lá. A sua vida em movimento de elevação, no movimento das Mediações. O olhar reflexivo centra a atenção agora no *todo* do percurso em movimento do Eu moral e lê, além das mediações do despertar e das mediações diacrônicas, ele lê uma *meta-mediação* diacrônica em movimento: o método feito de movimento atravessando e executando a significância nas Mediações, no Eu. Mediações movimentadas num *método feito de tempos hermenêuticos diacrônicos de movimento*. Com efeito, Gandhi fala que “[...] *o que foi possível para mim é possível para todos*” (GANDHI, 1999, p. 18, grifo nosso), mas que “[...] não há receitas prontas” (GANDHI, 1999, p. 277);

não haveria um *modo* de procurá-las e de encontrá-las? Há *um modus* que se revela em movimento, em movimento em sua obra de vida? Lévinas afirma a marcha sempre em frente com “regularidade cotidiana” (LÉVINAS, 1976a); o que faz os pés andar, o que lhes dá regularidade de marcha? Korczak pronuncia a necessidade de “[...] tempo para acordar a consciência” (KORCZAK, 1997, p. 313) e que “toda alma se cicatriza” (KORCZAK, 1984b); o que vai acordando a consciência e a mantém desperta? Como cicatrizar a alma?

Com efeito, nas anotações já feitas em proximidade ao percurso no *humano* do Eu moral, não dá para ler, ouvir e auscultar o *murmúrio* (KORCZAK, 2007) *do movimento de um método em andamento?* Eis que, de entrada, o olhar reflexivo já faz uma anotação decisiva: se no Eu tudo é movimento e vida, se a vida em movimento não para, então o método no qual o Eu se movimenta não pode ser simplesmente um *instrumento* que o Eu toca; o método é a *maneira* como o Eu toca a Si mesmo em Si mesmo *enquanto* toca a Si mesmo. É pelo método de movimento que o Eu faz as Mediações acontecerem nele, abre as mãos para recolher a significância que nelas se revela e aumenta os espaços da alma para a significância permanecer nela e produzir o percurso da alma na significância *humana*. O método aqui é a *maneira de produzir* movimento *com* movimento; não é um método *em* movimento, mas um método *de* movimento, feito de movimento, o movimento *num* método. É um exercício contínuo de movimento no Eu acerca do movimento da significância que vem ao Eu e que sai do Eu. O método é o Eu *buscando* a significância e trabalhando a significância em Si mesmo. A busca em andamento é movimento, o trabalho *em sendo feito* é movimento. O método movimenta a busca que vai nele enquanto o Eu trabalha nele (no método) o movimento da significância em elevação.

Eis que o método é *mais* que uma mediação diacrônica. Ele é mais porque ele é a glória, o excesso da diacronia, porque o método acontece e se realiza *em todas e em cada uma* das mediações diacrônicas e carrega a significância de traumatismos e apalpadelas e a faz ganhar carne, sangue e *nervura* na alma inteira do Eu. Em proximidade ao percurso no *humano* e da arquitetura viva da moralidade do Eu moral, o olhar reflexivo anota “o pedaço que faltava” da resposta à *magna questio* do “como tudo foi parar lá” na alma inteira de um Eu moral. Trata-se de destacar aquela metamediação diacrônica, aquela pela qual o Eu se movimenta, separa e junta tudo em significância, num *percurso*. O movimento e vida no movimento *do* método – ele é um movimento *em* tempos hermenêuticos diacrônicos – é uma mediação diacrônica que está em tempo real no acontecimento de todas as outras mediações diacrônicas e, por isto, seu *status* é de metamediação. Ele está no desdobramento, na agilização, na encarnação e na execução de todas as mediações que trabalham a significância,

*em todo o percurso de elevação moral. Não faltava este pedaço? Pedaço simplesmente imprescindível e magistral.*

No Eu moral, o método de movimento é posto em movimento pelo Pensamento que pensa mais do que ele pensa; o método de movimento em movimento *no* Pensamento que pensa mais do que ele pensa e *desde* o Pensamento que pensa mais do que ele pensa é também a glória deste Pensamento porque, em seu exercício, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa entra permanentemente em autorreflexividade e, por ela, toma nas mãos o “avançar da ascensão moral” num Eu. Se no Eu moral há método de movimento? O que há em movimento nas pronúncias que seguem? Em Gandhi, o “*Satyagraha, que reunia tanto nosso objetivo quanto nosso método de serviço*” (GANDHI, 1999, p. 340, grifo nosso). Em Korczak, “*Somente pode amar cada criança com amor sábio quem se interessar por sua vida espiritual, por suas necessidades, por seu futuro*” (KORCZAK, 1997, p. 252, grifo nosso). Em Lévinas, “[...] *sabedoria do amor a serviço do amor*” (LÉVINAS, 1999, p. 242, grifo nosso). Eis, pois, que não se trata, desde aqui, de começar a *separar tudo* de novo, mas justamente de *abrir* reflexivamente aquela *condição de possibilidade* do movimento e vida moral num Eu moral que se revela como um *modus* de manter a continuidade do “tudo junto”. Hora de anotar *como* tudo está junto no Eu, *como* vai junto e *como* fica junto no Eu.

Abrir o método de movimento. Abrir o que é *comum* em Um e Outro Eu moral. Com efeito, a sabedoria do amor pronunciada por Lévinas não é a tradução do movimento do método em Gandhi e Korczak? Estranha situação de movimento: enquanto vai fabricando o remédio já vai tomando a cura, uma maneira de ir executando em Si a sabedoria do amor sob o *telos* do dom de Si, uma *maneira* (LÉVINAS, 1976a) continuada de ir movimentando em Si a sabedoria do amor, um movimento interpretativo permanente no Eu a respeito de Si mesmo por conta da interpretação *humana* das vidas dos Outros. Um caminho em percurso e a significância do método está em seu poder de movimentar o Eu por movimentos, enquanto *afina* aquele que se move (o Eu) em plena música (vida sendo vivida). Um método que vale para o movimento da alma na parte de dentro da porta porosa e vale para a movimentação da alma em *extraversão* da significância na justiça. Um método que movimenta a significância para que a injustiça *continue* a “dar nos nervos da alma” (PLATÃO, 1997). Um método que movimenta o desmanche do tumor da violência na memória. Um método que vale para qualquer situação concreta, para quaisquer circunstâncias concretas, em qualquer tempo, em qualquer lugar, para qualquer nível do percurso no *humano*. Um método de movimento no movimento e vida da *educação humana*.

O olhar reflexivo já anotou muitas vezes que “em nossas viagens levamo-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a) e que, na viagem com a alma inteira, por traumatismo ou por apalpadela, o Eu pode despertar, despertar para o *humano*, “despertar para a precariedade do Outro” (LÉVINAS, 1995). Dali para frente, o percurso no *humano* fica por conta do exercício continuado das mediações diacrônicas atravessadas pelo movimento da metamediação diacrônica do método de movimento. Na pronúncia retomada de Korczak: “Não importa a corrida, mas aquilo que acontece dentro da gente” (KORCZAK, 1989, p. 95). O que acontece *dentro* da gente: isto é o decisivo. Como vai acontecendo o *humano dentro da gente*? Como acontece o movimento *do* método? No movimento e vida do Eu moral, o método se movimenta para agilizar e acompanhar o movimento da vida do Eu, nas situações concretas, dentro da ou transcendendo a significância das circunstâncias concretas, *examinando, discernindo, operando*.

Método de movimento em *três tempos hermenêuticos diacrônicos*. Primeiro um, depois o outro a partir do um, e o terceiro a partir dos dois; e o movimento recomeça e volta, em espiral sem terminar, assim como a vida vai continuando e traz o previsível e o imprevisível, o inusitado. *Tempos hermenêuticos* porque o que é buscado é a significância, o acontecer interpretado moralmente e a significância mesma a ser encarnada. *Tempos hermenêuticos diacrônicos* porque são movimentos interpretativos que sempre estão ali em movimento. Com efeito, *cada* tempo hermenêutico diacrônico é o movimento *do* método como *uma certa maneira de interpretar a vida*: interpretar a vida examinando a vida, interpretar a vida discernindo a vida, interpretar a vida operando na vida.

Em cada tempo, um acento maior na *pertença* ou no *distanciamento*; mas a cada vez, os dois vetores da interpretação estão em movimento a seu modo. No *examinar*, a afecção *humana* que se move no Eu como inquietude permanente põe a *pertença* em evidência, mas o *distanciamento* acompanha o movimento de *examinar* as situações concretas das circunstâncias concretas das relações com os Outros, com o Mundo e com o Eu mesmo onde se passa a significância. No *discernir*, a ênfase, mas não a exclusividade, é no *distanciamento*; a *pertença* vai na afecção onde se move a significância que o *examinar* colheu ao penetrar no acontecimento da vida nas múltiplas situações. No *operar*, *distanciamento* e *pertença* como duas mãos de um movimento, mãos que vão para dentro das situações concretas para assumi-las ou transformá-las: *pertença* discernida, que re-inaugura o tempo hermenêutico diacrônico do *examinar*, que pede o do *discernir* e juntos levam ao *operar*. Duplicação e reduplicação sem cessar, numa espiral hermenêutica sem fim.

Três maneiras de movimento para interpretar a vida e a significância que se passam nelas. Três *verbos de movimento*: examinar, discernir e operar. Verbos como *ações* de movimento, movimento no acontecimento de ações continuadas. Em três verbos de movimento *no* Eu, o Eu *se* move neles. Uma trilogia movimentada de verbos que movem o Eu, cada um dos verbos com seu *trivium* fundamental *nos* quais cada verbo se movimenta. O *examinar* se move no *ouvir*, no *ver* e no *auscultar*. O *discernir* se movimenta no *separar*, no *julgar*, no *eleger*. O *operar* faz seus movimentos diutúrnicos no *partir*, no *engajar-se* e no *instaurar*. Verbos de movimento em movimento desde o Eu, em busca da significância, em busca da *melhor* significância, em busca da *encarnação* da melhor significância.

Com efeito, no Eu moral ou no Eu que vai em percurso, o movimento de cada tempo hermenêutico busca *resultados humanos*: do *examinar* movimentado em seu *trivium*, o que *vai resultando* é o *conhecimento da verdade*; do *discernir* em movimento em seu *trivium*, o que *vai resultando* é um *comando moral* na maneira de um chamamento, um *juízo do Bem*; do *operar*, movido em seu *trivium*, o que *vai resultando* é a *encarnação do Bem* – em Si, nas relações, no mundo – *mediada pela Verdade*. Tempo *humano*, movimento e vida do *humano* no Eu, cada verbo de movimento de cada *trivium* leva, certamente, um tempo *sincrônico*, uma *demora* de tempo; mas a passagem de um tempo a outro leva consigo o batimento diacrônico da significância do tempo anterior; e este movimento, dentro de cada *trivium* e entre eles, se retoma sem cessar: a *verdade* pede o *juízo* do Bem, que pede Encarnação, que por sua vez demanda mais busca da *verdade*, que implica novos *juízos morais* discernidos e comandamentos, que levam a novas *instaurações*. Os tempos hermenêuticos diacrônicos do método de movimento vão virando um *fluxo contínuo*; na continuidade do movimento dos tempos o “quase-encontro” entre operar e o “examinar-de-novo”: sincronicamente, uma fração milimétrica de tempo os separa; diacronicamente, uma outra densidade na intensidade de um mesmo fluxo. Ali, o tempo todo, “[...] *uma fronteira inapagável e, ao mesmo tempo, mais fina que o traçado de uma linha ideal*” (LÉVINAS, 1999, p. 230, grifo nosso).

Examinando sempre o mais completamente possível as situações concretas de Si e da exterioridade, o Eu terá sempre muitas chances de chegar a um discernimento lúcido e partir para um engajamento deverasmente instaurador do *humano*. Na *continuidade* de *bem* examinar, *bem* discernir e *bem* operar, o Eu vai *se* tornando *com o tempo* a significância *humana* que o afeta como inquietude pelo Outro, *para-os-Outros*. Na *continuidade* do examinar, discernir e operar, a *maturação* da significância no poder do Pensamento que pensa mais do que ele pensa de permanecer acordado, de entrar e movimentar-se em *modus* de insônia (LÉVINAS, 1991a). Mas, se cada tempo hermenêutico diacrônico do movimento *do*

método não for bem feito no movimento de cada *trivium*, o Eu põe os pés pelas mãos e a “carcaça da significância não aguenta” e revela ao Eu as contradições e as defasagens de seu percurso *humano*.

Por não ter ouvido com suficiência e amplitude os sons da dominação do Império Britânico, por não ter visto por todos os lados os estragos de miséria que a imposição do Império adentrava na Índia, por não ter auscultado o quanto de sangue *humano* o Império esvaía da Índia, Gandhi apoiou o Império na Guerra dos Bôeres: “*Não que eu não percebesse os defeitos da dominação, mas achava que em seu todo ela era aceitável*” (GANDHI, 1999, p. 158, grifo nosso). Só mais tarde, depois de examinar com mais profundidade, altura e alcance, discerniu o quanto feriu em Si mesmo a não-violência (*ahimsa*) e a Verdade. E então: “*À medida que minha concepção da ahimsa amadurecia, comecei a vigiar mais o meu pensamento e as minhas palavras*” (GANDHI, 1999, p. 159, grifo nosso). Num examinar mais fundo, alto e amplo: “[...] *a participação em uma guerra jamais seria coerente com o ahimsa*” (GANDHI, 1999, p. 301, grifo nosso). Desde ali, operou o enfrentamento ao Império. Por não ter ouvido o que se passava nas almas das crianças, por não ter visto a dureza da imposição heterônoma das regras internas do orfanato às crianças, por não ter auscultado o latejo da significância da participação e da autorresponsabilidade nas crianças, Korczak pagou um preço *humano* alto: as crianças se rebelaram. Mais adiante, ao examinar com acuidade a significância da situação concreta, conseguiu discernir e operar o encaminhamento duradouro de uma vida justa dentro do Lar das Crianças (KORCZAK, 1997).

Examinar! Examinar o *quê?* A vida, a vida dos Outros, a vida do Eu, a tessitura das relações entre os Outros e com o mundo. Mas o fundamental: “*A maneira como ele está lá [...]*” (LÉVINAS, 1998b, p. 144, grifo nosso). Ele, os Outros, o Mundo. Examinar o “*movimento e vida*” (LÉVINAS, 1971). Para Korczak, examinar “[...] *como vivem as pessoas, porque vivem assim*” (KORCZAK, 1984b, p. 11, grifo nosso), examinar “[...] *toda a trama escura ou ensolarada da vida cotidiana e real*” (KORCZAK, 1984b, p. 13, grifo nosso). Em Gandhi, “*Fatos significam verdade [...]*” (GANDHI, 1999, p. 127, grifo nosso); então, “[...] *mergulhei nela*” (GANDHI, 1999, p. 126, grifo nosso). Ir penetrando nos elementos, nas ocorrências, nos eventos das situações concretas, ir atrás ou esbater-se com as significâncias que ali se revelam e ali deixam ou deixaram suas pegadas atrás de Si *na passagem*. Examinar colhendo a significância trazendo-a para dentro do Eu. Ir até as situações ou ser levado até elas, ir até os Outros ou ser levado até eles; examinar as situações, examinar sua significância,

examinar a Si mesmo diante da significância. Examinar na “[...] *preocupação pela verdade*” (LÉVINAS, 1999, p. 241, grifo nosso). Examinar *ouvindo, vendo, auscultando*.

Ouvir nas situações concretas “[...] o chamado da humanidade” (LÉVINAS, 2007) em “[...] uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo” (LÉVINAS, 1991a, p. 103). Ver, “[...] *ver claro por todas as partes e relatá-lo todo*” (LÉVINAS, 1999, p. 241, grifo nosso); ver por todas as partes:

Sou devedor à medicina da técnica de exame e da disciplina do pensamento científico. Graças a ela, aprendi a associar, pacientemente, os detalhes esparsos e os sintomas contraditórios em um quadro lógico, o do diagnóstico [...] Sendo educador, posso observar, igualmente, os sintomas como sorriso, o riso, o rubor nas faces, o choro, o bocejo, os gritos de alegria, os suspiros. Como choro com lágrimas, com soluços e quase sem lágrimas [...] Tanto como médico e como educador, não conheço coisas sem importância; muito pelo contrário, examino com cuidado o que poderia ser fortuito e sem valor (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 35).

Relatá-lo todo: “*É melhor olhar o que se passa em sua volta na terra. Ao invés de ocupar-se com assuntos abstratos, é melhor traçar um plano de trabalho e ter a noção do que anotou e ouviu.*” (KORCZAK, apud WASSERTZUG, 1983, p. 43, grifo nosso).

Ver e ouvir: “*Meus olhos e ouvidos facilmente detectavam a indiferença, quando não o descaso*” (GANDHI, 1999, p. 342, grifo nosso). Ouvir, ver, auscultar: “*fazer ouvir uma voz*” (LÉVINAS, 1996) com “*a alma toda inteira*” (LÉVINAS, 1996) ao tatear em cada *pessoa* “[...] *como é o coração dela e como reage*” (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 35, grifo nosso). Korczak foi ouvir, ver e auscultar a *educação* nas mais renomadas instituições educativas da Europa, inclusive a *maneira* de Pestalozzi educar, e, no Lar, anotava até o sono das crianças e as pesava em todo dia de sábado (KORCZAK, 1986). Nas leituras, Korczak auscultava as hipocrisias; nas viagens a Israel, auscultava uma *maneira de viver*. Para ouvir, ver e auscultar o coração da Índia por dentro, em seus sofrimentos, em suas misérias, em suas possibilidades abafadas pelo Império, “Depois de chegar à Índia, passei algum tempo viajando pelo país”<sup>144</sup> (GANDHI, 1999, p. 201): “*Meu objetivo era investigar as condições dos camponeses*” (GANDHI, 1999, p. 351, grifo nosso); e foi “[...] *penetrando mais profundamente nas vilas*” (GANDHI, 1999, p. 364, grifo nosso), porque “*Eu não tinha a inclinação, a habilidade ou a coragem de aconselhá-los sem um estudo local dos fatos*” (GANDHI, 1999, p. 364, grifo nosso). E nesse movimento de examinar, “Alguns me odiavam, outros eram indiferentes e poucos me tratavam com cortesia” (GANDHI, 1999, p. 358). Mesmo assim continuava. Enquanto isso, auscultava a Si mesmo e, no seu autoexame, se lhe revelava a Verdade do seu movimento e vida: “*Os desejos mais puros e ardentes do*

<sup>144</sup> Em 1901.



*coração são sempre realizados. Em minha experiência, pude frequentemente observar essa regra*” (GANDHI, 1999, p. 143, grifo nosso).

Ver de longe, ver de bem perto, ver de fora para dentro, fazer o olhar girar nas circunstâncias onde as situações concretas ocorrem; ouvir bem de perto, dentro da situação concreta, mergulhar na situação concreta para ouvir por dentro como se estivesse olhando de dentro para fora; auscultar com todos os sentidos e com todas as potências da alma, auscultar interrogando, auscultar “Consultando meus amigos” (GANDHI, 1999, p. 359), auscultar investigando, sentir o pulso acompanhando as batidas do coração, apalpar o “fígado” onde se processa a significância da situação concreta, tatear e ouvir as respostas ao “onde dói mais, onde dói menos e onde não dói?”, aferir a pressão do movimento do sangue onde corre a significância que irriga de vida ou de morte a carne da alma ou de uma situação concreta. Examinar auscultando, movimento de *inclinação* do Eu todo: “[...] *glorioso abaixamento*” (LÉVINAS, 1971, p. 281, grifo nosso) que revela, no movimento mesmo, a significância em elevação.

Ouvir, ver, auscultar se a situação concreta envolve muitos Outros, se envolve um só Outro, se é grande ou se é criança. Eis que o olhar reflexivo anota: *conhecer e conhecimento* são muito mais do que aquilo que vem pelos olhos; os olhos movimentam um nível do examinar, são a periferia do examinar a *verdade*; auscultar é a maior aproximação e, por vezes, ouve-se e ausculta-se melhor com os olhos fechados, depois de ter ido com os olhos até onde os olhos podem ver. O auscultar que associa, costura e carrega a significância encontrada pelo ouvir e pelo ver vai muito mais longe e fundo, porque nele o Eu cava na interioridade mesma do movimento e vida de uma situação concreta. O Eu que examina as situações concretas para *chegar à verdade* é, de verdade, aquele que mais está sendo examinado: enquanto examina, ele expõe a Si mesmo a exame, pois a qualidade de seu examinar deixa as pegadas da própria *qualidade* do Eu. A pulsação da alma do Eu vai se dizendo no *teor* alcançado da verdade ao examinar: é preciso ter na alma *certos* batimentos, um certo movimento e vida para poder ver, ouvir e auscultar nas situações concretas, nas tramas escuras ou ensolaradas das relações nas situações concretas, o *que* nelas efetivamente vai.

O olhar reflexivo nota e anota que o movimento do tempo hermenêutico diacrônico do examinar não se faz sem o preenchimento de pelo menos *uma* pré-condição. Com efeito, o examinar é devedor, em qualquer situação concreta, em quaisquer circunstâncias concretas que compõem o *Médium* de vida, da *proximidade*. Efetivamente, não há como preencher o movimento de examinar sem “*proximidade humana*” (LÉVINAS, 1995). Proximidade

humana literalmente e proximidade *humana*, moralmente. É preciso ao Eu *estar ali*, é preciso ao Eu *envolver-se* com a significância para poder vencer a impessoalidade, que não vai muito além da produção dos discursos solitários da razão (LÉVINAS, 1971), dos discursos sem a vida, dos discursos “[...] *sem nenhuma relação com as realidades da vida*” (KORCZAK, 1997, p. 236, grifo nosso). Proximidade, “*Aproximar-se é tocar o próximo para além dos dados apreendidos à distância num conhecimento, é aproximar-se de Outrem*” (LÉVINAS, 1994a, p. 235, grifo nosso). Aproximar-se de *uma certa maneira*, na maneira da “[...] *aceitação na fraternidade, que é a proximidade*” (LÉVINAS, 1999, p. 143, grifo nosso); aceitação na fraternidade, que é a significância *humana* mesma. É esta maneira de *ir ali* e de *permanecer ali* que “abre a consciência” (LÉVINAS, 1994a), consciência moral, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa, que coordena todo o movimento do examinar: “*À medida que tive um contato mais próximo*” (GANDHI, 1999, p. 293, grifo nosso). Sem Rosto, o Outro, os Outros, na trama de suas vidas, misturam-se com as coisas.

A pronúncia de Korczak retomada confirma: “Eu os conheço na intimidade da vida cotidiana” (KORCZAK, 1997, p. 171). Conhecer as crianças na intimidade da vida, cotidianamente, não implicou ter sido aceito pelas crianças? E por que foi aceito pelas crianças e elas se deixavam conhecer? Porque elas faziam a experiencição diutúrnica de que eles as amavam, mesmo antes de conhecê-las. *Ali com elas* estava alguém que *se interessava* “[...] *por sua vida espiritual, por suas necessidades, por seu futuro*” (KORCZAK, 1997, p. 252, grifo nosso), que se punha a examinar em Si mesmo a “natureza do sentimento” que tinha pelas crianças (KORCZAK, 1997), que andava à procura em cada criança “[...] do sentimento que lhe permita ultrapassar o medo, o constrangimento, a aversão” (KORCZAK, 1997, p. 79), alguém que não negligenciava os problemas de cada uma das crianças (KORCZAK, 1997). Para cortar na raiz a possibilidade da “fria indiferença” (KORCZAK, 1997), *proximidade*. Amava antes de conhecê-las e amava independentemente do *que* conhecesse, desde a “primeira remessa” de órfãos judeus pobres que a sociedade “enviou” ao Lar das Crianças até esta última que o olhar reflexivo anota de novo:

Julho foi um mês lindo – vinte novas crianças que é preciso descobrir, como vinte livros que foram escritos em uma língua mal conhecida, livros danificados e em que faltam algumas páginas, um enigma, um quebra-cabeças – novamente como nos velhos dias [...] (ARNON, 2005, p. 98)<sup>145</sup>.

Assim é possível examinar *bem* para “[...] conhecer bem a criança” (KORCZAK, 1997, p. 220).

---

<sup>145</sup> Carta datada de 02/08/39.

Eis, pois, que sem *afecção pelo humano* o Eu, em pondo em movimento o tempo hermenêutico diacrônico do método de movimento, não ouve a vida, fala “sobre”, mas não *do* acontecimento em duração da significância da vida que vai indo ou sendo burilada no movimento. Quando o médico se reduz à técnica do diagnóstico, ele para de ouvir. Então, até o auscultar, quando ainda acontece, é mascarado pelos batimentos cardíacos traídos do paciente que não foi ouvido. Sem afecção, uma queixa é só um dado que os programas de computador sintetizam e devolvem em forma de receita! Aí, o médico carimba, assina, entrega e manda o paciente embora. O olhar reflexivo anota: quando se trata da vida, “nada por entre parênteses”, nada é insignificante; por vezes, a significância justamente está amortecida entre as paredes dos parênteses. Examinar *humanamente*, do ouvir, ver e auscultar, é o movimento que o Eu percorre consigo; e, então, a significância, ele a “[...] *ouve na própria voz*” (LÉVINAS, 1995, p. 54, grifo nosso). Ao jeito de Gandhi, “Quando examino [...]” (GANDHI, 1999, p. 354), examina “*de peito aberto*” (GANDHI, 1999). Desde *ali*, vem a Verdade; ela, “A verdade é dura como o diamante e suave como a flor em botão” (GANDHI, 1999, p. 139). Cultivada no movimento de *bem* examinar, a Verdade, “*Ela é como uma árvore frondosa: tanto mais frutos gera quanto mais é nutrida*” (GANDHI, 1999, p. 197, grifo nosso).

Discernir! Discernir o *quê*? O olhar reflexivo nota que essas três maneiras nas quais se realiza o tempo hermenêutico diacrônico do *Examinar* do método de movimento em um Eu em percurso *humano* levam o Eu para Discernir, nele e desde a alma inteira, *tudo o que ele ouviu, viu e auscultou*. As anotações vivas das significâncias examinadas são, de ponta a ponta, o *conteúdo vivo* do tempo hermenêutico diacrônico do *Discernir*. Com efeito, diante de uma tal “colheita de dados vivos” que se movem no movimento e vida da significância nas tramas das relações, das “realidades da vida” (KORCZAK, 1997), nas situações concretas, o Eu põe a movimentar em Si, na alma inteira, pela alma inteira e para o movimento e vida *humana* da alma inteira, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa: é tempo de discernir a significância, cuja afecção já habita a alma por conta da proximidade, da aceitação na fraternidade, que possibilitou o movimento de examinar.

Discernir, “[...] *um apelo à vigilância*” (LÉVINAS, 1982c, p. 173, grifo nosso). O Discernir é a tomada de pulso da alma do Eu atravessado pelo movimento e vida dos Outros. Diante das infinitas demandas que vêm ao Eu, a “cabeça” do Pensamento que pensa mais do que ele pensa bem parece que “vai estourar” (KORCZAK, 1986; GANDHI, 1999). Rememorar, retomar, ruminar o que foi vivido no examinar, discernir separando o que é *alimento* e o que é *veneno* disfarçado de alimento, ponderar, fazer aparecer o bom senso

(KORCZAK, 1997), a sabedoria sem sacrifício de alguém. Diante do que está aí, o Pensamento que pensa mais do que ele pensa se pergunta “*onde andará o bom senso?*” e escava, e escava, e escava na alma o poço que leva à mina d’água do bom senso. O bom senso é o poço de água viva do Pensamento que pensa mais do que ele pensa para dar de beber água limpa à alma inteira a derramar-se em dom de Si àqueles em quem o examinar colheu a precisão, a sua sede do *humano*. A sabedoria é sempre a filha mais velha, a filha do meio e a mais nova do Pensamento que pensa mais do que ele pensa fazendo-se *consciência moral*; ela é a filha que nasce todo dia na mina d’água da alma que sacia a sede da alma e preenche nela o *desejo do Bem*.

A contagem do pulso da alma do Eu que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa movimenta é feita de acordo com a *agitação* que o movimento da vida dos Outros trouxe à alma. Gandhi foi *in loco* examinar a matança praticamente por nada feita pelos soldados e “guardiões” do Império; desde ali: “[...] *caí em profundas reflexões*” (GANDHI, 1999, p. 275-276, grifo nosso). E discerniu: “caçada humana!”. Ali, o movimento de maturação que, mais adiante, levou Gandhi de volta à Índia. Eis um relógio com ponteiros heterônomos! Quando o examinar colher urgências, o batimento da alma do Eu aumenta; quando as urgências são muitas, então é hipertensão na certa! Não deixar estourar a cabeça é ainda um trabalho movimentado do Pensamento que pensa mais do que ele pensa. Discernir: “[...] *movimento ao mesmo tempo crítico e espontâneo*” (LÉVINAS, 1993b, p. 65-66, grifo nosso). Espontâneo, porque a afecção também atravessa o Pensamento que pensa mais do que ele pensa e o move a discernir. Crítico, porque é preciso encontrar *o melhor*. Discernir sem perder ou diminuir a intensidade da significância que o examinar trouxe para dentro da alma e da agitação que ela causa na alma inteira. Discernir sem excesso de euforia e sem decréscimo ou queda em desânimo. De novo, chamamento do bom senso. Aqui, a intensidade do discernimento é diretamente proporcional à intensidade da afecção. Já a intensidade *humana* do discernimento é diretamente proporcional à *qualidade* da afecção. Eis o tempo hermenêutico diacrônico do *sofrimento da alma no movimento da lucidez!*

No discernir, tempo hermenêutico diacrônico de *decompor* em partes simples, de peneirar com várias peneiras, separar e extrair o suprassumo da significância *humana*. É também tempo de julgar, e de reunir o suprassumo eleito à *nervura* da bondade que já vai tinindo na alma inteira. *Tudo aqui será discernido, mas nem tudo terá o mesmo valor*. Ou ainda, *de tudo o que nos afetou* (sensibilidade), *haveremos de decidir* (liberdade), *haveremos de escolher* (liberdade) *o que vamos fazer* (alma inteira): pronunciamento do Pensamento que pensa mais do que ele pensa! Mas, quanto mais afetada a alma inteira, mais necessidade de

discernimento. O tempo hermenêutico diacrônico do discernir não é diretamente proporcional – sincronicamente – ao tempo do examinar, porque, não raro, o chamamento *humano*, em uma significância vinda do examinar, pode ter feito sua entrada afectiva na alma inteira tão rapidamente como um tiro à queima-roupa. Mas, até virar carne e sangue na *nervura* da bondade da alma em elevação, pode simplesmente *demorar uma vida toda*. “*Passsei a noite toda refletindo sobre o assunto [...]*” (GANDHI, 1999, p. 307, grifo nosso), e muitas vezes uma noite não é suficiente. Outras vezes, “*Para mim, tornou-se claro como o dia [...]*” (GANDHI, 1999, p. 235, grifo nosso). E, não poucas vezes, “*Fiquei muito perturbado [...]*” (GANDHI, 1999, p. 368, grifo nosso).

Discernir *separando*. De tudo o que o examinar ouviu, viu e auscultou, tomar nas mãos para ver o que é mais forte em intensidade e o que é mais tênue, o que se repete e o que é fortuito, o que dói mais e o que é só um arranhão lateral, o que é mais fundo e o que é superficial, o que tem longo alcance e o que é puntual, o que é realidade e o que é ilusão. Se “Tudo está junto [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 237) e misturado, então, é mister desmisturar, separar. Infundas maneiras de separar em cada Eu, segundo a unicidade do seu movimento e vida. Mas, em cada Eu moral, “[...] *separar ainda, separar sempre*” (KORCZAK, 1986, p. 89, grifo nosso). Na alternância entre ruptura e retomada (LÉVINAS, 1998b), sempre primeiro separar, para discernir o “*de que é feito*” o conteúdo vivo que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa tem nas mãos. Foi por isso que “*Partilhava essas inquietações mentais com meus amigos cristãos sempre que havia oportunidade, mas suas respostas não foram capazes de me satisfazer*” (GANDHI, 1999, p. 130, grifo nosso): havia mais significância em movimento na alma inteira de Gandhi do que as pronúncias de Outros podiam discernir.

Discernir *julgando*. De tudo o que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa *separou*, agora é preciso *julgar a significância* por critérios através dos quais o *humano* se revela. Em termos concretos, *julgar a qualidade humana* do que veio para dentro da alma inteira e a afeta. Aqui é preciso julgar o que é *humanamente essencial, humanamente necessário, humanamente suficiente*. Aqui é preciso julgar o que é *humanamente mais universal, humanamente mais urgente e humanamente já possível*. Aqui é preciso julgar o que na significância vinda da trama das vidas é ensolarado ou escuro (KORCZAK, 1984b), o que concorre mais para a realização de um ou de outro, distinguir os *prós* e os *contras*, avaliar onde se dão as maiores resistências a um ou a outro. É preciso julgar o que precisa ser enfatizado e o que precisa ser efetivamente combatido. O que já pode ser carne e sangue agora e o que só pode sê-lo mais adiante. Julgar, para preparar eleição e sequências de prioridades.

É preciso julgar tudo o que veio, para encontrar *o melhor*, para além de toda e qualquer defasagem, da justiça para e com os Outros e da bondade própria. “*Depois de longas discussões e madura deliberação*” (GANDHI, 1999, p. 189, grifo nosso), julgar é, assim, comparar “[...] graus na interioridade” (LÉVINAS, 2007, p. 55) e na exterioridade. Mas, sobretudo, é preciso julgar os *comandamentos*, os *chamamentos* (LÉVINAS, 1999) ao Eu que atravessam a significância em julgamento. Desde ali é desde “[...] *onde se tece o nó do Eu*” (LÉVINAS, 1999, p. 121, grifo nosso). Ali, é preciso cautela: “*Cheguei à conclusão de que um homem que persegue a verdade deve ser também um homem cauteloso [...]*” (GANDHI, 1999, p. 33, grifo nosso). Máximas e princípios morais estão em movimento de gestação e de maturação na alma!

Discernir *elegendo*. De tudo o que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa *separou e julgou*, agora é preciso *eleger* o mais significativo que habita a significância que fez sua entrada na alma inteira. Agora é preciso *eleger* o *que* se endereça ao mundo e à trama das relações concretas e o *que* (chamamentos, convocatórias, interpelações, invocações) se endereça à *nervura* da bondade na alma, o que já espera para ser feito no de fora do Eu e o que é trabalho que o Eu vai operar no de dentro da alma. Tempo de *eleger por onde* a justiça mais justa a ser feita passará no mundo e o *por onde* passará, *justamente enquanto isso*, o *crescimento humano* na alma, a sua elevação mesma. Tempo de *eleger os fios* com os quais o Eu vai continuar a *tecer o nó humano em Si mesmo*.

Desde aqui é preciso levantar e ponderar alternativas, aqui é preciso discernir por antecipação as possíveis consequências das escolhas e das decisões. Muitas vezes “É difícil se posicionar [...]” (KORCZAK, 1986, p. 84). Ou então, “Senti que não era mais na África do Sul, e sim na Índia, que deveria continuar o meu trabalho [...]” (GANDHI, 1999, p. 198). Mas, é desde aqui que o Eu se prepara, enquanto vive o movimento de seu discernimento, para *responder por* aquilo que introduzirá na trama das relações no mundo e em Si mesmo. É preciso reunir tudo o que foi julgado numa eleição *do melhor*. Aqui, tempo de “[...] *prever a sua própria decadência e de se prevenir contra ela*” (LÉVINAS, 1994c, p. 38, grifo nosso), e “[...] *tempo para evitar e prevenir o instante da inumanidade*” (LÉVINAS, 1971, p. 23, grifo nosso). Eleições de um discernimento:

Se alguma criança agiu mal, começamos por perdoá-la. Porque se fez por ignorância, de agora em diante, poderá agir com conhecimento de causa; se fez involuntariamente, procurará, no futuro, ser mais prudente; se o fez porque não consegue se livrar dos maus hábitos, esperemos que da próxima vez consiga isso; se o fez por instigação de um companheiro, quem sabe, na

próxima vez, não queira mais ouvir esse amigo (KORCZAK, 1997, p. 332).<sup>146</sup>

Se no movimento do examinar a pré-condição decisiva foi a *proximidade*, aqui o olhar reflexivo nota e anota que o movimento do tempo hermenêutico diacrônico do discernir não se faz sem o preenchimento de pelo menos *uma outra* pré-condição. Com efeito, em qualquer nível do percurso *humano* em que se movimenta e vive um Eu, diante do que quer que seja que tenha vindo de significância ao Eu pelo examinar, o discernir é devedor da *distância próxima*. Efetivamente, não há como preencher o movimento de discernir na modalidade do *separar*, sem a *distância necessária* para o Pensamento que pensa mais do que ele pensa de *pôr tudo diante de Si*. Efetivamente, não há como o Eu preencher o movimento de discernir na modalidade do *julgar*, sem que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa exerça a *distância necessária ao julgamento* (anachorese) (LÉVINAS, 1982c). Efetivamente, não há como o Eu preencher o movimento de discernir na modalidade do *eleger*, sem que o Pensamento que pensa mais do que ele pensa tome a *distância necessária para abrir-se ao futuro*.

Mas, se o Pensamento que pensa mais do que ele pensa renunciar à afecção mesma que move o seu discernir, então, há o grande risco de cair em discursos impessoais, presumidamente neutros (LÉVINAS, 1994a), e não receber o assentimento da alma inteira ao *humano*. Distância *próxima*, e não *distanciamento* absoluto; certamente o examinar feito em *Pertença* que traz suas pronúncias, *Pertença* onde o Pensamento que pensa mais do que ele pensa *também* esteve enquanto o Eu todo inteiro mergulhava no mundo e na trama onde se movem as vidas. Ele, o Pensamento, também traz em si o *murmúrio* (KORCZAK, 2007) da afecção. Aqui, “A proximidade pode continuar sendo a significação do próprio saber no qual ela se mostra [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 235). Pensamento inspirado que se põe em posição de vigilância (KORCZAK, 1997), mas se mantendo “neste tremor afectivo” (LÉVINAS, 1995), “[...] numa inquietude incessante” (LÉVINAS, 1998b, p. 31). Discernir é o tempo hermenêutico diacrônico da vigília (LÉVINAS, 1998b), tempo em que o Pensamento se mantém em movimento de lucidez (LÉVINAS, 1998b; GANDHI, 1999), mas tempo de *tratar* de “[...] uma queimadura sem consumação de uma chama inextinguível” (LÉVINAS, 1998b, p. 60-61), que é justamente o que dá a pensar: a *exasperação* (LÉVINAS, 1998b), em busca de lucidez, ou “[...] sabedoria do amor a serviço do amor” (LÉVINAS, 1999, p. 242).

Operar! Operar o *quê*? O olhar reflexivo nota que essas três maneiras nas quais se realiza o tempo hermenêutico diacrônico do *Discernir* do método de movimento em um Eu

---

<sup>146</sup> Cf. MARANGON, 2007, p. 100.

em percurso *humano* levam o Eu para o *Operar* – desde a alma inteira, nele e na trama das relações diante dos Outros no mundo – *tudo o que ele separou, julgou e elegeu* no movimento do Pensamento que pensa mais do que ele pensa. Tal movimento chegou até nas eleições às quais a alma inteira assentiu. E assentir implica pôr-se a caminho para fora como maneira de deixar as *marcas objetivas* nas realidades da vida daquilo que arde, no lado de dentro da porta porosa, como a *objetividade* (LÉVINAS, 1995) examinada e discernida da interioridade da alma, *no mundo*. E quanto mais faz no mundo, mais se realiza, mais se confirma e mais ascende a bondade eleita na alma. Orientações do Pensamento que pensa mais do que ele pensa anotadas, assentidas e norteadoras do devir *humano* põem em movimento na vida o tempo hermenêutico diacrônico do *operar*. É tempo de *operar tudo o que foi eleito como humano*. Operar a significância *humana partindo, engajando-se, instaurando*. Hora de juntar, de reunir tudo, mas agora na *diacronia da ação* que transforma *humanamente* a vida no que ela vai, para além do que ela vai, pela *diaconia* aos Outros. Eis em movimento o “[...] *como se pode viver de outro modo com plenitude*” (KORCZAK, 1984b, p. 11, grifo nosso).

No método de movimento, o operar é o servo mais obediente que há (LÉVINAS, 1995). Mas ele não trabalha mais que seus irmãos; ele é o irmão mais novo do examinar e do discernir e os respeita, obedece de bom grado, faz. Ele é que fixa no tempo sincrônico a diacronia de uma *obra*, um *percurso*. É por seu movimento que é possível examinar e discernir um percurso em elevação; os irmãos mais velhos, quando isso for uma precisão da alma inteira, quando eles se perdem ou perdem o fio da meada do *humano*, se inclinam para reencontrar *o que já foi feito*. Aquilo que o operar inscreve no tempo não tem borracha de dúvida ou de suspeita que consiga apagar; no máximo, encobrir, ofuscar, obliterar. O que foi inscrito na realidade, nas tramas da vida, inscrito está! Foi feito, feito está! Cada obediência encarnada a uma invocação do *humano* que atravessou a alma desde o examinar, passando pelo discernir, deixa suas marcas indelévels na vida; e a qualidade *humana* dessas marcas é o *kritherion* e o *metron* de a quantas anda um Eu em seu percurso.

Operar *partindo*. Quando um Eu vai cultivar a sua terra, vai semear a boa semente da significância *humana*, vai... colher os frutos e distribuí-los, se não *partir para fora de si*, num “[...] *movimento que vai para fora*” (LÉVINAS, 1993b, p. 50-51, grifo nosso), se ficar ensimesmado em sua interioridade, se criar seu próprio Narciso na alma? Como poderia haver moralidade – a não ser de boas intenções – num Eu, na paradeza total diante do movimento das vidas dos Outros e da tessitura de mundo que constroem por suas tramas? As sementes da bondade que um despertar para o *humano* suscitam na alma secam-se rapidamente dentro da alma mesma se não houver o que movimente *para fora e para adiante* esta primeira partida



do Eu no *humano*: partir aqui é movimentar “[...] o hábito de pôr em prática” (GANDHI, 1999, p. 149). Operar partindo, como numa corrida: é começar a corrida com aquilo e por conta daquilo que está acontecendo dentro do Eu. Operar é a corrida mesma, o que só se faz em se movimentando. É ser o corredor e não um expectador da corrida; é estar lá, correndo, à *maneira* de corredor. Aqui sim, o *murmúrio* vira-se em passadas de vida, passos em percurso de realização *humana*. E *onde* o Eu estiver na corrida que opera, ali, *bem ali vai ele mesmo!* Partir e partir, numa corrida *humana* que nunca termina e deixar as marcas da passagem enquanto vai fazendo o próprio percurso. Ouvida a pronúncia da eleição (LÉVINAS, 1996) do *melhor* na alma, discernido o “chamado da humanidade” (LÉVINAS, 2007), *já está na hora de ir!*

Ir para onde? Correr consigo mesmo para onde? Para ali, ali onde foi movimentado o examinar. Ali, é a hora e a vez do *engajar-se*, do operar a significância *humana* examinada e discernida *engajando-se*. Entrar em proximidade, operar ali a ternura (LÉVINAS, 1994a) sob as infinitas maneiras da acolhida, sob as infindas maneiras de levar socorro, de levar remédio, de *ter chegado ali* com o remédio que alivia, o remédio que cura; sobretudo, levar a presença que cuida, operar, fazer cirurgias na significância para que salvem vidas, *engajar-se* na vida dos Outros, desamarrar nós górdios de violências, interferir, entrar com lucidez nas vidas. Engajar-se: para evitar que as mortes dos Outros sejam prematuras, para aumentar as chances de fazer crescer a vida até onde ela pode ir. Ternura lúcida em movimento ali dentro das vidas: engajamento nas múltiplas formas de visitaçã. Partir, partir *para fazer uma visitaçã* (LÉVINAS, 1994a). Entrar e pertencer a uma *causa humana*; criar, entrar e pertencer a uma *luta pacífica* continuada é viver em visitaçã *humana* engajada.

Operar *instaurando*. Todos os *exercícios de justiça*, em suas múltiplas modalidades, passam por aqui. Em todas as suas modalidades, se eles efetivamente acontecem, o operar se passa nelas. Operar instaurando a justiça. Justiça que se faz com exercícios, exercícios que são feitos com duração, duração que depende de regularidades, regularidades que pedem as raias das Leis, Leis que pedem Instituições, Instituições onde vai sendo instaurada uma *obra*. Instaurar é operar para fazer durar a justiça em boas Leis no seio de instituições cuja obra *humana* medeia o devir do *humano* mesmo, nas múltiplas relações entre Uns e Outros. Mediar o devir *humano* em comum *enquanto* a instauração comum de uma obra medeia o devir *humano* de cada Um. O movimento de operar instaurando é o que mantém e aumenta a *consistência* do percurso de um Eu, engendra identidades *humanas* em torno de projetos e obras comuns. Por mais prioritário que seja, por mais belo que seja o serviço prestado a Um, sempre há Outros, e isso demanda uma obra de caráter permanente:

Minha carreira avançava satisfatoriamente, mas isso estava longe de me agradar. A questão de simplificar minha vida cada vez mais, e de servir concretamente aos meus semelhantes, dominava meus pensamentos, quando um leproso bateu à minha porta. Não tive coragem de simplesmente dar-lhe uma refeição e dispensá-lo. Ofereci-lhe abrigo, fiz curativos em suas feridas e comecei a cuidar dele [...] Ansiava por um serviço humanitário de caráter permanente (GANDHI, 1999, p. 185).

Instaurar com lucidez: um operar que leva seu tempo e a totalidade de um Eu, de muitos Outros em percurso: “*Convoquei o povo à desobediência civil*” (GANDHI, 1999, p. 401, grifo nosso). É o operar que instaura o *humano* e põe, literalmente, na carne e no sangue das situações concretas, “a violência em fracasso” (LÉVINAS, 1995). E, então, é preciso ir tecendo na proximidade o exemplo de partida e de engajamento para envolver muitos: “*Muitos precisam ajudar*” (GANDHI, 1999, p. 133, grifo nosso). Em percurso *humano*, Gandhi “aprendeu” a “[...] tocar o coração deles” (GANDHI, 1999, p. 296). E, desde ali, Korczak confirma: “[...] este trabalho de civilizar” (ARNON, 2005, p. 88). Se “Está difícil, muito difícil” (ARNON, 2005, p. 88), muitas vezes as situações concretas estão pedindo um novo examinar e este pode levar a discernir de novo para “[...] *limpar a si mesmo por dentro*” (KORCZAK, apud ARNON, 2005, p. 89, grifo nosso); uma água mais limpa de um poço perene é uma *obra* que não deixará o mundo “[...] da forma que está” (ARNON, 2005, p. 89). Em percurso, “[...] *juntos vamos construir o mundo de amanhã*” (ABRAHAM, 1986, p. 9, grifo nosso).

Se no movimento do tempo hermenêutico diacrônico do examinar a pré-condição decisiva foi a *proximidade*, se no movimento do tempo hermenêutico diacrônico do discernir a pré-condição foi a *distância próxima*, o olhar reflexivo nota e anota que o percurso de elevação moral, enquanto atravessado pelo método de movimento em movimento, como Operar, não se faz sem o preenchimento de pelo menos *mais uma* pré-condição. Com efeito, em qualquer nível do percurso *humano* em que se movimenta e vive um Eu, diante do que quer que seja que tenha vindo de significância ao Eu pelo examinar, diante do que quer que tenha sido o resultado *humano* do discernir que chama o Operar, o operar, em suas três modalidades ou em seu *trivium* de movimento, não vai sem a pré-condição do *assumir*<sup>147</sup>. O operar “[...] *se coloca no interior destas situações que é preciso assumir para ultrapassá-las; que é preciso transformar*” (LÉVINAS, 1976a, p. 146, grifo nosso). Se o Eu não assume nada, não há partida, não há engajamento, não há instauração. Ultrapassar as cortinas engessadas da covardia (KORCZAK, 1997)! O grau do *assumir* de um Eu, que se desdobra no *trivium* do operar, é o que mede como, quanto e onde o Eu está indo ou se simplesmente

<sup>147</sup> Cf. LÉVINAS, 1993a, p. 200.

não vai a lugar *humano* nenhum. “*Não posso viver confortavelmente*” (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 15, grifo nosso): eis uma pronúncia do “murmúrio” (KORCZAK, 2007) *na própria voz* de quem acabou de *assumir*! De novo, em cada instante diacrônico de um percurso, para andar em percurso e provocar percursos e sua continuidade, “[...] não recusar nenhum possível! Não passar ao lado da vida! [...] É preciso viver apaixonadamente, perigosamente [...]” (LÉVINAS, 1968, p. 72).

Eis que os sinos da significância *humana* do orfanato da Rua Krochmalna, nº 92, continuam a ressoar significância pelas almas inteiras de algum Eu, ou de muitos, pelo mundo, *até hoje*. Mesmo depois da morte inassumível de Korczak, Stefa e as suas últimas duzentas crianças! Mas, Korczak e Stefa não nasceram *já capazes desta crispação de Si*. Este nível máximo de elevação *humana* veio vindo num percurso, com muitas mediações atravessadas pelo movimento de um método que pôs para durar *um despertar* e resultou numa *obra*: uma obra *humana* em Si extra-vertida numa obra *para-os-Outros*; uma obra para os Outros *enquanto* o Eu fazia o caminho *humano* em Si.

Em Korczak e Stefa, em Gandhi ou Lévinas, em qualquer Eu em movimento e vida de elevação moral como percurso *educativo*, foi então que *tudo foi parar lá*: o Imperativo “Tu farás tudo para que o Outro viva” virou-se em Eu Cuido, no batimento das Máximas vindas em percurso para morar no Eu como *o batimento da alma inteira do Eu*, na lucidez dos Princípios vindos no percurso para *orientar* o percurso *humano*, *enquanto* o Cuidado ao Outro ia virando *movimento e vida* do Eu. Num movimento e vida de muitos anos, num longo trabalho (KORCZAK, 1997) *educativo* em Si e no mundo, *tudo foi parar lá*. Eis o movimento de ascensão moral feito na própria vida e com ela mesma, diante de Si, dos Outros, no mundo. Assim, foi inscrito na vida do Eu moral, no seu próprio movimento, o alfabeto moral da vida (KORCZAK, 1997). Em cada Outro Eu, *a alfabetização humana* vai começar tudo de novo, as letras do alfabeto moral um Outro Eu só aprende *nele* mesmo, em as forjando nele mesmo como *a sua educação mesma*! Se dá para *soprar* no movimento a vida das letras? Depende do *pneuma* que sopra e de *quem* é que sopra!

#### 11.4.2. A Diacronia de um *Sopro*

O *sopro humano* é o *que se move no apelo* que vem dos Rostos. Nos Rostos, o Infinito e ao mesmo tempo a mortalidade e a vulnerabilidade *se passam*, se revelam: ali o sopro de um *apelo ao Bem*. Todo Rosto revela, mas o Bem só se encarna por um Eu que o ouve. O *apelo ao Bem* um dia inflou as velas abertas de uma alma que ouviu o *apelo*, empurrou-a para o mar da vida para levar *humanidade por onde passar* e se cravou na alma como *desejo do Bem*. Desde então, o sopro do Bem se movimenta desde de dentro da alma. Paradoxalmente, *dentro* da vela *aberta*, o sopro se mantém e mantém o movimento da alma inteira. Só quem vai viajar de alma inteira içá e abre todas as velas. Só quem está disposto a não poder mais voltar é que se aventura ao mar “de peito aberto” (GANDHI, 1999), porque o *desejo do Bem* o faz partir. Se a alma fechar as velas, paradoxalmente, o sopro *humano* escapa e para de mover.

A viagem *humana* sob o sopro do *desejo do Bem* certamente terá de se haver com as tempestades; aquele que viaja consigo mesmo haverá de ultrapassar muitas tempestades e poderá sucumbir em alguma delas ou na *sua* última tempestade, como Korczak. O mar da vida no qual a alma viaja de velas abertas é um mar onde há muito de violência e guerra; e são muitos os que se esforçam por furar as velas dos Outros. Mesmo assim, “navegar *humanamente* é preciso”! Quando veio a última tempestade na vida de Korczak, tempestade demorada, ainda no meio dela, ele acabou de chegar *lá*, no cume da *humanidade*. Quando Gandhi foi assassinado por um coirmão, ele ainda queria ir mais longe, conseguir a unidade indiana desde o anterior das raças, castas e religiões; se não foi possível ver esse *humano* realizado no mar da vida em comum, este percurso *nele* já estava *lá*. Quando Lévinas morreu aos noventa anos, um curso *humano* para cruzar o mar com uma vida *humana* já estava *lá*, nas velas sopradas pelo *desejo do Bem* na vida e em obras que a humanidade ainda não acabou de interpretar.

Metaforicamente, o barco que se move no mar leva o Eu em seu movimento (do barco), e o Eu se move no movimento do barco em percurso. Mas é o Eu que, sob o sopro, põe o barco para andar com ele dentro. O Eu em percurso no barco em percurso, no barco que vai fazendo o caminho no mar para levar o Eu onde o Eu espera chegar consigo mesmo; o Eu, nas circunstâncias concretas da significância de *estar em movimento no mar*, examina permanentemente as situações concretas do movimento das águas do mar onde o barco faz percurso com o Eu nele (no barco), discerne a significância que as situações concretas das águas em movimento revelam e vai operando a continuidade do percurso pelo tipo de movimento que realiza no barco *nas* situações concretas das circunstâncias concretas de estar em percurso no mar. O mar se move, se modifica; a significância das circunstâncias concretas se modifica no movimento do mar. E o Eu se move, se modifica na significância que ele

examina, discerne e opera. A invisibilidade do *desejo do Bem* sopra nas velas abertas e se revela nos movimentos que o Eu faz em sua vida como resposta *humana* à força do sopro.

Metaforicamente, o Eu é uma terra em movimento qualitativo; como a terra recebe um dia as *primeiras sementes* trazidas pelos ventos, o Eu recebe, na significância da afecção de traumatismos e apalpadelas, o sopro das *primeiras sementes* da fome do *humano* como *desejo do Bem*; ele queima como uma ferida incicatrizável e movimenta no Eu a significância de examinar a terra, discernir as operações para abrir o cultivo da terra, as sementes mais próprias para aquela terra e o tempo da colheita, conforme a significância da intensidade movimentada de sua fome do Bem. O Eu opera a limpeza da terra, abre as covas na terra, introduz as sementes e as cobre nas devidas proporções. O Eu examina o plantio e a situação concreta das plantas, se nasceram muitas ou se nasceram poucas, se veio muita erva daninha ou pouca; o Eu discerne os cuidados que as plantas precisam, se capina rápida ou mais funda, se rastela o mato para fora ou se o põe em leiras, se fará adubação de cobertura. O Eu opera os cuidados e os tratos mais devidos. Quando chega o inverno e a terra entra em descanso, o Eu já examinou a frutificação das plantas, discerniu a hora da colheita, operou a apropriação dos frutos do seu trabalho e os guardou, depois de ter examinado as instalações para armazenagem e ter discernido o melhor quanto à segurança dos alimentos.

Sob o sopro do *desejo do Bem*, o Eu distribui dos seus alimentos; em seguida, o Eu examina o consumo dos alimentos, discerne o tempo de duração dos alimentos e o tempo de examinar de novo a terra para operar o preenchimento da significância da fome do Bem que sempre volta no Eu. E o movimento da significância segue sua marcha encarnada e garante o movimento da continuidade da vida *humana*. Cuidar da vida dos Outros é cuidar deles *sempre mais completamente*; se não for *sempre mais completo*, faltarão alimentos para as suas vidas, a colheita *humana* será pouca por falta de cuidado no percurso. Mas, o sopro do *desejo do Bem* só precisa de uma alma aberta; uma alma que se mantém aberta há de se movimentar na direção de um cuidado sempre mais completo; e no movimento do cuidado se fazendo vida no Eu, o Eu vai tecendo a sua elevação *humana* mesma. Assim como o sopro precisa pegar por dentro para retesar as fibras da vela, o sopro do *Bem* precisa pegar o *desejo* por dentro da alma para retesar as fibras da alma. *Desejo do Bem* na alma, educação *humana* em andamento, na terra cultivada e fecunda.

O sopro *humano* que movimenta *o* e se movimenta *no* método de movimento e atravessa as mediações diacrônicas que o *mantém soprando* é o *desejo do Bem* que pede que, na vida, se movimente, se encarne *o dom de Si*. O hálito do sopro, o *pneuma* que diz o tipo e a qualidade do sopro, é o *dom de Si*. O sopro move à realização do *telos*, do *telos* do *dom de Si*

*no cuidado ao Outro*: teleologia *humana* em advento. Com Gandhi, o sopro continuado e novamente pronunciado:

Os desejos mais puros e ardentes do coração são sempre realizados. Em minha experiência, pude frequentemente observar essa regra. Servir aos pobres tem sido meu desejo de coração, que sempre me tem colocado junto aos desfavorecidos e me capacitado a identificar-me com eles (GANDHI, 1999, p. 143).

Sopro, como *desejo do Bem* em movimento e *vida* é “[...] *a atenção, a acolhida do outro; [...] seu reconhecimento marca esta anterioridade do bem sobre o mal*” (LÉVINAS, 1995, p. 108-109, grifo nosso). Sob o hálito do sopro, “[...] *o principal é cultivar e promover a idéia de fraternidade*” (GANDHI, 1999, p. 234, grifo nosso). Desde que o *apelo ao Bem* vira *desejo do Bem* que se adentra na alma, é sobre ele, com ele e nele que é possível “Desenvolver a espiritualidade” (GANDHI, 1999, p. 293), porque ele se desdobra na vida como “[...] *o desejo poderoso de servir os homens*” (KORCZAK, apud ABRAHAM, 1986, p. 33, grifo nosso). Na diacronia do sopro do *desejo do Bem* que se realiza no conteúdo vivo da diaconia aos Outros o Eu vai tecendo a *nervura* da bondade de *sua* alma como a *sua* “[...] *cultura do coração*” (GANDHI, 1999, p. 290, grifo nosso). Então, a guerra vai parando<sup>148</sup> desde de dentro da alma, porque o que a alma mais vai desejando é que os Outros vivam. Pode um Eu, movido na alma inteira pelo *desejo do Bem* encarnado em serviço aos Outros, desistir de vez do mal, da violência? Korczak *se* pronuncia: “*Fazer o mal? Não sei como isso se faz [...]*” (apud ABRAHAM, 1986, p. 12, grifo nosso).

Cada Eu carrega a significância de seus traumatismos, mesmo que seja aquele que advém pelo fato mesmo de ter que nascer, a primeira hipóstase, de *ter que ser*, de *passar a ser*. Cada Eu carrega em Si a significância das apalpadelas, mesmo que seja só aquela de *ter sobrevivido* num *minimum* de acolhimento recebido. O olhar reflexivo anota que muitos *percursos no humano* são interrompidos e se perdem no tempo sincrônico de muitas vidas porque aquelas irretiráveis significâncias *humanas* foram e são soterrados por falta do preenchimento das condições de possibilidade *exteriores*; pessoas, instituições, processos educativos e, fundamentalmente, o *desejo do Bem* não estiveram ali, não vieram no movimento e vida de cada percurso. Desde ali, a *diacronia* daquelas primeiras significâncias – e possivelmente de muitas outras – não teve chances de se distender no tempo como a vinda e a duração do *desejo do Bem* na vida. Não teve a chance de carregar em duração a encarnação do *desejo do Bem* pedindo mais e mais Bem como percurso *educativo* de todo aquele que vive se movimentando diante dos Outros no mundo.

---

<sup>148</sup> Cf. GANDHI, 1999, p. 302.

Felizes foram todas as crianças de Korczak e de Stefa, porque eles criaram as condições essenciais, necessárias e suficientes e sopraram o *desejo do Bem* nelas para que cada uma e todas as crianças pudessem entrar em movimento de cicatrizar as suas feridas de alma no cuidado recebido pelo sopro de amor de duas almas. Felizes essas crianças, educadas *humanamente* no sopro diacrônico do exemplo de *dom de Si*, de Um e de Outro Eu. Recuperar a significância, criar significância *humana*, “ser bom para elas” e, dos sete aos catorze anos, tecer com elas um percurso educativo suficiente que desse a cada criança os referenciais vividos e duradouros da sua *própria cidadania honesta*. Desde o *desejo do Bem* atravessando a alma como o seu *animus*, nas pessoas do orfanato o movimento de múltiplas mediações diacrônicas, *atravessadas* por um método de movimento, atravessado em carne e sangue pelo *dom de Si*, atravessando e forjando mil e muitas mil apalpadelas do *humano*. Das muitas vezes duzentas crianças que tiveram a chance de movimentar suas vidas no *humano*, no movimento de vida do orfanato, apenas quatro ou cinco voltaram a perder a significância *humana*. *Eis se são ou não são possíveis percursos educativos humanos em alto nível, em larga escala, até as profundezas da alma inteira!*

Se o sopro do *desejo do Bem* atravessa o método de movimento e tece um arco por cima das situações concretas onde cada Eu movimenta a sua vida, entra nelas para examinar e colher a verdade da significância; se o sopro do *desejo do Bem* atravessa o método de movimento e tece um arco por debaixo das situações concretas onde cada Eu movimenta a sua vida, entra nelas com o *telos* do dom de Si discernido; se o sopro do *desejo do Bem* atravessa o método de movimento e opera uma espiral de *bem feito cuidado* por dentro das situações concretas onde cada Eu movimenta a sua vida; então, o método de movimento *pode* se movimentar *em todo percurso educativo de cada Eu*? Pode sim! E, se ele pode estar em movimento em todo o percurso, então ele pode atravessar como metamediação cada uma das mediações diacrônicas do percurso no *humano*? Isso já ficou anotado! E a maneira do método de movimento se movimentar ao movimentar o Eu desde sua alma inteira não pode ser o *modus* de cada Eu se movimentar em *meditação*, em *procura partilhada* e em *exercícios de justiça*, a cada vez em três tempos hermenêuticos diacrônicos, numa espiral aberta e infinita?

Em proximidade ao percurso no *humano*; em proximidade ao movimento e vida na arquitetura viva da moralidade do Eu moral; na proximidade ao movimento descendente da exposição da arquitetura viva da moralidade; na proximidade ao movimento ascendente da moralidade se fazendo como *vida sempre mais humana*; o olhar reflexivo responde anotando: *tem tudo para ser!* Ele pode manter o sopro e pode soprar mais *desejo do Bem*. Ele pode também provocar o despertar? Pode: os *lócus*, as regiões, os platôs de onde pode vir o *apelo*

*ao Bem*, estão bem aí: *locus* de traumatismos, *locus* de apalpadelas; é só ir bem ali, é só levar bem ali e começar a frequentá-los diacronicamente nos tempos hermenêuticos diacrônicos do método. Na in-condição das incondições constitutivas de cada Eu, na *abertura*, uma hora dessas o sopro do *apelo ao Bem* vem; e, ao se revelar a um Eu, virá o *desejo do Bem*; e do desejo do Bem poderá vir a encarnação progressiva do Bem no cuidado aos Outros. Desde ali pode ser inaugurado e posto em movimento *mais um* caminho espiritual de *um* existente, único e insubstituível em seu percurso. Ali, eis, de novo, *a moralidade em movimento e vida*, um *Eu em educação!* O olhar reflexivo pergunta: começar tudo de novo?

Tudo permanece aberto e, desde a in-condição da abertura, cada percurso no *humano* ou no *inumano* é único como cada Eu em sua vida. Aqui está um caminho trilhado por um Eu moral, por dois, por três, por todo Eu que se fez e se faz moral em movimento e vida. Aqui está um caminho do *humano*, um caminho simplesmente *possível*, um caminho que deixa à humanidade uma educação *humana* em movimento e vida. Se foi possível a Janusz Korczak, a Mohandas K. Gandhi, a Emmanuel Lévinas, a Stefa, a um Eu que tenha um nome para levar no levar-*se* em percurso; se foi possível aos amigos de Gandhi, aos professores de Lévinas em Estrasburgo, se foi possível ao maior amigo de Lévinas, Maurice Blanchot; se foi possível com tantas crianças no Lar das Crianças, se foi possível com tantas crianças na Comunidade Phoenix, se foi possível no Congresso da Índia e em tantos *lugares*; então, concretamente é possível e deixa o possível aberto. Quando o *sopro do Bem* acerta o Eu em cheio, quando vem o desejo do Bem soprando na alma inteira o Bem para *qualquer Um Outro*, então, metafisicamente, como é escrito na gíria cotidiana, “é difícil segurar”.

Ainda assim, tudo permanece aberto, sem garantias absolutas. A marcha sempre em frente no *humano* é possível no método de movimento; são possíveis também, e sempre, as paradas, os empacamentos e os recuos: a ambiguidade, como ficou anotado desde a Primeira Parte desta escritura, permanecerá por todos os dias. Ela permanece também no sopro que insufla movimento no método de movimento. Com efeito, e é fato, a eloquência de um discurso nazista afetado acerca do “problema da Alemanha” na primeira metade do século passado, discurso que dizia respeito à significância das circunstâncias concretas e, nelas, às causas do problema, levaram o nazismo a examinar, discernir e operar um movimento de extermínio dos judeus. A eloquência foi tanta que o sopro envolveu até aquele que era exponência na filosofia: Heidegger.

Em *Modernidade e Holocausto*, Zygmunt Bauman anota o que um método de movimento é capaz de movimentar também de *inumano*. A eloquência argumentada da “verdade alemã” examinada e discernida nos marcos do *bem para um povo, para uma raça*,



em detrimento dos judeus, produziu afecção antissemita em boa parte dos alemães; desde ali, elaboração de leis para encurtar espaços econômicos e físicos dos judeus; elaboração de leis de despossessão às do isolamento dos judeus e destas ao confinamento distante dos olhos da população alemã; desde ali, enfraquecimento das almas pelo enfraquecimento dos corpos ao aproveitamento da convivência de judeus; desde ali, a *solução final*, que levou Korczak e suas crianças logo ali na Polônia: Extermínio, Holocausto, Horror! O método de movimento sob o sopro da dominação *para a morte*.

*Desejo do Bem* e desejo da guerra: andar em percurso em um, andar em percurso no outro ou misturar-se constantemente; movimento e vida e movimento de morte à vida. “*O Eu está [sempre] na encruzilhada*” (LÉVINAS, 1999, p. 191, grifo nosso). Aderir, entrar, percorrer na abertura incondicional um movimento e vida *humanos*, fazer uma estrada com *o dom de Si* como encarnação do *desejo do Bem*: não é tudo de bom que pode vir no mundo desde de dentro da alma inteira de um Eu? É tempo de confirmar uma certeza *humana* vivida, diacrônica e mais uma vez anotada: “*Aquilo que é possível para mim é possível para todos*” (GANDHI, 1999, p. 18, grifo nosso). É possível, desde a “[...] *escuta de primeiro chamado, esta atenção ao outro sem sub-rogação*” (LÉVINAS, 1991a, p. 239, grifo nosso), *e depois continuar, e continuar, sob o sopro do desejo do Bem*. Mais uma vez, ***educação como moralidade, moralidade em movimento e vida: via eminentiae! E carpe diem!***

## PARA ALÉM DAS CONCLUSÕES

Lévinas dizendo o *que* Korczak, Gandhi e o próprio Lévinas *foram vivendo*; Korczak, Gandhi e Lévinas *vivendo o humano* como o *Um-para-o-Outro* que Lévinas passou no *dito*. O Eu moral tecendo em Si mesmo uma *arquitetura viva* de moralidade como realização em Si mesmo do *humano* como o próprio *caminho educativo*. O Eu moral sendo ele mesmo *um percurso humano de elevação* como uma marcha sempre em frente. O Eu moral em movimento e vida moral como abertura e *realização contínua* do *humano* atravessando, *de outro modo*, as estradas da violência em “um mundo da revanche, da guerra e da afirmação prioritária do eu”. O Eu moral pondo “a violência em fracasso” (LÉVINAS, 1995) por conta da reviravolta produzida no *Si mesmo*, da colocação em deposição do *para Si* e da entrada na alma inteira do *Para-o-Outro*. O Eu moral *em movimento de elevação com sua vida*, educando-se num *dever em mediação*. Um *Eu educado* feito obra humana pela obra de sua vida até a *crispação de Si*. Eis, em densas passadas, o trotar do percurso que fizemos com nossa escritura.

O tom *humano* desta escritura, na qual interpretamos o *humano* segundo Lévinas e o revelamos *no movimento e vida* de existentes de carne e sangue na matéria – como qualquer Um de nós –, pode ser *re-dito* discursivamente pela música de Dante Ramon Ledesma, magistralmente interpretada por Mercedes Sosa e Bete Carvalho, intitulada “Solo le pido a

*Diós*<sup>149</sup>. Para Lévinas, “A poesia também é anterior à verdade [...]” (LÉVINAS, 1999, p. 135)<sup>150</sup>; para Gandhi, “[...] um poeta é aquele que consegue invocar o bem latente no peito dos homens” (GANDHI, 1986, p. 262); a última peça encenada pelas últimas duzentas crianças de Korczak foi *Amal ou a carta do Rei*, de Rabindranath Tagore, o amigo de Gandhi, “o Poeta” (KORCZAK, 1986). Se, para Gandhi (1999), a Verdade é Deus e ela se revela como “serviço aos pobres”; se para Lévinas (1982b, 1998b) de Deus só podemos dizer que Ele é Infinito e Bem e que ele se passa no finito, em cada Rosto; se Korczak tinha em seu *A Sós com Deus* a vida “dos que não oram”; então podemos ler na música de Ledesma, onde está a palavra “a Deus”, um “a Nós mesmos” e, onde está o pronome oblíquo “me”, um “nos”.

Eis o que o poeta Ledesma pede a Deus<sup>151</sup> e que nós podemos pedir a nós mesmos, cada Um no tempo *humano* em que se move e vive, e na intensidade de que já é capaz, conforme “o bem latente no peito”. Ele pede

... que a dor não me seja indiferente,  
que a morte não me encontre um dia solitário  
sem ter feito o que eu queria<sup>152</sup>.  
Que a injustiça não me seja indiferente,  
pois não posso dar a outra face  
se já fui machucado brutalmente.  
Que a guerra não me seja indiferente:  
é um monstro grande e pisa forte  
toda a pobre inocência dessa gente.  
Que a mentira não me seja indiferente;  
se um só traidor tem mais poder que um povo,  
que este povo não o esqueça facilmente.  
Que o futuro não me seja indiferente,  
sem ter que fugir desenganado  
para viver uma cultura diferente<sup>153</sup>.

Foi caminhando em Si mesmos *a não-indiferença* até a disposição de dar a vida pelos Outros, diante de qualquer Rosto e nas mais diversas situações concretas, que Korczak,

---

<sup>149</sup> Eu só peço a Deus.

<sup>150</sup> Cf. nota nº 10.

<sup>151</sup> É possível acessar a letra traduzida e um vídeo com a referida música por meio do site: <[www.kboing.com.br/musica-e-letra/dante-ramon-ledesma/1058633-so-peco-a-deus/](http://www.kboing.com.br/musica-e-letra/dante-ramon-ledesma/1058633-so-peco-a-deus/)>.

<sup>152</sup> Em algumas traduções do espanhol, encontramos “sem ter feito o que eu devia”.

<sup>153</sup> Por se tratar de poema vertido em música, opta-se por mantê-lo em versos, na citação, conforme indicado por Elizabeth de Sá, na seguinte obra: SÁ, Elizabeth Schneider de et al. **Manual de normalização de trabalhos técnicos, científicos e culturais**. Petrópolis: Vozes, 1994. 184 p

Gandhi e Lévinas cumpriram a sua própria *educação* e a violência neles foi barrada desde o movimento e vida de suas almas inteiras.

Efetivamente, “[...] o existir não existe. É o existente que existe” (LÉVINAS, 1979, p. 25). E tudo se decide, a vinda da violência ou do *humano* que adorna a terra, *na maneira como o Eu está ali, no como ele vive ali* (LÉVINAS, 1982c) diante dos Outros, no Mundo. A violência e o *humano* são sempre imputáveis a *qualquer Eu*. Se o “mundo” está violento? Que pergunta! O “mundo” permanece confortável para os fortes. Pena que a grande maioria dos existentes não seja “forte”, pois, se assim fosse, estaríamos indo *até bem*. A “[...] esperança de uma humanidade nova e libertada” (LÉVINAS, 1982c, p. 224)? Não temos outra saída moral: “[...] mesmo que filosofia alguma da história nos assegure contra o retorno da barbárie” (LÉVINAS, 1991a, p. 194) ou mesmo que discurso educativo algum nos garantirá contra o retorno da violência; podemos prevenir, nos prevenir na alma inteira; podemos nos *educar humanamente*; é um possível, sob a condição de “começar”. O que acontece se qualquer Eu desobstruir a abertura *humana*? Pode acontecer que “Aquilo que é possível para mim é possível para todos” (GANDHI, 1999, p. 18).

Cada Eu, cada existente único – enquanto é atravessado por muitos movimentos de violência, enquanto vê as estradas da violência engolindo milhões e até bilhões de existentes em suas poeiras tóxicas para o devir do *humano* – pode lavar-se as mãos e pode não se resignar. Mas em ambos os casos, a posição do Eu, de qualquer existente, nunca é adiaforética: é impossível a indiferença *moral*; é possível a indiferença, mas como *imoralidade*. Recoliquemos uma pergunta de Forrester (2001, p. 95): “Recusar a aceitar o que julgamos nocivo, combater sem a certeza, mas com a esperança de vencer: não seria essa uma das principais formas de otimismo, que consiste primeiramente em nunca se resignar?”. Bauman (2008a, p. 180) responde:

[...] podemos tornar as coisas melhores do que são e não precisamos ficar satisfeitos com o que existe, pois nenhum veredicto da natureza é final, nenhuma resistência da realidade é inquebrável. Podemos sonhar com uma vida diferente – mais decente, tolerável e agradável. E se, além disso, tivermos confiança em nosso poder de pensamento e na força de nossos músculos, também podemos atuar sobre os sonhos e, quem sabe, até forçá-los a se tornarem verdadeiros [...].

Cada Eu, nós podemos ser “subjetividades rebeldes” (SANTOS, 2007c). Mas, para tanto, há a “[...] necessidade de se arrancar ao ser para se colocar à guisa de sujeito sobre um solo absoluto ou utópico, sobre um terreno que torna possível o desinteressamento” (LÉVINAS, 1998b, p. 22).

É possível o *humano* que põe a violência em fracasso? Respondemos nesta escritura na Segunda Parte. É possível alguém preencher em Si mesmo, como movimento e vida, o *humano* que põe a violência em fracasso? A resposta foi anotada na Terceira Parte. É possível, em proximidade daquele *Eu em quem o humano se realizou*, aprender e anotar *um caminho* cujo seguimento e cujo percurso faz o *humano* vir ao *Eu* como o *Eu* mesmo e constituir-se *a educação do Eu mesmo*? Isso veio junto na Terceira Parte. Se há um método para qualquer *Eu*, que de repente se põe à procura do *humano*, tornar a Si mesmo *aprendiz do humano*? Foi até onde chegamos com a escritura.

Na escritura, nós temos o que é a violência, qual sua lógica, quais seus movimentos nas estradas que a realizam. Nós temos *um humano* que, em sendo vivido, põe a violência em fracasso. Nós temos a *realização* deste *humano* em existentes concretos, como Korczak, Gandhi e Lévinas. Nós anotamos que tipo de arquitetura viva, feita de um Imperativo, de máximas e princípios, feita *conteúdo vivo* do movimento da alma inteira de um *Eu*, *há de habitar o Eu até ser* o próprio *Eu* que chegou à crispação de Si como o seu *percurso educativo*. Nós anotamos o movimento das mediações que conduziram estes existentes desde o despertar até os píncaros do *dom de Si*. Nós anotamos o método *de movimento* no qual e pelo qual o *Eu* moral movimentou a Si mesmo no seu percurso educativo de elevação moral.

Eis que se abre o *para além das conclusões*. Não se resignar, arrancar-se do sono injusto; simplesmente não temos o direito do “lavar as mãos” diante dos Outros, de suas vidas, do nosso vivido em relação a eles. Então, tivemos *aprendizado humano* na marcha desta pesquisa que virou escritura? Com efeito, se desde o início esta pesquisa foi uma *procura do humano*, do *humano vivido* onde a *educação humana se passa*, o que foi que aprendemos? Sim, é preciso perguntarmos a nós mesmos, sem falsos receios de intimismo, mas como expressão do esforço mesmo de lucidez que tem guiado nosso exercício hermenêutico, *se nós aprendemos “algumas coisas” neste percurso*. Ora, somos educandos, na procura, e aperfeiçoar-se sempre era uma nota firme na *música humana*, tocada com a vida por Janusz Korczak, experienciada até a desnucleação ao ponto zero por Mohandas Gandhi, expressa por Emmanuel Lévinas como incompletude moral.

Nós aprendemos que um “a caminho da interioridade” *outro* pede – quando não, exige – um *outro* “a caminho da exterioridade”, que se revele numa *maneira* não-violenta de Uns se relacionarem com os Outros; que não seja violenta e, mais, capaz de *incluir o Outro*, desde antes de seus traços singulares, culturais, históricos, *na própria vida*. Eis que se revela mais

ou se renova a significância *humana* entrando no conceito poroso, elástico e aberto de *educação* que anotamos nesta escritura.

Nós aprendemos neste percurso que sem um “a caminho da interioridade” e sem que este caminho seja o da provocação da moralidade em movimento e vida, como um percurso de elevação em que a relação com o Outro seja posta em primeiro lugar<sup>154</sup>, e sobretudo em que o Outro seja assumido como absoluto e no seu Infinito; aprendemos que sem isto a educação é, disfarçadamente, “saber pelo saber”, facilmente instrumentalizada como um meio de Uns entrarem em competição com os Outros, e, daí, como meio da afirmação prioritária do Eu, que conduz à revanche e à guerra. Enquanto a educação for prioritariamente de *saber*, ela será uma navalha que corta dos dois lados, tendendo mais a instrumento de dominação de Uns sobre os Outros, de exclusão de Uns por conta de um aclamado talento de Outros, a quem é dado “todo o mérito”, ideologicamente “justificado”, como *o mais normal do mundo*. E mais, aprendemos que o *saber* é sempre mais curto que a *vida*, mesmo quando se trata de penetrá-la para acolhê-la e para traduzi-la em suas precisões *humanas*; ela é *absoluta* em valor, o conhecimento vale ou não de acordo com o que provoca nela, ele é *relativo*.

Neste percurso, nós aprendemos que, sem um “a caminho da interioridade”, quaisquer situações e projetos educativos – formais ou informais, no que resta das “famílias”, nas instituições educativas, nas amizades, nos movimentos que reivindicam “justiça”, nas relações ditas “conjugais”, ... – estão fadados ao engessamento, ao legalismo impositivo, à incompetência de mover as subjetividades, os indivíduos, os existentes – qualquer Um<sup>155</sup>. Aprendemos que não há despertar do sono injusto (SANTOS, 2006b) sem que a *realidade* do sofrimento e dos decretos legais – oficiais – de morte venha *para dentro* dos percursos educativos dos existentes *enquanto* se movem *nos* percursos educativos formais, institucionalizados. Faz parte do nosso aprendizado que, se a *vida*, em sua trama escura ou ensolarada (KORCZAK, 1984), não vier e não for *priorizada dentro* dos processos educativos, o *conhecimento*, no máximo, andarão ao lado dela, mas não a percorre desde o de dentro dela, o *conhecimento* não pega no movimento dela mesma. E se a educação não se exterioriza em “exercícios da justiça”, a *realização* de seus conteúdos dificilmente passará de *desejo* e de mera *theoria*. Aprendemos: é preciso que venha para fora!

<sup>154</sup> Cf. LÉVINAS, 1982c, p. 176-177; LÉVINAS, 1995, p. 108-109; LÉVINAS, 1999, p. 202.

<sup>155</sup> Repitamos o “lamento aristotélico” acerca da incapacidade da argumentação de produzir a bondade nas almas: “Ora, se os argumentos bastassem para tornar os homens bons [...] Eles não conseguem incutir nobreza e bondade na multidão” (ARISTÓTELES, 1987, 1179b).

Nós aprendemos que não adianta – porque não funciona, porque não move – ter em mãos um bom método, uma “boa” teoria educacional, uma parafernália prodigiosa de instrumentos, se *naquele* que os executa – do pai e mãe ao professor, do gari ao Secretário Geral da ONU – não houver *movimento humano em sua vida desde o interior*: “É por você que é preciso começar [...]” (KORCZAK, 1997, p. 177). E mais, se não houver, em termos do *vivido*, na exteriorização encarnada do movimento interior da alma inteira, um progressivo e qualitativo *acordo entre os discursos e os atos*.

Faz parte do nosso aprendizado que para aprender a ser cidadão é preciso primeiro – em importância e não cronologicamente – *ir sendo honesto*, que nada segura a justiça – que se esvai em corrupção – se aqueles que a executam oficialmente não são capazes de *julgar a Si mesmos* a partir do e desde o movimento *humano* de vida que os habita.

Faz parte do nosso aprendizado que *em educação (humana) não há casos perdidos*, mas apenas mais dificuldades de Uns e de Outros – ou muitos – de orientar *humanamente* o movimento de suas vidas como dificuldade de lidar consigo mesmo e com os Outros. Aprendemos que ao redor, por detrás, pela frente e ao fundo de um Eu violento – em caso extremo, um carrasco –, ainda e sempre vive e se movimenta a incondição humana da vulnerabilidade, que “mantém aberta a abertura” a um traumatismo, a mudanças que simplesmente podem ser inusitadas.

Nós aprendemos que uma aproximação ao Outro sem considerá-Lo em suas condições e incondições, os Rostos dos Outros tendem a virar apenas “fotografias” desbotadas de significância *humana*. Aprendemos que é preciso conhecer o Outro *porque ele importa ao Eu*, e não depender do *que* o Eu conhece do Outro para o Outro importar para o Eu.

Faz parte do nosso aprendizado que a *autorrealização-humana* é bem mais e até bem diferente que a *felicidade no frueri vivendi*, no gozo individual e no repouso fechado que exclui os Outros com suas vidas. Aprendemos que é o *sentido do humano* que *atravessa* – progressivamente, de uma ponta a outra – o movimento e vida de um Eu que pode lhe trazer, diacronicamente, o *contentamento* que transcende a felicidade e, não raro, até mesmo a exclui.

Nós aprendemos que é possível a *ternura* para com o Outro, mesmo na maior *exigência*; e que a *exigência* pode ser exercida *justamente* por conta do *enternecimento* pelo Outro em sua vida, que pede e orienta o sentido da exigência. Aprendemos que, a respeito de Si mesmo, é preciso sempre um *plus* de exigência, em procedimento diuturno de assepsia *humana* de Si mesmo, de examinar-se, de discernir-se para operar as *melhorias humanas em*

*Si*; e como ninguém nunca está *humanamente pronto*, aprendemos que é preciso aprender a aprender a perdoar-se – quando, mesmo no esforço, não foi possível viver *humanamente* o essencial, necessário e suficiente – para sempre recomeçar.

Faz parte do nosso aprendizado o aprender a buscar e viver o *humano* junto, *com Outros*. Aprendemos que a busca, a procura de cada Um – em sua unicidade e de acordo com o latejo da nervura da bondade na alma sempre *sui generis* e *em num certo lugar do percurso* – é simplesmente intransponível, insubstituível, intransferível. Aprendemos que *buscar juntos, dar aos Outros o próprio percurso* para que o Outro se espelhe, *receber do Outro o percurso dele* para o Eu se espelhar, esses movimentos fazem parte das mediações diacrônicas do movimento de elevação moral do Eu e possuem um inestimável valor para *adiantar-se e adiantar percursos*.

Nós aprendemos que, por mais que esteja ou seja difícil, nas situações concretas das circunstâncias concretas da vida que vivemos ou que o leitor vive – assim como foram difíceis as situações e circunstâncias concretas de Korczak, Gandhi e Lévinas –, a realidade da vida não é monolítica. Sempre há *aberturas* onde é possível fazer penetrar um movimento e vida que, *enquanto* produzem *nossa educação humana*, produzem uma imensidão de benefícios *humanos* aos Outros. Aprendemos que é preciso, *em exame*, auscultar as aberturas, ouvir as chances e vislumbrar possibilidades. É preciso, em discernimento, separar, julgar e eleger prioridades, os começos e a continuidade. É preciso, em obra, partir, engajar-se e instaurar o que “faz viver”.

Nós aprendemos muitas coisas neste percurso de procura e de escrituração dos “achados”; muitas “coisas” das quais temos certeza existencial que lateja *em nós*, muitas das quais ainda não aprendemos o jeito de anotá-las *para nós*. Aprendizados e mais: aprendizados, aberturas e provocações! Nós nos experienciamos provocados, com tudo o que ficou anotado nesta escritura, com o nosso aprendizado e para além deles a penetrar em escritura, em nova procura hermenêutica, crítica, uma *pedagogia moral*. Isto mesmo: experienciamos a necessidade – a *precisão* mesmo! – de uma *pedagogia moral* que pudesse dar conta de *operacionalizar* em larga escala *uma educação como moralidade em movimento e vida*. Uma *pedagogia* brotando naqueles quatro princípios morais de uma *propedêutica à pedagogia moral* anotados quando da penetração nos dez princípios morais da arquitetura viva da moralidade do Eu moral. A *Educação* brotando como moralidade desde de dentro da Ética lévinasiana que procura traduzir o *humano* como o *Um-para-o-Outro*; a *Pedagogia* brotando de dentro da moralidade enquanto *educação humana*.



Provocações! Muitas delegações estrangeiras de renomados Institutos de Educação – inclusive o de Pestalozzi – frequentaram a Rua Krochmalna, nº 92, em Varsóvia, para *examinar e discernir* uma *novedosa pedagogia* e, possivelmente, mudar a própria prática educativa. Mas, *como pegar do de fora*, com outro *registro experiencial*, justamente *naquilo pelo qual a pedagogia no orfanato se tornou possível de ser o que foi* por trinta anos? Ali, *todo o pedagógico era moral*. E a *pedagogia trabalhada* por Tolstoi na Escola Yásnaia-Poliana de 1857-1860, nos campos da Rússia e precocemente amputada pelo poder do Czar russo, ela nos é uma provocação! E os dez anos de Pedagogia de Gandhi na Comunidade Phoenix, na incomum Fazenda Tolstoi, também é provocação! E as décadas de Lévinas como Diretor de Escola para Formar Professores, professores nada menos do que para “fazer valer direitos humanos” para os judeus, sobretudo em regiões distantes da Europa, na África; qual foi a Pedagogia de Lévinas? Mais provocação! E se, de tudo o que anotamos nesta escritura acerca destes existentes e de tudo o que já encontramos de *comum entre eles*, abrissemos uma procura *por uma pedagogia moral comum neles*? Tamanha provocação, já quase afecção!

Aprendizados, aberturas, provocações. Não seria preciso, doravante, uma frequência hermenêutica crítica, sempre em diálogo, nas principais *vertentes* da Filosofia da Educação e da Pedagogia Contemporânea que se fazem sentir nas práticas educativas institucionais e/ou mesmo informais? Não seria preciso *penetrar*, assim como fizemos com as obras e com as vidas de Lévinas, Korczak e Gandhi, *nos traços* do(s) *humano(s)* que as movem? Não seria preciso *penetrar* na *ética* que sustenta cada uma e *revelar o homem* que, segundo elas, há de vir? Em toda esta escritura, mesmo quando penetramos na *educação* platônica, rousseana ou naquela proposta pela UNESCO (DELORS, 1997), nós não partimos de nenhuma Filosofia da Educação específica e de nenhuma Pedagogia singular. Eis que se abre mais uma provocação, a provocação de *chegar a elas*!

Aprendizados, aberturas, provocações. Na Primeira Parte de nossa escritura, quando anotamos a violência em seus movimentos, em suas raízes e em sua “condição” (incondição) radical de possibilidade, tudo *indica* a dificuldade, para os Autores que nos serviram de base, de encontrar uma saída. Família, escola, comunidade, sociedade, Estados... tudo corroído e, baumanamente, “líquido”. Dificuldade, num mundo de “império sem poder do indivíduo”, em que tudo depende dele e ele pouco pode, de encontrar uma “ágora populosa e vibrante” (BAUMAN, 2008a). Nós nos sentimos provocados a *penetrar* num dos poucos *lócus* – inclusive reconhecido como tal pela “última palavra educativa” da UNESCO – que é *uma ágora populosa*, e que, potencialmente, para além da empiria e da história, pode ser *uma*

*ágora populosa e humanamente vibrante: a Escola. Uma Hermenêutica Crítica da Escola para revelar as potências humanas* que ali dormitam, possivelmente um dos poucos *lócus* da sociedade em que, *de fato e de direito* um “a caminho da interioridade” e um “a caminho da exterioridade” têm grandes, melhor, *imensas possibilidades de acontecer* e de *fecundar humanamente e diacronicamente as relações de Uns diante dos Outros*, em realidade e em esperança. Que tamanha provocação!

Aprendizados, aberturas, provocações e *convocações*. Precisamos sair! Somos convocados, como educandos e educadores, convocados por uma *pronúncia*, como a que vem da voz de um aluno, que antes de ser aluno, é um existente de carne e sangue na matéria (LÉVINAS, 1999, p. 137). O leitor pode ler a convocação, que começa com a pronúncia de Anita Novinsky (apud ARNON, 2005, p. 24):

O desastre que se abateu sobre o mundo no século XX mostrou que de nada vale o saber, o conhecimento, o progresso técnico, se a cultura for desumanizada. Quem foi que apoiou Hitler? E aqui temos de constatar um fato ameaçador a todos os acadêmicos e intelectuais: a primeira grande vitória de Hitler foi nas Universidades. Foi a classe média, culta, profissional, a primeira que aderiu ao anti-semitismo institucional e não os alemães que tinham apenas a educação primária. E é por isso que eu quero lembrar um texto, [...] um aluno escreve ao professor: “Caro Professor, Eu sou um sobrevivente de um campo de concentração. Meus olhos viram o que nenhum ser humano deveria testemunhar. Câmaras de gás construídas por engenheiros ilustres, Crianças envenenadas por médicos altamente especializados, Recém-nascidos mortos por enfermeiras diplomadas, Mulheres e bebês assassinados e queimados por gente formada em ginásio, colégio e Universidade. Por isso, caro professor, eu duvido da educação. E eu lhe formulo um pedido: Ajude seus estudantes a se tornarem humanos. Seu esforço, professor, nunca deve produzir monstros eruditos e cultos, psicopatas e Eichmans educados. Ler, escrever, aritmética são importantes somente se servirem a tornar nossas crianças seres mais humanos”.

Tamanha convocação!

Korczak (1984, p. 61) confirma a convocação perguntando: “E nós, educadores, qual será o nosso campo de ação, qual será o nosso papel?”. E mais: “Precisamos de um sentimento educativo criador, devotado, consciente do seu papel” (KORCZAK, 1997, p. 377), porque “Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave” (LÉVINAS, 1993b, p. 98) e “Você não pode deixar o mundo da forma que está” (ARNON, 2005, p. 89). Korczak, Gandhi e Lévinas responderam às *convocações* “com o *que* foram as suas vidas”; eles experienciaram *em Si mesmos* – sempre de novo – que “É por você mesmo que é preciso começar” (KORCZAK, 1997, p. 177). *Neles, foi acontecendo* um “*murmúrio incessante*” (LÉVINAS, 1999) da *fraternidade*, “[...] *uma aceitação na fraternidade. Esta aceitação na fraternidade que é a proximidade nós a chamamos significância*” (LÉVINAS, 1999, p. 143,

grifo nosso)<sup>156</sup>. Fraternidade e significância: “[...] o principal é cultivar e promover a idéia de fraternidade” (GANDHI, 1986, p. 234), que é o que atualiza o *humano no vivido e como vivido*. Fraternidade, Significância e *Educação: moralidade em movimento e vida* no Eu derramando-se em cada vinda do Outro e tecendo o *humano* no mundo. No movimento e vida da *nervura da bondade na alma inteira*, na contramão da violência, “[...] pôr-se a serviço da vida” (LÉVINAS, 1999, p. 228). Então: *Vamos!*<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Cf. LÉVINAS, 1994a, p. 236.

<sup>157</sup> Nos “Primeiros Movimentos” de nossa escritura, anotamos “Boa Viagem!” Agora, depois de um longo *percurso*, um “Vamos!”, pronunciável em todas as línguas, desde *aquém* delas e *para além* delas. É o *jeito*, nas “coisas humanas”, de *uma marcha sempre em frente*.

## 12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, Ben. **Janusz korczak**: Coletânea de Pensamentos. São Paulo: Associação Janusz Korczak do Brasil, 1986.

A Missão. Direção: Roland Joffé. Produção: Fernando Ghia; David Puttnam. Reino Unido: Enigma Film, 1986. DVD. 126 min.

ALVES, Nilda; LEITE GARCIA, Regina (orgs.). **O Sentido da Escola**. 5ª ed. Petrópolis: DP *et alli*, 2008.

ALTO Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. Disponível em: <[www.acnur.org.br](http://www.acnur.org.br)>. Acesso em: 05 fev. 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARNON, Joseph. **Quem Foi Janusz Korczak?** Tradução de Fanny Feffer. São Paulo: Perspectiva: Associação Janusz Korczak do Brasil, 2005.

ARRUDA, Marcos. **Humanizar o infra-humano** – a formação do ser humano integral: homo evolutivo, práxis e economia solidária. Petrópolis: Vozes: Pacs, 2003.

\_\_\_\_\_. **Tornar real o possível** – a formação do ser humano integral: economia solidária e o futuro do trabalho. Petrópolis: Vozes: Pacs, 2006.

ARRUDA, Marcos; BOFF, Leonardo. **Globalização**: desafios socioeconômicos, éticos e educativos. Petrópolis: Vozes, 2000.

AS 200 crianças do Dr Korczak. Direção: Andrzej Wajda. Produção: Daniel Toscan du Plantier; Janusz Morgenstern. Polônia: 1990. DVD. 115 min.

BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Vida**. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2009a.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade Individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução, José Gradel. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008a.

\_\_\_\_\_. **Amor Líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

\_\_\_\_\_. **Aprendendo a pensar com a Sociologia**. Tradução, Alexandre Werneck. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010a.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo parasitário**: e outros temas contemporâneos. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010b.

\_\_\_\_\_. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Tradução, Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. **Confiança e Medo na Cidade.** Tradução, Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009b.

\_\_\_\_\_. **Em busca da política.** Tradução, Marcus penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

\_\_\_\_\_. **Ética pós-moderna.** Tradução, João Redenze Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Europa:** uma aventura inacabada. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. **Globalização:** as conseqüências humanas. Tradução, Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999a.

\_\_\_\_\_. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a.

\_\_\_\_\_. **Medo Líquido.** Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008b.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Ambivalência.** Tradução, Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999b.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e holocausto.** Tradução, Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

\_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida.** Tradução, Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Mal-Estar da Pós - Modernidade.** Tradução, Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama; revisão técnica Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.

\_\_\_\_\_. **Por uma Sociologia Crítica: um ensaio sobre senso comum e emancipação.** Tradução Antônio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.

\_\_\_\_\_. **Tempos Líquidos.** Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007a.

\_\_\_\_\_. **Vida Líquida.** Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007b.

\_\_\_\_\_. **Vidas Desperdiçadas.** Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b.

BEISIEGEL, Celso de Rui. **Política e Educação Popular.** Brasília: Líber Livro, 2008.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1991.

BRAIT, Beth (org.). **Bakhtin: conceitos-chave.** 4ª ed. São Paulo: Contexto, 2008.

- \_\_\_\_\_. **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Editora Moraes, 1974.
- BUSH, Catherine. **Os grandes líderes: Gandhi**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- CARVALHO, Janete Magalhães (org.). **Diferentes Perspectivas da Profissão Docente na Atualidade**. Vitória: Edufes, 2004.
- CEGALLA, D. P. **Novíssima Gramática**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985.
- CERIZARA, Beatriz. **Rousseau: A Educação na infância**. São Paulo: Scipione, s.d.
- CERTEAU, Michael de. **A Invenção do Cotidiano I: Artes de Fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A Invenção do Cotidiano II: Morar, Cozinhar**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- CHALIER, Catherine. **Lévinas: l'utopie de l'humain**. Paris: Albin Michel, 1993.
- CORETH, Emerich. **Qué es el Hombre?** Esquema de uma antropologia filosófica. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. De Almeida. São Paulo: Moraes, 1992.
- DALBOSCO, Cláudio A. **Filosofia e Educação no Emílio de Rousseau: O papel do educador como governante**. São Paulo: Alínea, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992a.
- \_\_\_\_\_. **O Que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muños. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- DELORS, Jacques et al. **Educação, um tesouro a descobrir: Relatório para a Unesco da Comissão Internacional para a Educação no Século XXI**. São Paulo: Cortez, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Adiós a Emmanuel Lévinas**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- DESCARTES, René. **Discurso do método; As paixões da alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Meditações; Objeções e respostas; Cartas**. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988.
- DOZOL, Marlene de Souza. **Rousseau: educação: a Máscara e o rosto**. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

DUFOUR, Dany-Robert. **A Arte de Reduzir as Cabeças**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana III: erótica e pedagógica**. São Paulo: Loyola, 1977.

FERNÁNDEZ, Alicia. **O Saber em Jogo: o psicopedagogia propiciando autorias de pensamento**. Trad. De Neusa Kern Hickel. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.

FORRESTER, Viviane. **O Horror Econômico**. São Paulo: UNESP Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. **Uma Estranha Ditadura**. São Paulo: UNESP Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Crime Ocidental**. São Paulo: UNESP Editora, 2006.

FREIRE, Paulo. **A Educação na Cidade**. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_. **A Importância do Ato de Ler**. São Paulo: Cortez, 1988.

\_\_\_\_\_. **À Sombra desta Mangueira**. São Paulo: Editora Olho d'Água, 1995.

\_\_\_\_\_. **Cartas a Cristina**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cartas à Guiné-Bissau**. São Paulo: Paz e Terra, 1978a.

\_\_\_\_\_. **Conscientização**. São Paulo: Moraes, 1980.

\_\_\_\_\_. **Educação como Prática de Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 5ª edição, 1978b.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, o Mal - Estar na Civilização e Outros Trabalhos**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GANDHI. Direção: Richard Attenborough. Produção: Richard Attenborough. Reino Unido, Índia: Columbia Pictures, 1982. DVD. 188 min.

GANDHI, Mohandas K. **Ação Cultural para a Liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

\_\_\_\_\_. **Gandhi: autobiografia, minha vida e minhas experiências com a verdade**. Tradução de Humberto Mariotti et al. São Paulo: Palas Athena, 1999.

\_\_\_\_\_. **Gandhi: cartas ao Ashram**. Tradução de Rachel de Andrade Campos. São Paulo: Hemus, s.d.

\_\_\_\_\_. **Gandhi: Minha Missão, Ética, Política e Espiritualidade**. Tradução de Valéria Chamon. Rio de Janeiro: Multiletra, 1997.

\_\_\_\_\_. **Gandhi: por ele mesmo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. **O pensamento vivo de Gandhi.** São Paulo: Martin Claret, 1985.

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. **O Futuro da Natureza Humana.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la Acción Comunicativa.** Madrid: Taurus, 1978.

\_\_\_\_\_. **Textos y Contextos.** Barcelona: Ariel, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

\_\_\_\_\_. **Para Mudar a Vida.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

HOBBS, Thomas. **Leviatã,** ou, matéria, forma e Poder de Um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)

HORKHEIMER, M. **Materialismo, Metafísica y Moral.** Madrid: Tecnos, 1999. ´

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas:** Sexta investigação: Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do conhecimento. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Princípio Vida.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão Pura.** Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KORCZAK, Janusz. **A sós com Deus:** Orações dos que não oram. Tradução de Konrad Jerzak vel Dobosz. São Paulo: Comenius, 2007.

\_\_\_\_\_. **Colonies de Vacances.** Tradução de Aline Mathilde Fathaud. Paris: La Pensée universalle, 1984a.

\_\_\_\_\_. **Como Amar uma Criança.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. **Diário do Gueto.** São Paulo: Perspectiva, 1986.

\_\_\_\_\_. **O Direito da Criança ao Respeito.** São Paulo: Perspectiva, 1984b.

\_\_\_\_\_. **Quando Eu Voltar a Ser Criança.** São Paulo: Círculo do Livro, 1987.



LECHTE, John. **50 Pensadores Contemporâneos Essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade**. Tradução de Fábio Fernandes. – 4ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **A l'Heure des Nations**. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. **Altérité et Transcendance**. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

\_\_\_\_\_. **Da Existência ao Existente**. São Paulo: Papirus, 1998a.

\_\_\_\_\_. **De Dieu qui Vient à l'Idée**. Paris: Vrin, 1998b.

\_\_\_\_\_. **De l'Évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.

\_\_\_\_\_. **De l'oblitération**. Paris: E.L. A, 1990a.

\_\_\_\_\_. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

\_\_\_\_\_. **Dieu, la Mort et le Temps**. Paris: Bernard Grasset, 1993a.

\_\_\_\_\_. **Difficile Liberté**. Paris: Albin Michel, 1976a.

\_\_\_\_\_. **Du Sacré au Saint**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

\_\_\_\_\_. **En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1994a.

\_\_\_\_\_. **Entre Nous: essais sur le penser-a-l'autre**. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991a.

\_\_\_\_\_. Entrevistas. In: POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Éditions Payot, 1998c.

\_\_\_\_\_. **Éthique et Infini**. Paris: Arthème Fayard et Radio-France, 1982b.

\_\_\_\_\_. **Hors Sujet**. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993b.

\_\_\_\_\_. **L'au-delà du verset**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982c.

\_\_\_\_\_. La Etica. In: CASADO, Josefina; AGUDÍEZ, Pinar (Orgs.). **El Sujeto Europeo**. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990b. p. 1-15.

\_\_\_\_\_. **La mort e Le temps**. Paris: L'herne, 1991b.

\_\_\_\_\_. **La Realidad y su Sombra**. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. **Le Temps et l'Autre**. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

\_\_\_\_\_. **Les Imprévus de l'Histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994b.

- \_\_\_\_\_. **Liberté et Commandement**. Montpellier: Fata Morgana, 1994c.
- \_\_\_\_\_. **Quatre Lectures Talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Sobre Maurice Blanchot**. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 1994d.
- \_\_\_\_\_. **Totalité et Infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Kluwer Academic, Le Livre de Poche. Original edition, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Transcendance et Intelligibilité**. Genève: Labor et Fides, 1996.
- LEWOWICKI, Tadeusz; SINGER, Helena; MURAHOVSKI, Jayme. **Janusz Korczak: Perfil, Lições, "O Bom Doutor"**. São Paulo: Edusp, 1998.
- MARANGON, Ana Carolina Rodrigues. **Janusz Korczak, precursor dos direitos da criança: Uma vida entre obras**. São Paulo: Unesp, 2007.
- MAQUIAVEL. **O Príncipe: Escritos Políticos**. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MEIRIEU, Philippe. **A Pedagogia entre o Dizer e o Fazer**. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Carta a um Jovem Professor**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Le Choix d'Éduquer**. Paris: ESF éditeur, 1991.
- \_\_\_\_\_. **O Cotidiano da Escola e da Sala de Aula: o fazer e o compreender**. Trad. de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- MULLER, Jean-Marie. **Não-Violência na Educação**. São Paulo: Palas Athena, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O Princípio da Não-Violência**. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- MORIN, Edgar. **A Cabeça Bem-Feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Trad. De Eloá Jacobina. 14ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- NARANJO, Rubén. **Janusz Korczak: Maestro de la humanidad**. Buenos Aires: Novedades Educativas, 2001.
- NETO, Armindo Quillici. **Educação, justiça e Política na república de Platão**. São Paulo: Altana, 2002.
- OLIVEIRA, Inês Barbosa. **Boaventura & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- PASCAL. **Pensamentos**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência: Sentido e Intenção da filosofia de Eric Weil**. São Paulo: Loyola, 1987.

PINEL, Hiran. **Educação Especial & Clínica-ká**. São Paulo: Clube de Autores, 2010.

\_\_\_\_\_. **Janusz Korczak, um educador infantil**: por uma psicobiografia fenomenológico-existencial. 2007. Monografia (Especialização em Educação Infantil). Faculdades Integradas de Jacarepaguá, Rio de Janeiro.

PINO, Angel. **As Marcas do Humano**: às origens da construção cultural da criança na perspectiva de Lev S. Vigotski. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**: o Banquete. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção Os Pensadores)

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas - Qui êtes vous?** Lyon: La Manufacture, 1987.

POPPER, Karl. **La leçon de ce siècle**. Paris: Anatolia, 1993.

POPPER, Karl; CONDRY, John. **La télévision**: un danger pour la démocratie. Paris: Anatolia, 1994.

REALE, Giovanni. **Saggezza Antica**: Terapia per i mali dell'uomo D'oggi. Milano: Raffaello Cortina, 1995.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulinas, 1990.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **De L'interprétation**: essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. **Du Texte a l'Action**. Paris: Seuil, 1986.

\_\_\_\_\_. **História e Verdade**. Tradução de F.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

\_\_\_\_\_. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. **Le Conflit des Interprétations**. Paris: Seuil, 1969.

\_\_\_\_\_. **O Justo**. São Paulo: Martins Fontes, 2008(2 vol.).

\_\_\_\_\_. **O Si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campina, SP: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Percorso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de Significação. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1976.

RICOEUR, Paul et al. **Imaginar a Paz**. São Paulo: Paulus, 2006b.

ROMAN, Joel. **La Démocratie des Individus**. Paris: Calmann-Lévy, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

\_\_\_\_\_. **Do Contrato Social**: ensaio sobre a Origem das Línguas. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **Emílio**, ou Da Educação. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos, S.j., e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **A Crítica da Razão Indolente**. São Paulo: Cortez, 2007a.

\_\_\_\_\_. **A Gramática do Tempo**. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente**. São Paulo: Cortez, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Para um novo senso comum**: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez Editora, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Reconhecer para Libertar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação**. São Paulo: Boitempo, 2007c.

\_\_\_\_\_. **Semear Outras Soluções**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

\_\_\_\_\_. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2009.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes, Luís Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

SAVIANI, Demerval. **Educação**: Do Senso Comum à Consciência Filosófica. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 16ª edição, 2004.

\_\_\_\_\_. **Escola e Democracia**. São Paulo: Autores Associados, 25ª edição, 1991.

\_\_\_\_\_. **História das Idéias Pedagógicas no Brasil**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2007.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia Histórico-Crítica**: primeiras aproximações. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 4ª edição, 1994.

SNYDERS, Georges. **Pedagogia Progressista**. Coimbra: Almedina, 1974.

SOARES, Antônio Jorge. **Dialética, educação e Política**: Uma releitura de Platão. São Paulo: Cortez, 2002.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

STRECK, Danilo R. **Rousseau e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TEXEIRA, Evilázio. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.

VAZ, H. C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Loyola, 1992. vol. 2.

VÁZQUEZ MORO, Upiano. **El Discurso sobre Dios en La obra de E. Lévinas**. Madrid: UPCM, 1982.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VICO, Giambattista. **Princípios de uma Ciência nova**: acerca da natureza comum das nações. Tradução de Prof. Dr. Antônio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores)

VIGOTSKY, L.S. **A Formação Social da Mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. **Pensamento e Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WASSERTUG, Zalman. **Janusz Korczak**: Mestre e Mártir. Tradução de Bluma Sahm Paves. São Paulo: Summus, 1983.

WEIL, Eric. **Filosofia Política**. São Paulo: Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. **Logique de la Philosophie**. Paris: Vrin, 1950.

\_\_\_\_\_. **Philosophie Morale**. Paris: Vrin, 1969.

## ANEXO

## LISTA DE CITAÇÕES RECORRENTES INCORPORADAS AO DIZER DA ESCRITURA

- “A moralidade tem apenas a ela mesma para se apoiar: *é melhor* se preocupar do que lavar as próprias mãos [...]” (BAUMAN, 2008a, p. 109)
- “[...] *dar nos nervos da alma*” (PLATÃO, 1997, p. 106)
- “‘Eis-me aqui, em nome de Deus’, sem referir-me diretamente à sua presença. ‘Eis-me aqui’, sem mais!... o ‘eis-me aqui’ me significa em nome de Deus ao serviço dos homens que me miram” (LÉVINAS, 1999, p. 226)
- “[...] em nossas viagens levamo-nos conosco” (LÉVINAS, 1998a, p. 106)
- “[...] movimento da alma” (LÉVINAS, 1994a, p. 174)
- “[...] na história, houve justos e santos” (LÉVINAS, 1991a, p. 125)
- “[...] o chamado da humanidade” (LÉVINAS, 2007, p. 111)
- “[...] o pouco de humanidade que adorna a terra, ainda que fosse somente humanidade de mera cortesia e de mero polimento dos costumes” (LÉVINAS, 1999, p. 266)
- “O que é importante é que a relação a outrem seja o despertar e o desembrigamento; que o despertar seja obrigação [...]” (LÉVINAS, 1991a, p. 124)
- “Para opor ao absurdo e à sua violência uma liberdade interior, é preciso ter recebido uma educação” (LÉVINAS, 1971, p. 270)
- “[...] pôr a violência em fracasso” (LÉVINAS, 1995, p. 100)
- “[...] queima na direção do interior, como uma exigência infinita a respeito de si, como uma infinita responsabilidade” (LÉVINAS, 1976a, p. 244)
- “[...] Toda violência é um fracasso dramático para a comunidade dos homens racionais e nenhum deles pode lavar as mãos pretextando inocência [...]” (MULLER, 2007, p. 239)

- “Tudo isto me dá o que pensar” (KORCZAK, 1986, p. 122)
- “[...] um desembriagamento de meu próprio existir” (LÉVINAS, 1998b, p. 247-248)
- “[...] um pensamento que pensaria mais do que ele pensa” (LÉVINAS, 1998c, p. 204)
- “[...] o homem possui em suas mãos o remédio para seus males e os remédios pré-existem aos males” (LÉVINAS, 1971, p. 156)