

Ética e alteridade: a educação como sabedoria da paz

3

Nilo Ribeiro Júnior*

Resumo: O artigo visa a refletir sobre a intriga entre ética e alteridade a partir do *Enigma do Rosto do outro*. Parte-se do fato de que a visitação do rosto inaugura uma sabedoria mais antiga e mais original do que a do saber e do pensamento provenientes da razão. A partir da relação com o outro e da sabedoria que nasce desse encontro, assiste-se à transformação da semântica da palavra ética. Essa transformação, por sua vez, repercute sobre o significado da educação e da prática que a acompanha. Do mesmo modo, o conteúdo da ética da alteridade associado à *Lição do Rosto* veicula uma nova concepção de paz. Na tentativa de articular ética e educação à filosofia da alteridade, a paz se propugna como cuidado e responsabilidade pelo outro, bem como justiça e equidade em relação ao terceiro. No contexto da cultura contemporânea, marcada pelo advento da sociedade de indivíduos, a paz se constrói como solidariedade contra a exacerbação do individualismo.

Abstract: Taking as starting point the face of the other as enigma, this article considers the “intrigue” (entwinement) of ethics and alterity. In this sense, the visitation of the face inaugurates a wisdom that is older and more original than the wisdom obtained by means of reason, i.e., by knowing or thinking. Based on the relation with the other and on the wisdom originated by this encounter, we observe the transformation of the semantics of the word “ethics”. On its turn, this transformation has an impact on the meaning of education and also on the meaning of the practice that accompanies education. In the same way, when associated with the Lesson provided by the Face, the content of alterity ethics conveys a new conception of peace. In the attempt of articulating ethics and education with the philosophy of alterity, peace asserts itself as care and responsibility towards the other, and also as justice and equity towards the third one. In the context of contemporary culture, marked by the rising of a society of individuals, peace is built up as solidarity against the exacerbation of individualism.

Palavras-chaves: Ética. Educação. Alteridade. Linguagem. Sabedoria.

Keywords: Ethics. Education. Alterity. Language. Wisdom.

* Doutor. Professor na Faje, Belo Horizonte/MG.

Introdução

O tema que nos propomos a analisar tem como escopo pensar a intriga¹ entre ética e educação a partir do pensamento do filósofo lituano Emmanuel Levinas, identificado como “Sabedoria da Paz”.² Trata-se, então, de recuperar a nova semântica que a palavra *ética* assume no contexto da filosofia do “Esquecimento do outro” e explicitar o impacto que exerce sobre o significado e o alcance da educação concebida na perspectiva da alteridade. Além disso, como ética e alteridade estão intimamente ligadas, a ação de educar assume, nesse horizonte, uma novidade ímpar enquanto é referida ao Enigma do Rosto.³ Assim a “instrução” ou o “ensinamento” (TI 153) que procede do rosto se plasma como evento de um autêntico “humanismo do outro homem”.⁴ A responsabilidade emerge como expressão originária da escuta de outrem. Por isso, educar não se reduz a uma ação como as demais. Não se está nunca sozinho no agir. Ela, portanto, vincula-se primeiramente à interpelação que vem do rosto humano. A educação adquire, no horizonte da ética da alteridade, a feição de uma sabedoria que, como tal, interrompe e ultrapassa todo saber ou conhecimento *a priori* de cunho teórico ou prático que se pretenda a respeito do outro e do que se deve fazer a ele. (DEHH, 256). Dessa sabedoria⁵ decorre “uma outra modalidade de paz mais antiga do que aquela fundada na razão gloriosa da modernidade”.⁶ (EN, 242). A partir desse escrito, ousaremos denominá-la (a sabedoria) como “Lição do Rosto”. Ora, o liame entre a ética e a lição se refere, primeiramente, à relação do face a face com o outro.

¹ LEVINAS, E. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 275, n. 184. A partir daqui utilizaremos a sigla DEHH no corpo do texto. A palavra *intriga* refere-se à “relação entre termos onde um e outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou deslindá-los”.

² RIBEIRO JÚNIOR, Nilo, *Sabedoria da paz: ética e téo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008. A nova semântica da palavra “paz” advém da intriga ética com o rosto. A ética deixa de ser adjetivação da palavra responsabilidade. A paz é a responsabilidade, e a responsabilidade se identifica com a unicidade da subjetividade como tal. O ser humano “messiânico” é a própria encarnação da paz no cuidado e na substituição do outro.

³ LEVINAS, op. cit., p. 261.

⁴ LEVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁵ LEVINAS, E. *Transcendence et hauteur in liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994. p. 52.

⁶ LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 242. Doravante, será usada a sigla EM mais a página.

Contudo, do próprio interior da ética como cuidado do outro, despontam novos desafios para a configuração da paz. Não se pode abstrair o fato de que o outro se encontre também em contato com o seu próximo, isto é, com o terceiro. A própria intriga ética faz deslocar o foco do face a face para o lado a lado com o outro a partir do advento do terceiro na relação. Aquele que era ensinado pelo rosto passa a ter que aprender a lidar e a se preocupar também com o tratamento que o terceiro recebe do outro com o qual o eu não está no face a face.

Portanto, com a chegada do terceiro, a intriga ética sugere implicações sociais a respeito da justiça e do Direito, bem como da *política*⁷ e de suas instituições justas que causam forte impacto sobre a educação. Com isso, busca-se garantir não apenas o tratamento igual de todos no espaço público, mas se visa a assegurar o acesso de todos à justiça fecundada pelo sentido ético, cuja originalidade emerge do encontro com o rosto.

Em suma, nossa reflexão visa a apresentar duas dimensões fundamentais e inseparáveis da paz. Elas correspondem, respectivamente, à articulação da “ética e do rosto” e à intriga do “terceiro e da justiça”, ambas na ótica do pensamento da alteridade. Em primeiro lugar, a educação emerge como ação ética de testemunhar uma “outra humanidade” do ser humano, movido pela sabedoria da paz, na medida em que esta última encontra sua gênese na carne do outro que se faz palavra. Em segundo, a educação se desdobra como “arte de viver a equidade”, calcada na relação social – com o terceiro – na qual se consolidam as instituições que asseguram a configuração da paz em consonância com a lição do rosto.

O esquecimento epocal e a identidade narrativa

O marco referencial a partir do qual se põem as exigências do percurso que faremos encontra sua inspiração no horizonte daquilo que o filósofo francês Paul Ricoeur assimilou do pensamento heideggeriano e denominou *esquecimento*, marca indelével da crise da civilização ocidental.⁸

A cultura contemporânea parece marcada por uma espécie de esquecimento epocal. Trata-se, fundamentalmente, do “esquecimento da

⁷ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 72. Utilizaremos a sigla EI no corpo do texto mais a página.

⁸ RICOEUR, P. *Memória, história e esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.

diferença ontológica” (DMT, 136),⁹ o esquecimento da distinção radical ser/ente no pensamento ocidental. Essa diferença foi esquecida por nossa “época”¹⁰ a ponto de a humanidade ter esquecido que esqueceu. Entretanto, esse esquecimento “não resulta de uma deficiência psicológica do homem. O próprio Ser se fez ou se deixou esquecer; velou-se”. (DMT, 136). O esquecimento é uma “época do ser”. (DMT, 136). Nessa ótica, nada mais paradoxal para a condição humana, inclusive para o ato de educar e para a realização da paz, do que a perda da memória vinculada à traição da “promessa”.¹¹ Isso se deve em grande medida ao comprometimento da capacidade de “atestação” do ser humano com relação ao dom do ser. Apesar de tudo, “o esgotamento dessa época oferece a chance: a possibilidade de reatar, mas desta feita de um modo maduro, com um tal não-dito e não-pensado”. (DMT, 136). Emerge daí o “Pensamento do Ser”. (DMT, 141).

Tem-se a impressão de que hoje se vive cortado de tudo aquilo que constituía, até há pouco tempo, nosso horizonte de compreensão associado ao *ethos* a partir do qual agíamos com sentido no mundo. Junta-se a isso o enfraquecimento palpável da sensibilidade àquilo que é dado ao ser humano como gratuidade, como algo que advém de alhures¹² e que se torna reconhecido pelo seu “testemunho”, ao se apropriar criativa e existencialmente do dom. É como se, aos poucos, nos deparássemos, bem no seio da cultura hodierna, com o apagamento do ato de crer – entendido não apenas no “sentido fraco” da crença religiosa, mas da crença que acompanha a experiência humana enquanto é abertura para o outro que eu – devido à perda da capacidade de reconhecimento de si pelo indivíduo. Já não se encontra nele a disposição à acolhida do que o antecede e o move na procura do sentido da existência como ser de linguagem. Por isso, também, enfraquece a capacidade de se reconhecer como ser em relação.

⁹ LEVINAS, E. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. Utilizaremos a sigla DMT no corpo do texto mais a página.

¹⁰ Ibidem, p. 135. “Época não significa aqui um espaço de tempo, mas certo modo de o Ser se mostrar ou de colocar a questão sobre o sentido último.”

¹¹ RICOEUR, P. *Percursos do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 138. Ricoeur recorda que o homem é um “animal de promessa” graças à capacidade de valorar a partir de si mesmo, antes de si, ou de dar duração a uma vontade no caos temporal do desejo.

¹² Ibidem, p. 239. Ricoeur retoma a discussão da obra de Marcel Mauss: *Ensaio sobre o dom*.

Ora, o reconhecimento de si advém graças ao fato de o indivíduo encontrar-se, desde a sua origem, enlaçado a uma rede infinita de significações mediadas pela linguagem que lhe chega incessantemente da vida compartilhada com os outros no mundo. Elas vêm das relações reais e afetivas com os que o precedem e dos quais ele é “beneficiário” e não mero interlocutor ou sujeito falante.

O enfraquecimento da memória¹³ e a perda da capacidade de prometer comprometem o caráter ético, linguístico e hermenêutico não apenas da subjetividade,¹⁴ mas da relação intersubjetiva e da sociedade como conjunto de instituições tecidas pela própria linguagem e pela ação como realização da justiça. Esse enfraquecimento generalizado incide na constituição da “identidade narrativa”¹⁵ de sujeitos e de grupos inteiros ou da história de uma vida enredada na história dos demais.¹⁶ Dessa forma, a identidade tende a se esvaír na cultura do imediato e do provisório como é a nossa. Ora, as questões da temporalidade da condição humana, evocadas a partir do pensamento ricoeuriano, abrem uma vertente fecunda para se pensar e repensar a relação entre ética, educação e paz.

Porém, a perspectiva assumida¹⁷ neste trabalho nos conduz a um desvio pela “questão do outro”, aquém do problema da identidade narrativa propriamente dita. Trata-se de pensar, desde a ótica do outro, a significância da paz diante da interpelação de um rosto humano e do terceiro a partir da condição de Ele (a eleidade) de outrem. Para tanto, o pensamento de Levinas, denominado por Ricoeur, Mestre do Esquecimento, ao lado de Heidegger e Arendt, inspira os próximos passos desta reflexão.

¹³ RICOEUR, op. cit., p. 125. (p. 173).

¹⁴ Ibidem, p. 141. Para Ricoeur “a *ipseidade*, ao contrário da *mesmidade* típica da identidade biológica e de caráter do indivíduo, consiste em uma vontade de constância, de manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração”.

¹⁵ PIERRON, Jean-Philippe. *De la fondation à l'attestation en morale: Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage*, RSR 91/3 (2003) 436. A atestação prolonga, no campo da identidade pessoal, a atividade testemunhal.

¹⁶ RICOEUR, P. *Abordagens da pessoa: leitura II: a religião dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 179.

¹⁷ RICOEUR, P. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 233-258. (Especialmente no Capítulo 5: A luta pelo reconhecimento e os estados de paz).

O esquecimento do outro

Faz-se necessário, de saída, destacar o que há de concordância entre o pensamento da alteridade e o dos “mestres do esquecimento”. Levinas partilha com eles a inquietação e a necessidade premente de tirar o pensamento e a cultura atual da fragmentação, dado que a existência humana passou a ser tratada, na contemporaneidade, de maneira sempre mais atemporal e, portanto, apolítica, antissocial, sem mundo e sem relações. Nesse sentido, eles reconhecem que a existência humana experimentada pelos contemporâneos se fixa em torno da exacerbação do indivíduo entregue ao imediatismo do saber, do conceito, da técnica, do pensar e até mesmo do gozo,¹⁸ enfim, ao que Levinas denomina uma repetição da *mesmidade* sem alteridade.

O indivíduo encontra-se como que chafurdado na *pré-ocupação* com o seu ser e seu bem-estar, sem referência a algo ou alguém que, de alhures, possa interromper esta situação desumana próxima do trágico. Evidentemente, sem ceder lugar à metafísica – clássica ou moderna – que, aliás, criticam veementemente, os mestres do esquecimento voltam o olhar para o indivíduo apático a tudo que não procede da míope visão do eu que rechaça as metas narrativas e, entretanto, vive sem mundo, sem relações, sem sociedade, sem história. Nada falta ao indivíduo, que já não deseja “aprender”. Os mestres do esquecimento coincidem, portanto, no diagnóstico, a saber: o indivíduo, mergulhado num universo cada vez mais marcado pela tecnociência e pela cultura juridicizante, não deseja arriscar-se nem abdicar da falsa segurança do cálculo e da previsão que lhe oferece essa sociedade de “seguradoras”. Elas invadem a vida pessoal e a esfera pública das mais variadas formas e acabam por legitimar a extinção da significância da memória e da promessa na contemporaneidade.

Nessa perspectiva, a educação como ação pela qual se plasma nossa humanidade – por colocar-nos em contato com a palavra de outrem, com as significações do mundo e do sentido que se condensa na vida – vê-se profundamente desafiada pela cultura e pela sociedade de indivíduos. A paz, por sua vez, perde sua significância ou o ato de significar, pelo fato de engessar-se no signo sem significação. Ela se torna uma paz convencional, formal, vazia ou, quem sabe, no máximo, procurada como precaução

¹⁸ MELMANN, C. *L'homme sans gravité: jouir à tout prix*. Paris: Denoël, 2002. p. 19.

contra o “homem lobo do homem”. (EI, 72). Nesse caso, o indivíduo renuncia a realizá-la como evento humano partilhado com os outros, isto é, como acolhida da afecção do passado e como abertura ao futuro a partir do presente inscrito nas relações e na cultura feitas de humanidade.

a. A guerra e o esquecimento do ser

Há, porém, que se ressaltar a diferença ou a novidade da filosofia levinasiana com relação aos mestres do esquecimento. Sobressai-se sua preocupação em articular a questão da paz com a desobliteração do rosto humano, de modo a implodir a atemporalidade do indivíduo. Entretanto, ela traça seu caminho na contramão da ontologia, isto é, como evasão do ser. Ao contrário de Heidegger, ela se nutre da convicção de que o esquecimento do ser é a chance de o “não dito” da alteridade, silenciado pelo ser, poder dizer-se no “pensamento de outro modo que o Ser”. (DMT, 140).

Dito de outra forma, embora Levinas reconheça o mérito da filosofia pós-metafísica de Heidegger, sobretudo, no que diz respeito à desconstrução da ontoteologia da filosofia ocidental (EM, 241),¹⁹ não olvida que o anúncio do retorno do ser coincide, historicamente, com o excesso de gratuidade do mal, praticado contra o rosto do outro pela “moral do hitlerismo”.²⁰ Auschwitz não pode ser visto como apenas um efeito de mais uma guerra entre nações – a Segunda Guerra Mundial. Antes, evoca uma catástrofe que recai sobre a humanidade, não apenas devido ao imaginário ligado ao anúncio do “fim de um mundo” construído sob a égide da razão, mas devido ao seu realismo estarecedor na “maneira perversa de banir o outro do mundo”. (EM, 139). O desprezo pelo outro expressou, na verdade, a instauração do absurdo da guerra contra a própria “humanidade na sua diferença”, na sua unicidade, exterioridade, enfim, na sua alteridade. A alteridade de outrem chegou a ser posta radicalmente em questão pela irracionalidade do mal moral. O mal se manifestou no ódio gratuito e extremado do homem contra o outro, exatamente, no contexto em que o ser volta do exílio.

¹⁹ Heidegger insiste que o pensamento ocidental se constitui como uma filosofia em que o ser é tratado como substantivo (o que é o ser) fazendo com que a filosofia, bem como a teologia, se reduzisse à metafísica.

²⁰ LEVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme in les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994. p. 27-41. Utilizaremos a sigla LIH para as citações desse texto mais a página.

Não é à toa que o pensamento da alteridade aponta para certa cumplicidade entre o ser e o horror do holocausto, acusando-o de “pertencer à ordem do horrível” ou de “algo que não pode ser nem reparado nem esquecido”. (LIH, 202). “A ausência do cuidado do outro em Heidegger e sua aventura política pessoal estão ligadas.” (LIH, 209). Nesse sentido, não há exagero em dizer que o assassinato do outro resta como uma ferida *ontológica* aberta na memória da civilização ocidental. Afinal, segundo Heidegger, “o Ser está na origem de todo o Sentido, o que implica que não se pode pensar para além do Ser”. (DMT, 140).

Constata-se, portanto, a partir do pensamento da alteridade, que o esquecimento epocal e a subjacente traição da promessa aparecem associados não tanto ao “esquecimento do Ser” (DEHH, 207) e à “chance de o Ser se dizer de outro modo” (DMT, 135), como propugna Heidegger, e, tampouco, à perda da identidade narrativa dos sujeitos, grupos, nações, como afirma Ricoeur. Deve-se, antes, à “redução do Outro ao Mesmo” (DEHH, 205), que impregna a cultura ocidental marcada pela violência. Essa, que perpassa a sabedoria grega e encontra seu fulgor no século XX, promove a exacerbação da “tranqüila e soberana identificação do eu consigo mesmo, fonte de idéias adequadas”²¹ e à “assimilação do outro pela guerra e pela administração ou pela hierarquia, pelas quais se instaura e se mantém o Estado e que alienam o Mesmo que elas queriam manter na sua pureza”.²²

Enfim, o esquecimento do outro encontra seu profundo enraizamento na “hipocrisia da civilização ocidental”,²³ da qual é filha a própria ontologia. Daí a urgência de evadir-se do ser e de sua temporalidade. Trata-se de uma “civilização refletida pela filosofia do Mesmo, onde a liberdade cumpre-se como riqueza e onde a razão que reduz o outro se torna uma apropriação e um poder”. (DEHH, 205).

²¹ LEVINAS, E. *Transcendance et hauteur in liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994. p. 61. Utilizaremos a sigla TH quando citarmos textos dessa obra levinasiana, seguida do número da página.

²² *Ibidem*, p. 62.

²³ LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 12; *Transcendance et hauteur*, p. 82. A hipocrisia se deve à maneira como na cultura ocidental aprendemos a nos referir e a falar do ser humano e de Deus à luz da tradição profética e, ao mesmo tempo, a reivindicar o caráter laico do pensamento filosófico contra a *doxa* ou a opinião (religião).

b. O esquecimento da paz e a Lição do Rosto

Na medida em que a filosofia levinasiana se volta para a visitação do outro, põe em destaque a nova semântica da  tica,²⁴ e o impacto sobre a concepção de paz que nasce da Lição do Rosto. De maneira negativa, nota-se a estreita relação estabelecida pelo pensamento levinasiano entre o esquecimento do outro e o comprometimento da paz. Por isso, a íntima relação entre alteridade e paz toca no âmago da questão candente de nossa cultura marcada pela indiferenç a crescente ao rosto do outro. O esquecimento do outro se deve à hegemonia da “sabedoria da tradição e do pensamento ocidentais. Nela, os indivíduos superam a violência exclusiva de seu *conatus essendi* e da sua oposição aos outros, numa paz que se estabelece pelo saber, cuja razão assegura a verdade”. (TH, 52). Além disso, o sentido da existência autêntica do ser para si adv m do horizonte e da manifestação do ser. Portanto, na perspectiva da paz que nasce do saber da razão e da compreensão do ser, a crítica   filosofia ocidental pode ser sintetizada no axioma levinasiano de que a razão e o ser ensinam o indivíduo “a existir e a se pensar como alguém que está sempre em guerra com o outro”. (EM, 241).

Em contrapartida, graças ao evento da visitação de outrem, não apenas a liberdade é conduzida para um aquém do “pensamento do Ser” (DMT, 138), mas a própria “sabedoria das nações”, que a sustenta, é posta em xeque pela “Lição do Rosto”. O rosto não se deixa enquadrar pela sabedoria do *logos* grego. O outro está fora do âmbito da verdade de objeto graças ao Enigma²⁵ do rosto. Ele escapa   conceptualização e   compreensão ou decifragem do ser.

Na “epifania do rosto” (DL, 24), o outro se revela e se esconde no seu mistério. Por um lado, “o próximo – não vizinhança no sentido espacial – sublinha em primeiro lugar o caráter contingente desta relação”. (DMT, 151). Outrem, próximo,   o primeiro vindo. O próximo como outro “não se deixa preceder por nenhum precursor que pintaria ou anunciaria a sua silhueta”. (AE, 109).

²⁴ DERRIDA, J.; LABRARI RE, P. J. *Alterit s*. Paris: Osíris, 1986. p. 70. O filósofo francês Derrida, ao se referir ao pensamento levinasiano, avisa que a palavra * tica* sofre uma transformação semântica pelo fato de ela aparecer associada à alteridade ou ao rosto do outro.

²⁵ LEVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997. p. 261. O Enigma vem da eleidade e   a forma de Ab-soluto, estranho ao conhecimento. Ele, demasiado velho para o jogo do conhecimento, não se presta à contemporaneidade que faz a forçá do tempo ligado ao presente. Ele impõe uma versão de tempo totalmente diferente.

Absolvendo-se de toda a essência (essância),²⁶ de todo gênero, de toda a semelhança, o próximo, primeiro vindo, concerne-me pela primeira vez – seja ele velho, conhecido, velho amigo, conhecido, velho amor implicado de há muito no tecido das minhas relações sociais – numa contingência excluindo o *a priori*.²⁷ Aparece como presença indecifrável graças a sua alteridade “*ab-soluta*” que se retira de qualquer representação ou tematização.

Por outro, ele fala, se diz e interpela pela palavra. O acesso a sua *quisnidade* (quem) só se dá pelo acesso “de” seu rosto que “assiste ele mesmo a sua significação”.²⁸ Nesse sentido, como presença/ausência no dizer, ele se mostra como aquele que já se retira de um passado imemorial. O contato ou a proximidade do rosto, talvez desse margem para pensar na possibilidade de poder retê-lo, de algum modo, pela sua presença. A memória significaria, então, uma maneira de tirar o outro do esquecimento pela consciência, por julgar tê-lo encontrado no mundo do qual se partilha o sentido. E a promessa nasceria da vontade reta de manter-se firme a quem se reconhece como devedor da justiça graças à memória do corpo que me afeta. Entretanto, pelo fato de o rosto se absolver da presença e se retirar como estrangeiro, desmente ou desdiz a consciência na sua pretensão de querer abarcá-lo como extensão do eu. Ora, o rosto “está no vestígio do Ausente, absolutamente revoluto, absolutamente passado, retirado como ‘profundo passado, passado jamais suficiente’ e que introspecção alguma saberia descobrir em Si”. (HH, 73). Ele se revela na sua “passagem” imemorial uma vez que, ao se passar, é irreduzível a qualquer “pensamento do Ser” e a qualquer carícia de Eros. Quando se pensa o outro, ele já se retirou; já se foi e só resta vê-lo de costas e pensá-lo a partir da infinição do infinito.

Pelo fato de o outro se dar na proximidade – na afecção ou no *pathos* de seu corpo de carne – e se retirar na palavra, no dizer, duplo movimento do dar e esconder, suscita aquilo que Levinas denomina “Desejo do outro”. “Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de outrem. Ele situa-a na dimensão de elevação

²⁶ Essância utilizada por Levinas para enfatizar a verbalidade do ser em Heidegger. Ser no gerúndio desubstancializa-o da essência da metafísica clássica.

²⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: M. Nijhoff, 1994. p. 109. Utilizaremos a partir daqui a sigla AE no corpo do texto, seguida do número da página.

²⁸ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 78.

e de ideal que ele abre precisamente no ser”. (DEHH, 212). Em suma, o “desejo do outro – a socialidade – nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar e satisfazê-lo”. (HH, 56). O eu se põe em movimento para o outro, de maneira a “comprometer a soberana identificação do eu consigo mesmo, cuja necessidade não é mais que nostalgia e que a consciência da necessidade antecipa”. (HH, 56). O desejo revela-se bondade. O desejo do outro, que “nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o eã puro, a orientação absoluta, o sentido”. (HH, 57).

c. A temporalidade e o rosto do outro

A passagem – na qual se revela a presença/ausência do outro – suscita o desejo naquele que escuta sua voz vinda de mais longe do que do próprio interior da consciência. Enquanto passado, o outro passa e se passa pela relação, anunciando e ensinando o sujeito a cuidar do outro. Ele remete o aprendiz a uma memória em certo sentido I-memorial, cuja passagem desconstrói qualquer representação ou compreensão de quem seja o outro que se passa. Sua passagem interrompe a pretensão do conhecimento que não passa pelo desejo do outro colocado em mim. Desejo jamais saciável e esgotado pelo saber. Por isso, desconstrói todo *pré-conceito* ou conhecimento *a priori* do outro. O desejo, então, se revela na relação com outrem, ser de outra ordem do que a do saber. Poder-se-ia dizer que o cuidado do outro é do regime de uma “ética paradoxal”: a visitação do rosto ensina, desorientando. Ela impede o indivíduo de fazer um projeto coerente de sua própria existência,²⁹ a partir do desejo de ser ou do desejo de liberdade.

Graças à passagem do outro como desejo, põe-se, também, de maneira absolutamente nova, a questão da promessa. Essa não é recuperada pela vontade ou pela razão por uma simples memória do outro, como a lembrança de um episódio do passado ou a recuperação de um fóssil perdido nos escombros da história. A promessa emerge da própria “relação sem relação” (TI, 78) com o outro que se dá e se retira. Trata-se de manter viva a relação na qual o rosto como palavra – dizer – não se cansa de interpelar o sujeito à responsabilidade e de lançá-lo na aventura da condescendência ao rosto. Por isso, a promessa se cumpre e se mantém no cuidado e na responsabilidade como um dizer-se a si mesmo do eu, como bondade e justiça, ao outro.

²⁹ RICOEUR, P. Le problème du fondement de la morale. *Sapientia*, n. 3, p. 335, Juillet/Septembre, 1975.

Portanto, o outro como Passado *I-memorial* vem de alhures. E esta vinda de alhures

não é um remetimento simbólico a este alhures, como a um termo. O rosto apresenta-se na sua nudez: não é uma forma, ocultando – mas por isso mesmo indicando – um fundo; nem é um fenômeno escondendo – mas por isso mesmo traindo – uma coisa em si”. (HH, 72).

Sua irrupção é da ordem da palavra e do dizer do rosto. Ele interpela e convoca a ouvi-lo com paixão uma vez que sua passagem suscita afecção naquele que o ouve. Por isso, o rosto emerge como mestre-escola. Ele aparece instruindo, enquanto põe o desejo naquele que se deixa aproximar de seu enigma. Sua irrupção realiza-se como uma lição do outro que desorbita o eu no desejo. E a lição consiste, precisamente, em colocar-se na busca incessante do outro sem jamais saber onde se vai chegar. Sem jamais “antecipar seu advento” (DMT, 148) nem dominá-lo, feri-lo ou torná-lo refém do mesmo.

Ele, porém, ensina outra maneira de paz que não é da ordem do irenismo ou da harmonia do reconhecimento entre dois semelhantes. Ao irromper na palavra, se dirige a mim e suscita o desejo do cuidar da fome, da dor, da precariedade e da solidão em que se encontra o rosto. O cuidado nasce de uma inquietação com relação ao destino do outro e de uma preocupação lancinante pela dor e pela morte do outro. Essa inquietude, em certo sentido, *pacíficadora*, se traduz na responsabilidade incansável pelo rosto.

A lição do rosto significa outro modo de acesso ao outro que não o da mera tentativa de responder às *demandas* do outro nem o da troca de empatia proveniente da reciprocidade em relação ao seu enigma. Trata-se da responsabilidade pelo outro que nasce aquém da consciência. Nenhuma consciência pode atualizá-la ou recuperá-la pela memória. A responsabilidade, nesse caso, é uma obsessão. “Outrem me assedia a ponto de pôr em questão o meu *para mim*, o meu *em si*, ao ponto de me fazer refém”.³⁰ É esta a

incondição sem a qual não se poderia nunca dizer um simples “A seguir a vós, Senhor”. O que quer dizer que, na crise atual da moral, apenas permanece a responsabilidade por outrem, responsabilidade sem medida, que não se parece com uma dívida, sempre saudável; porque com outro nunca se está quite. Esta responsabilidade vai até a fissão, até a desnucleação do eu. E aí reside a subjetividade do eu. (DMT, 152).

³⁰ DMT 152. (Grifo nosso.)

Nessa perspectiva, a lição do rosto se opõe, frontalmente, à “maiêutica socrática” (TI, 153) e ao “pensamento do Ser” como advento daquilo que ainda é “da ordem do Não-Dito do Ser”. (DMT, 140). O outro não aparece como aquele que porventura vem ensinar o mesmo a descobrir ou tirar o véu daquilo que lhe é inato, e que por algum motivo se perdeu no passado. “Não é que algo estivesse velado e no encontro com outrem, o esquecido tivesse sido recordado como reminiscência da ‘idéia do ser’.” (DEHH, 211). Não é também que o outro aparecesse como alguém com o qual se está lado a lado; nem que, no dizer do ser, o outro fosse arrancado do esquecimento. Do mesmo modo, em relação ao futuro, o outro não pode ser antecipado, como na ontologia para a qual “o Mesmo é ainda o racional, o dotado de sentido”. (DMT, 149). Antes, a visitação do rosto desloca o eu para o reinado de outrem, a saber, para um tempo e espaço que são próprios do advento ou da vinda do dizer de outrem e não do “reinado do Ser”. (DMT, 137). Nessa economia do outro, tudo é novo porque depende da chegada de alhures. Tudo está por ser ensinado, bem como tudo está por ser aprendido na intriga com o rosto.

A transitividade do ensino, e não a interioridade da reminiscência, é que manifesta o ser. A sociedade é o lugar da verdade. A relação moral com o Mestre que me julga subtende a liberdade da minha adesão ao verdadeiro, assim como a linguagem. Aquele que me fala e que, através das palavras, se propõe a mim conserva a estranheza fundamental de outrem que me julga; as nossas relações nunca são reversíveis. Esta supremacia coloca-o em si, fora do meu saber e, em relação a esse absoluto, o dado ganha um sentido [...]. O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. (TI, 87).

Definitivamente, a sabedoria³¹ que advém do rosto não é, em primeiro lugar, da ordem do pensamento do ser. O outro está para além do ser, e a lição do outro ensina primeiramente a escutá-lo e desejá-lo

³¹ LEVINAS. *Transcendance et hauteur...* 1994, p. 52: “O rosto como enigma pode resistir a minha tentativa de investida contra ele não devido à obscuridade ou ao apagamento do tema que ele ofereceria ao meu olhar, mas porque, como Enigma, ele recusa a entrar num tema. Ele se recusa a se submeter ao olhar graças à eminência de sua epifania.”

como outrem. Com isso, o rosto interpela, convida e convoca o indivíduo a evadir-se da guerra implícita à lógica do ser.

Em suma, com a visitação do rosto, inaugura-se o tempo – escatológico – do outro. Trata-se do tempo da palavra, do desejo, do cuidado do outro. O tempo do outro se opõe à pseudotemporalidade da “*ek-sistência*” (HH, 117) ou o êxtase do ser ou do existente como constante anúncio do dom do ser. O sujeito se abandona à temporalidade cuja gênese encontra-se na irrupção do rosto como passado i-memorial – jamais sincronizável pela manifestação do ser – e na comunicação ou linguagem primeva do rosto como “chamamento daquele que se absolve” de todo discurso. (TH, 64).

A temporalidade ética da subjetividade se traduz na resposta ou na responsabilidade à palavra como desejo do rosto em mim. Nesse sentido, o outro desinstala o eu da preocupação com seu ser para investi-lo – hábito, *ethos* – de “responsabilidade pelo bem” (HH, 95) e pela vida do outro. Seu dizer ensina, educa, o eu a “se dizer” no acusativo do “Eis-me aqui” ético ao outro. O eu aprendiz do rosto se apresenta como corpo-palavra e vive de hospedar o outro que lhe vem à ideia como “ideia do Infinito”. (TI, 137).

A ética assume, nesse contexto, a “significância de um alguém ou além da ontologia” (HH, 64), graças à palavra e ao dizer do rosto. Ela se erige como “Filosofia Primeira” (TH, 72), anterior à ontologia e mais antiga do que ela. Afinal, o outro se situa fora das malhas do ser e conduz o eu ao inesperado e, em certo sentido, a uma situação absurda, se considerada desde a óptica do ser. O eu é introduzido e “iniciado” na gesta do outro, de alhures, num “pensamento significante para além do Ser” (DMT, 138), que corresponde a um tempo *ana-crônico* e a um lugar, em certo sentido, *an-árquico* – alguém do ser-no-mundo – e mesmo an-arqueológico em relação à lógica do ser.

Graças ao advento do rosto, tempo e lugar deixam de ser reconstituídos pela sincronia e pela *arché* ou sentido na verbalidade do ser. Nela, ressoa

o reinado de uma atividade que não enuncia nenhuma mudança, nem de qualidade nem de lugar – mas apenas ser: não inquietude, repouso, identidade como ato de repouso. Reina um repouso imperturbável. Por detrás de todas as coisas que fazemos há este repouso”. (DMT, 133-134).

³² SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2004. p. 128.

Ao contrário do ser, na irrupção do outro se torna impossível o descanso daquele que se aproxima do rosto. Pelo fato de ele provocar um “desinteressamento, uma retirada do reinado do Ser; uma subversão do Ser e a saída do ‘essamento’ pelo pensamento significativo da relação” (DMT, 138), o eu se torna substituição ou *subjectum* – jogado sob a responsabilidade pelo outro.

Em outras palavras, na economia do dom do rosto, o indivíduo aprende, pouco a pouco, a se esvaziar até mesmo da megalomania de ter de ser pastor do ser. Graças ao cuidado do outro pelo desejo e palavra, que procedem do rosto como outro que o ser, o eu se torna discípulo do mestre sem que seja violentado na sua unicidade de indivíduo. Ora, essa condição incondicionada da relação com o outro repercute imediatamente na maneira de conceber a ética. Por isso, a palavra *ética* como tal sofre uma transformação semântica no horizonte da filosofia da alteridade. Associada à intriga do face a face com o rosto, ela se distancia da ideia de filosofia antiga de “*ethos*, ou hábito, ou segunda natureza” (ALT, 70), bem como da perspectiva heideggeriana na qual a “ética ligada ao Ser é a morada ou habitação do homem”.³² Em suma, o termo

ética, significa o fato do encontro, da relação de um eu ao outro: cisão do ser no encontro e não coincidência. O encontro – proximidade, embora cisão – certamente já não significa a unidade do um, mas a possibilidade de sociedade, e desde então, de um outro modo de paz. (AS, 28-29).

A lição do rosto e a nova semântica da palavra *ética*

A relação com outro é ética precisamente no face a face. Nesse encontro em que outrem põe em mim o desejo – dizer – e provoca um interdizer, se pronuncia a primeira palavra do rosto: Não matará! Nesse sentido, ele resiste à redução do mesmo “através da ‘idéia de infinito’ de que é portador seu rosto”. (TH, 57).

³² LEVINAS, E. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 271.

³³ LEVINAS, *Transcendence et hauteur*, p. 64: “A resistência do outro ao Mesmo se dá graças ao fato de na relação com outro ele se manter na sua absolutez retirando-se da relação pondo em mim a idéia de infinito.”

A filosofia da alteridade retoma a intuição cartesiana da “idéia de infinito”³³ e a reveste da significância do enigma do rosto como revelação e como passado i-memorial. A ideia de infinito é desformalizada, na medida em que aparece associada agora à irrupção do rosto, à ética, para “além de todo conhecimento e compreensão ontológicos”. (TH, 75). A saber, no face a face, o outro se apresenta e não se deixa reduzir à plasticidade de seu rosto.³⁴ Ele fala e interrompe qualquer significação ou verdade que se pretenda a seu respeito.

O “conhecimento tende a classificar e tomar posse de seu objeto, ou seja, possuir, na medida em que nega e o mantém”. (DL, 20). A palavra, ao contrário, dirige-se a um rosto. Já o rosto é inviolável. O “rosto, cujos olhos são absolutamente sem proteção, a parte mais nua do corpo humano, oferecem uma resistência absoluta à posse”. (DL, 20). Nessa condição incondicionada da irrupção do rosto, emerge a possibilidade de matar o outro. Entretanto, o fato de o outro resistir veementemente à violência do ser e à tentativa de investida do eu se deve não à “obscuridade do tema que ele oferece a minha visão, mas pela recusa de entrar no tema, de [se] submeter ao olhar graças à eminência de sua epifania”. (DL, 24). Nesse caso, a “relação consiste em abordar um ser absolutamente exterior e onde a exterioridade do ser infinito manifesta-se na resistência absoluta, que pelo seu aparecimento se opõe a todos os meus poderes”. (DEHH, 210).

Em última instância, o encontro com “o absolutamente outro é resistência daquilo que não tem resistência – resistência ética”. (DEHH, 210).
E a

resistência ética é a presença do infinito porque o outrem não é simplesmente outra liberdade diferente da minha. Para que aconteça uma espécie de saber da injustiça da minha liberdade em tratar o outro como igual, é preciso que o seu olhar me venha de uma dimensão do ideal. (DEHH, 211).

O outro se apresenta como outrem, mostra um rosto, abre a dimensão de alteza, isto é, transborda infinitamente a medida do conhecimento porque se retira a um passado i-memorial. Ele é um dizer irreduzível a qualquer dito da liberdade. O que significa positivamente: o outro coloca em questão a liberdade que tenta assimilá-lo; se expõe pela

³⁴ LEVINAS, E. *Difficile liberté* essais sur le judaïsme. Paris: A. Michel, 1976. Utilizaremos a sigla DL ao citarmos artigos dessa obra, seguida do número da página.

³⁵ LEVINAS, E. *Transcendance et hauteur*, p. 52-53.

sua nudez à negação total do assassinato. Assim, a resistência se traduz “no interdito do outro pela linguagem original de seus olhos sem defesa”.³⁵

Por paradoxal que possa parecer, é exatamente pela “resistência absoluta” do rosto enquanto infinito que “se inscreve a tentação do assassinato: a tentação de uma negação absoluta. O outro é o único ser que se pode tentar matar. Essa tentação de assassinato e essa impossibilidade de assassinato constituem a visão mesma do rosto. “Ver um rosto já é escutar: ‘Não matarás’. E escutar ‘Não matarás’ é escutar: Justiça social.” (DL, 21). Ora, o assassinato é possível, mas só é possível quando não se encarou o outro face a face. A “impossibilidade de matar não é real, ela é moral”. (DL, 22). O olhar moral mensura, no rosto, o infinito intransponível onde a intenção assassina se aventura e se obscurece. É por isso, precisamente, que ele nos conduz para além de toda experiência e de todo olhar. O “infinito só é dado ao olhar moral: ele não é *conhecido*, ele está em *sociedade conosco*”. (DL, 23).

O pensamento e a representação do saber são implodidos pela exterioridade do outro que escapa de toda tematização. A “idéia do infinito consiste em pensar mais do que se pensa”. (TH, 70). No encontro com o outro, seu rosto, a exemplo do *ideatum* da ideia de infinito, implode o conteúdo da ideia de rosto. (DEHH, 209). A intencionalidade que anima a ideia de infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa àquilo que não pode abarcar, nesse sentido, precisamente, o infinito. A alteridade do infinito não se anula, não amortece no pensamento que o pensa. Ao pensar o infinito, o eu, imediatamente, pensa mais do que pensa. O infinito não entra na idéia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. Em suma, a ideia de infinito torna possível o pensamento da transcendência num sujeito passivo. Trata-se de o “colocar, de uma desmedida, no medido e no finito, através do qual o mesmo sofre sem jamais poder investir o outro. Há ali, como que uma heteronomia sem violência”. Podemos “denominá-la como *inspiração* – e iremos mesmo a ponto de falar de *profecia*, a qual não é uma genialidade qualquer, mas a própria espiritualidade do espírito”. (DMT, 157).

A ideia de infinito é, pois, a única que *ensina* aquilo que se ignora. Essa ideia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência do sentido radical desse termo: relação com o exterior, com o outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se ao mesmo. (DEHH, 209). O encontro com o outro não se reduz à aquisição de um saber suplementar. Nesse sentido, eu não posso jamais alcançá-lo pela representação. Por outro lado, a responsabilidade em relação a ele, na qual “têm origem a linguagem e a socialidade com ele”, ultrapassa o conhecimento. (LIH, 200).

Em suma, a ética que tem origem na relação com o outro corresponde à ideia de infinito no rosto. E consiste no fato de o eu receber e aprender absolutamente (não no sentido socrático), uma significação que nele não pode se dar precedendo toda significação. “Significação sem contexto” (TI, 11), porque o outro passado I-memorial submete o eu à obediência – *ob-audire* ou escuta – como submissão a uma majestade. (TH, 71). “O outro se apresenta então como outrem, mostra seu rosto, abre a dimensão de Altura, ou seja, transborda infinitamente a medida do conhecimento” (TH, 53), jogando-me numa relação de aprendiz de um passado e de um infinito que jamais são contidos ou reconstituídos pela faculdade da memória. Só é possível fazer memória de outrem na responsabilidade graças à afecção que o próprio rosto, como ténue passagem ou como passado i-memorial, suscita naquele que escuta sua voz.

A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensino significa todo o infinito da exterioridade, que não se produz primeiro para ensinar depois – o ensino é a sua própria produção. O ensinamento primeiro ensina essa mesma Altura que equivale a sua exterioridade, a ética. (TI, 153).

A responsabilidade tem origem e se mantém graças à passagem do outro. Por isso, a promessa que fecunda o cuidado pelo outro se deve à ideia de infinito, a partir da qual “penso mais do que penso” no contato com ele. O outro sempre me faz sair na aventura da paz, cujo significado aparece no cuidado do outro sem que possa jamais voltar ao lugar de origem na consciência ou no pensamento do ser. Mas a impossibilidade de retorno liga-se ao “rigor absoluto de uma atitude sem reflexão, uma retidão primordial, um sentimento no ser”. (HH, 63).

Impõe-se, na “relação com o rosto, ou na reflexão dessa relação, uma inspiração”. (DMT, 157). Essa, porém, não aniquila a autonomia graças à ideia de infinito colocada no interior do eu. A ideia de infinito provoca um “movimento positivo de responsabilidade do eu pelo outro e diante do outro. Esse movimento “impede o eu de repousar em paz em si mesmo.” Com o infinito do outro, a existência se torna um contentamento descontente”. (TH, 72).

O ensinamento do outro altera e provoca uma espécie de hemorragia do ser no eu satisfeito de si a ponto de fazer com que, doravante, o eu viva de uma paz realizada como destituição de seu afã de

ser e que outrora fora transformada em tirania (guerra) contra o outro. Essa paz inquieta que nasce do contato com o rosto, passado i-memorial e ideia de infinito, se traduz concretamente numa comoção intensa por ter de responder à infinidade do outro que jamais cessa de interpelar pelo cuidado. “O eu não pode mais descansar e repousar harmoniosamente sobre si diante do outro.” (TH, 73). O eu mesmo se sente e se diz ordenado a cuidar do outro. A responsabilidade infinita se mostra como resposta a uma superioridade que se impõe absolutamente sem aniquilar o eu.

Não se impõe aqui a violência da alienação neste rebentar do Mesmo por sob o golpe do outro? Responder-se-ia positivamente se a auto-suficiência do idêntico devesse ser o sentido último do pensável e do racional. Mas o outro intervém como traumatismo. (DMT, 159).

Nisso reside seu modo próprio. A subjetividade dever-se-ia, então, “pensar como despertar do despertar, como o despertar deste despertar. Ela seria profecia, não no sentido da genialidade, mas como despertar pelo outro”. (DMT, 160). Em outras palavras, o traumatismo do outro que passa por mim faz com que o eu único esteja ávido da palavra desconcertante e desorientadora do rosto que move (mandamento) a interioridade a se tornar um-para-o-outro.

a. A lição do rosto e a sabedoria da paz

A nova semântica da palavra ética é inseparável da relação com outrem. Dessa forma, a “paz emerge como relação com o outro na sua alteridade de absoluto, reconhecimento no indivíduo da unicidade da pessoa”. (EM, 246).

A lição do rosto tece um ensinamento da paz que deflagra dois movimentos fundamentais na *mesmidade*: por um lado, por colocar em questão a concepção de indivíduo fundado na liberdade e educado no horizonte do ser e acostumado a enxergar o outro como possível opositor, o outro interdita-o, na aventura de uma identidade violenta e conquistadora. (DL, 23). Ao chegar de alhures, ele anuncia antecipadamente sua partida, afastando-se imediatamente das mãos usurpadoras daquele que pensa atingi-lo pelo contato na pele. Nesse sentido, desejo e interdito são duas faces da paz que tem origem no face a face com o outro. Ele se apresenta na *proximidade* de um rosto que afeta – é da ordem do *pathos* ou da empatia – e, ao mesmo tempo, por retirar-se como estrangeiro, graças à extraterritorialidade e ao passado i-memorial de rosto, outrem se dá e se

ausenta na relação, se opondo, pela palavra, a toda e qualquer violação de sua face. Graças a esse movimento, já intrínseco ao desejo, irrompe o interdito de capturar o outro. A ideia de infinito no rosto do outro como desejo se transforma em aprendizagem incansável da paz. Dito de maneira negativa, a paz consiste na deposição do eu que vive no limite entre o deixar-se seduzir pela acolhida irrecusável da bondade do outro e a contínua tentação de antipatia que o rosto lhe causa devido à constante escapada das mãos daquele que, podendo acariciá-lo, pretenda no mesmo gesto dominá-lo e aprisioná-lo como posse. Portanto, a paz que se aprende com o outro é “significância” (HH, 64), enquanto é promoção do bem de outrem na busca vigilante de não violentá-lo no seu enigma. Trata-se de promovê-lo na sua alteridade e unicidade como estrangeiro, bem como de protegê-lo de qualquer investida violenta que tenda a considerá-lo como um mero igual. Ele não é jamais meu semelhante. Ele é o que o “eu” não pode ser: alteridade absoluta.

Portanto, na *inspiração* (DMT, 157) que vem do rosto, o indivíduo “aprende a desaprender” ou a esvaziar-se da guerra. A partir do interdizer original do outro (TH, 53) – dizer que inspira o eu no desejo ético e somente num segundo momento é imperativo – o eu aprende a despreocupar-se com o ser para cuidar do outro que é o ser. O desejo brota da deferência e da conversação com outrem. O comércio de palavras ensina a evadir-se da preocupação com o ser. Nisso consiste o sentido ou a gênese da paz. Seu sentido vem da ética do desejo como escuta (*ob-audire*) da palavra do outro aquém de qualquer reverência pelo ser como dom da linguagem.

O interdito da paz aparece em vista de proteger o desejo, a fim de não deixá-lo perverter-se em desejo mimético que pode desembocar no assassinato do outro. Desse modo, a origem pré-original da paz passa pelo confronto entre a inspiração como “suavidade e doçura” da passagem do outro (TH, 52) e a resistência ao assassinato que essa passagem suscita. Nesse sentido, a inspiração e o desejo éticos são mais originais do que a própria violência, ou seja, mais antigos do que a própria condição de liberdade e de ser.

Em suma, se, por um lado, emerge a “obra da paz” como deposição da violência fundada no interdizer e na resistência do rosto à invasão e à tentação de assassinato, por outro, sobressai o caráter originante da paz suscitada pelo outro como bem ou bondade do rosto. Nesses termos, “o acolhimento do rosto, é de imediato pacífico porque corresponde ao Desejo inextinguível do Infinito e de que a própria guerra é apenas uma possibilidade – de que ela não é de modo algum a condição”. (II, 134).

A ideia de infinito – que se apresenta no rosto – acentua que o outro é revelação antes de ser manifestação do ser. E, ao revelar-se na nudez de um rosto, a ideia de infinito evoca a bondade primeva do sujeito fora do ser. Brota do acolhimento um pensamento do outro como “pensamento do infinito”. (DMT, 167).

A paz, nesse sentido, está associada à lição do rosto que, ao revelar-se ao eu fora do ser, o faz ensinando-o sobre sua bondade pré-original de único responsável pela salvação do outro. Sua identidade aparece intimamente associada ao ser “pastor do outro” na sua vulnerabilidade de rosto exposto. Em contrapartida, pelo fato de ser salvo pelo rosto – na sua separação de estrangeiro – da tentação de negar a bondade de sua unicidade de “cuidador”, o eu aparece na condição de aprendiz da paz graças ao dom do outro que o arranca constantemente do risco de transformar o outro em objeto de usurpação.

b. A educação da paz e o humanismo do outro homem

Entende-se, na perspectiva apresentada anteriormente, que nossa reflexão não poderia se distanciar do fato de que, ao tirar o outro do esquecimento, a filosofia possa atribuir ao rosto humano a gênese da paz. Ela, portanto, se esclarece a partir da própria situação de conflito gerada pela diferença do outro que não se deixa reduzir ao reconhecimento de iguais, e que, no entanto, não pode ser reconhecido como tal senão graças à epifania do rosto. Nesse caso, o reconhecimento *sui generis* que tem origem na relação assimétrica, se expressa no cuidado do outro. E chega mesmo até à substituição de outrem no padecimento e na injustiça, seja ela sofrida pelo outro, seja ela praticada pelo outro.

O cuidado ou a estima de si não encontra sua fonte na reflexividade do sujeito que se percebe capaz de falar, de narrar e de agir e, portanto, capaz também de acolher o outro na solicitude. Ao contrário, graças ao contato, a afecção do outro que me antecipa na reflexão com seu ato de fala e na sua ação, me altera e me lança na responsabilidade pelo outro como desejo de outrem. Somente a partir dessa anterioridade do rosto, o eu que fala e age pode chegar ao cuidado de si como ipseidade ética. Essa é já antecipada no cuidado do outro que lançou o eu para fora de si ou da compreensão do ser.

A solicitude ou a bondade para com o outro chega antes mesmo que o indivíduo possa dar-se conta da sua capacidade de se querer bem ou de poder abrir-se para acolher o outro. Nesse sentido, a relação com o outro se mantém no regime do alguém do ser. O reconhecimento pré-

original do outro como cuidado repercute imediatamente na concepção de paz. Ela só pode ser concebida como *ensinamento* que advém da proximidade do próximo e da palavra do outro que me esvazia do pensamento do ser. Palavra indissociável do rosto. Ela aparece como possibilidade de julgamento da história da guerra construída pela ideia de ser.

Nessa perspectiva, a relação ética conjuga a ideia escatológica do julgamento – diferente da concepção hegeliana do juízo da história – e a ideia da paz como cuidado, deferência, promoção e proteção do rosto sempre indefeso no seu mistério e, por isso, em desvantagem em relação ao eu ou à paz como substituição em prol do outro, vítima ou algoz. Em outras palavras, a ética significa que os seres têm uma identidade “antes” da eternidade, antes da conclusão da história, antes de os tempos serem volvidos, enquanto ainda há tempo, enquanto os seres existem em relação, sem dúvida, mas a partir de si e não a partir da totalidade. A paz é gerada como inspiração e na aptidão à palavra. Na óptica do cuidado e da responsabilidade do rosto, a visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios em que não se fala e não se escuta. Não visa ao fim da história no ser compreendido como totalidade – mas põe em relação com o infinito do ser, que ultrapassa a totalidade. (TI, 11).

A educação, por sua vez, nessa esteira, não se reduz à mera transmissão de ideias e conteúdos da paz apreendidos pela razão prática e pela política, nem se reporta ao pensamento do ser como se esse fosse expressão e manifestação da possibilidade ontológica da existência da paz. Antes, a educação advém do *ensinamento* desorientador da *ética paradoxal* que tem origem no encontro hiperbólico com o rosto do outro. Ser educado é deixar-se inspirar pelo dizer do outro, diante do qual não possui poder algum. Sendo outrem alteza, na sua passagem pelo rosto, ele é mestre.

Assistência do ser à sua presença – a palavra é ensinamento. O ensino não transmite simplesmente um conteúdo abstrato e geral, já comum a mim e a Outrem. Não assume apenas uma função, no fim de contas, subsidiária, de fazer um espírito dar à luz, já portador do seu fruto [...]. A tematização como obra da linguagem, como uma ação exercida pelo Mestre sobre mim, não é uma misteriosa informação, mas o apelo dirigido à minha atenção [...]. A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É lá que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir: a exterioridade do Mestre. (TI, 85-86).

Entretanto, nessa condição incondicionada da dissimetria entre nós – somos (des)iguais – em razão da distância entre o dizer e o dito do indivíduo, há que se cuidar da relação a fim de que jamais o outro se torne objeto de manobra de seu discurso.

Portanto, a educação consiste, em primeiro lugar, na própria experiência da vida ética paradoxalmente vivida – para além de qualquer *doxa*, êxtase da quietude do ser – na relação de aprendizagem da justiça e do amor com o rosto. Ela conjuga, por um lado, a inspiração pela ideia de infinito como aventura na busca infinita do rosto, o não concordismo pacífico com aquilo que já foi “pensado a partir do Ser” a respeito do rosto, e, por outro, o abandono sistemático da violência que, no reino das liberdades, está sempre sujeito à expropriação do desejo suscitado pelo outro, tendo em vista sua dominação. Desse modo, a educação *da e para* a paz consiste na aceitação da interrupção que o outro, como diferente, provoca no eu e na sua pretensão de tentar assimilar o outro a si mesmo.

E, em segundo lugar, a educação é evento ou acontecimento “testemunhal” pela atestação da passagem do outro que ensina o eu a perder-se na relação e na renúncia à redução do outro ao mesmo. O testemunho como atestação liga-se à inspiração e à palavra do outro e lança-nos no cuidado do outro. Ele supõe o abandono do pensamento do ser. O testemunho tem origem no desejo graças ao qual posso me dizer como “Eis-me aqui” ao outro. E a atestação se realiza na duração da relação como cuidado pelo rosto nas obras da paz, da justiça e do amor, cumpridas no corpo de carne e na unicidade do indivíduo inspirado pelo outro. Em suma, a educação é inseparável da primazia da alteridade que põe em questão o poder do eu sobre o outro e da ética paradoxal sobre a ontologia sem ética. A responsabilidade pelo outro antecipa qualquer construção da existência autêntica do eu, lado a lado com o outro, em função do horizonte das possibilidades do pensamento do ser.

Em última instância, visto sob a óptica do desejo suscitado pelo interdito do rosto, o sujeito é investido – hábito, *ethos* – de cuidado, de pastoreio, de promoção e proteção, a ponto de identificar-se até mesmo como substituição do outro. No face a face, o sujeito, na sua unicidade ética, já não resistiria a assistir indiferente ao padecimento e à paixão que sofre o outro, sem lançar-se na defesa de sua vida ameaçada. Mas, além disso, não suportaria ver o outro tornar-se algoz do seu próximo. Só assim, o *cuidado* do outro, cujo significado imediato é ético, desemboca concretamente num *outro humanismo* da paz.

A ética paradoxal e hiperbólica, como evento do cuidado do outro e até da substituição do outro, abre caminho para o *pensamento* de outro humanismo. Graças ao dizer do outro, o humanismo pode ser pensado ao inverso do humanismo da liberdade. Nele, a significância da paz revela-se no âmago da ética. Quando, no estado de guerra e de violência absurda, impera a hipérbole do mal na sua radicalidade moral, e, quando, diante dele, não há sequer a possibilidade de reconhecimento dos direitos do outro, não resta para o sujeito senão a entrega de si como oblação de um corpo feito de carne, que diz “Eis aí meu corpo” entregue pela vida (paz) do outro.

Trata-se de uma paz que nasce de humanidade extravagante capaz de se tornar martírio pelo *testemunho* da justiça e pela encarnação do desinteressado amor ao outro. Guiado pela inspiração que vem do rosto e pela força de seu sopro, que tira o humano do “repouso do Ser” (DMT, 153) e o arranca da antipatia ou da reação que a ausência do outro provoca no eu, o sujeito esvaziado do ser se torna *corpo entregue*, contra toda violência que poderia, em princípio, impingir-se ao rosto.

De tudo o que dissemos, brota a convicção de que a paz não assume, na filosofia da alteridade, a visão conservadora da ausência de conflito. No entanto, levando em conta a pré-originalidade da relação de desejo com o outro sem, contudo, descartar a possibilidade do mal radical do ser, o *pensamento do outro* conduz ao extremo da ética paradoxal do rosto como substituição do outro diante da morte e do assassinato. Mas, nesse caso, deve ficar claro que não se pode separar a ética do desejo e da hospitalidade (convicção) da ética da substituição (responsabilidade) ou daquilo que a ética da alteridade possui de paradoxal quando se põe o problema da morte do rosto.

Dado que a relação com o rosto se caracteriza cotidianamente pelo cuidado, pela hospitalidade e pela responsabilidade e não necessariamente pelo regime de exceção do mal contra o outro, a ética põe-se a questão de suas mediações institucionais para o cumprimento da justiça e da equidade. Tanto a hospitalidade como a violência, que tem origem no desejo mimético, devem ser pensadas a partir do espaço público e das instituições justas. Elas se incumbem de promover, proteger e manter viva a paz enquanto asseguram os direitos de todos na vida social. Ela, porém, é movida pela economia ou segundo a dinâmica do reinado que inaugura a visitação do rosto.

c. A obra da paz e o terceiro

O outro, como salienta a “fenomenologia do não fenomênico” do rosto, não é um tu, mas ele (eleidade). Intrínseco à intriga ética, emerge sempre a figura do *terceiro na* relação. Além disso, o outro com quem o eu está em relação encontra-se, também ele, em relação com o seu próximo, o terceiro *da* relação, não redutível ao eu-rosto. Com a entrada do terceiro na relação despontam novos desafios para a configuração da paz no próprio bojo da ética. Porém, como avisa Levinas, “se a análise da relação interpessoal procurava mostrar a significância original do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do outro homem, isso não significa que a relação interpessoal possa abstrair-se do político”. (EM, 247). Antes, visa a insistir que o político e o Estado recubram seu sentido a partir da significância da ética e da paz que nasce da lição do rosto. A referência ao rosto de outrem preserva a ética do Estado e mantém viva a atenção à justiça e à política.

A partir dessas considerações, desponta um segundo nível na abordagem da paz, visto que a ação educativa não se restringe à relação eu-outro. Ela se abre ao âmbito eminentemente público das relações humanas. Na verdade, com a entrada do terceiro, a relação com o outro, que já desde sua origem se caracterizava pela triangulação eu-tu-ele, amplia e estende-se à pluralidade dos indivíduos que pertencem à extensão do gênero humano. O terceiro aparece afectado agora não apenas pela ação de um determinado eu, mas pela ação do outro próximo, assim como o outro se torna igualmente passivo da ação do terceiro e não apenas da ação do eu.

A questão da paz assume dimensões sociais. A multiplicidade humana “não permite ao Eu – digo não me permite – ‘esquecer’ o terceiro que me arranca da proximidade do outro: da responsabilidade prejudicial ao próximo, na sua imediatidade de único e de incomparável, da socialidade pré-original”. (EM, 247).

Com a chegada do terceiro, desloca-se o dizer da relação ética do face a face na responsabilidade e na substituição para o dito da relação lado a lado com o outro. Nela, os sujeitos aparecem como “cada um” da relação social ou o face a face sem rosto. Nessa situação, introduz-se a comparação, a reciprocidade, a paridade de modo a assegurar a igualdade e o reconhecimento de todos para com “cada um” em sociedade. A promoção e a proteção da paz se configuram no espaço público como justiça social. A “troca, a repartição, a forma de igualdade e de circulação

da palavra entre os humanos que a justiça torna possível, são o evento da paz e relações sãs”. (LIH, 206).

Em última instância, a relação social suscita exigências concretas para a justiça, o Direito bem como a política e suas instituições, a fim de garantir o tratamento igual de todos na esfera pública. Entra-se, aqui, no âmbito institucional da justiça. “Uma medida se sobrepõe à extravante generosidade do ‘um-para-o-outro’, a seu infinito. Aqui, o direito do único, o direito original do homem postula o julgamento, e conseqüentemente, a objetividade, a tematização, a síntese.” (EM, 247).

Há a necessidade de instituições que arbitrem e de uma autoridade política que a sustente. A justiça exige e funda o Estado. Há, ali, certamente, a “redução indispensável da unicidade humana à particularidade de um indivíduo do gênero humano, à condição de cidadão”. (EM, 248).

Mas graças à ética da alteridade, cujo rosto ensina o “amor ao próximo e seu direito pré-original de único e incomparável” (EM, 247), a responsabilidade pelo institucional – considerando que nesse nível da vida social, o eu tem que responder pela multiplicidade de indivíduos únicos, bem como passa a ser tratado como “outro reconhecido pelos outros” – faz apelo à razão que seja capaz de comparar os incomparáveis. Assim, a sabedoria da paz aponta para a novidade que deve conter a igualdade na vida social e institucional. A igualdade não se reduz à razão – a universalidade formal e necessária da justiça –, mas está marcada pelo desejo, pelo bem do outro. É a significância ética ou o dizer do rosto que permite ressignificar o sentido da justiça como equidade.

Em outras palavras, o Estado e as instituições políticas não se reduzem à formalidade da igualdade, expressa no dito ou no discurso social, mas só se configuram como tais movidas pelo dizer da lição do outro, ou seja, pela sabedoria da paz ensinada pelo enigma do rosto. A igualdade sai da universalidade abstrata e articula-se com a unicidade de cada rosto, graças ao desejo, ao interdizer, ao cuidado e à responsabilidade pelo rosto subjacente nas relações sociais da vida pública. Ela assume a significância da equidade uma vez que essa contempla o caráter genuinamente afecional – *pathos* – da ética do rosto recriado no espaço e na esfera pública da vida institucional da sociedade.

Por um lado, a sabedoria do outro não se restringe à empatia, à amizade e ao amor que nasce do desejo do outro e nem à paz que acontece nesse nível intersubjetivo como desinteressamento do ser ou como cuidado do outro (bem ao outro) e, tampouco, à proteção de seu rosto contra a

antipatia e a violência que a resistência pode suscitar, graças à alteridade irreduzível de outrem. Ela se configura no espaço público em que o *cuidado* pelo rosto banha as relações sociais e a responsabilidade infinita como apelo do rosto perpassa a vida social. Somente assim os indivíduos que são únicos e sujeitos *da* e *na* palavra deixam de ser reduzidos ao discurso anônimo da sociedade sem rosto. Por isso, todo discurso institucional, político, jurídico ou social pode ser constantemente desdito pelo dizer do rosto. O não dito do rosto inspira novos ditos ou discursos do político e do social.³⁶

Por outro, o público ou o lugar onde acontecem de fato as relações sociais e institucionais não pode perder a significância ética que provém da originalidade da relação com o rosto. Nesse caso, o rosto inspira e instiga o surgimento de “outro pensamento da humanidade” que seja da ordem do pensamento do infinito. Ele suscita continuamente o aparecimento de “outro tipo de responsabilidade” dos indivíduos no nível da vida pública. A saber, ela não se reduz ao significado da imputação moral do pensamento kantiano, porque responsabilidade é sinônimo da própria unicidade dos sujeitos em sociedade e nem se reduz ao *pensamento do ser* e seus novos ditos advindos da desobliteração do ser.

O *ensinamento*, portanto, agora se volta para a *cidadania*, a fim de que, inspirada pelo dizer ético, se configure como *evento* estável, fruto da promessa inesgotável de cuidar e promover os outros na esfera pública. O indivíduo, movido pela “idéia de infinito do rosto”, aprende a “dizer a si mesmo” na duração do tempo da própria configuração da cidadania como evento. Essa, porém, não se reduz mais a um episódio ou a um dito (discurso) da justiça, cujo significado proceda de uma noção essencialista ou meramente criacionista do *valor* da justiça e do Direito. Antes, é recriada pessoal e socialmente pelos atores sociais a partir da significância do dizer do rosto. Ela é partilhada na vida com os outros e para os outros no exercício do poder no espaço público estruturado na esfera pública das instituições.

A sociedade – com os outros e para eles, nas instituições justas – se erige como lugar no qual irrompe a significância ética da justiça e, por isso, também se mostra como lugar social do constante aprendizado educativo

³⁶ LEVINAS, *Ética e infinito*, p. 80: Levinas recorda que sempre distinguiu “no discurso, o Dizer e o Dito. Que o Dizer deve implicar um dito é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais. Mas o Dizer é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. É necessário falar, mas falar, responder-lhe e já responder por ele”.

da e na cidadania. Nela se reconfigura constantemente a ideia de rosto como “idéia de infinito”, e a sociedade, como sendo da ordem da recriação infinita da significância ética, nasce do cuidado do outro. Não há cidadania se ela não for ensinada – dizer – pelo outro e aprendida – dito – pelo indivíduo no espaço público. Portanto, a cidadania é o aprendizado do reconhecimento do lugar ético da vida pública como lugar das alteridades. É como se, no exercício da cidadania, o indivíduo tivesse que aprender a paz como ato significativo do reconhecimento dos iguais, mas considerando os cocidadãos como se fossem sempre únicos, isto é, outros não redutíveis ao mesmo. De igual modo, o indivíduo tem de aprender na arte da política – como irrupção ou nascimento do espaço público – a tratar os indivíduos não apenas como semelhantes, mas como diferentes, graças ao fato de que o rosto inspira a ver no *igual* alguém também outro e diferente que nasce pela ação como alteridade.

Outra consideração igualmente significativa a respeito da sabedoria da paz – seu impacto sobre a esfera pública ou da vida institucional posto pelo pensamento da alteridade – aparece na passagem da ética ao Direito e da ética à política. Do ponto de vista da relação institucional, a justiça aparece como *obra* da paz, isto é, como “construto ético infinito” que se estrutura nos ditos e se refaz nos desditos das instituições. Os constantes ditos visam a garantir a promoção e a proteção dos indivíduos como cidadãos, opondo-se à banalidade do mal social. Em outras palavras, a fim de que a cidadania ganhe estatura social, a promoção institucional da paz tem de ser constantemente retroalimentada pela “Lição do Rosto”. O contato com o enigma do rosto sempre será evocado para que o cidadão não se contente com aquilo que as instituições já propiciaram em termos de realização dos valores socialmente partilhados, tais como justiça, fraternidade, igualdade ou outros, em função da busca de segurança ou de bem-estar social. O mesmo vale para o incorformismo que, por vezes, assola os atores sociais e que tende a desembocar na desistência do desejo que move a vida pública. A saber, a tendência em voga, em muitos de nossos contemporâneos, no que tange ao cansaço da política e da vida pública. Já não acreditam que essas instâncias de poder possam, de fato, promover a paz numa sociedade marcada pela exclusão social.

Nesse caso, a arte da política como exercício de equidade, cuja gênese encontra-se na lição do rosto ou no cuidado do outro, aparece como lugar *sapiencial* privilegiado (EI, 72) para a recuperação da memória – do imemorial – e da redescoberta da promessa – messianismo – numa cultura de anônimos e de ausência da palavra, como a nossa. Trata-se de recuperar,

por meio da política, uma cultura que restabeleça o *comércio de palavras* entre as cidadãos, a ponto de provocar a *aparescência* dos indivíduos através da ação em meio à despersonalização generalizada e reinante na burocratização da política e do Estado contemporâneos. Ora, na “sociedade de indivíduos”, tende-se a substituir a memória imemorial do rosto pela avalanche do virtual sem face. O imediatismo da sociedade da imagética e midiática, bem como o frenesi avassalador das informações, da informática e da tecnociência tendem a esvaziar o sentido da ética do rosto que privilegia a palavra – o dizer – o contato, o corpo a corpo e o face a face.

A ética é a instância crítica do formalismo e da exterioridade da comunicação ou do dito e, sobretudo, se opõe à concepção de linguagem, em que o ato de falar acaba por se perder no dito sem conteúdo carnal existencialmente partilhado na sociedade. Nesse sentido, o dizer ético sempre interpela os ditos a se desdizerem para se dizerem novamente como outra maneira de tirar o rosto do outro do esquecimento.

Do mesmo modo, nossa cultura tende a abandonar a novidade de certo messianismo ao qual só temos acesso no encontro com o enigma do rosto. Ela opta, ao contrário, pela secularização do social pela razão, pelo saber ou pelo ser, mas se esconde numa imanentização do escatológico. E mais: diante dos desafios e do desencanto – das utopias, da política e da ressacralização do sagrado – a entrada do *terceiro* a partir da relação com o rosto evoca a urgência de recriar o espaço público, em que instituições sejam construídas a partir do reconhecimento social, centrado no paradigma da alteridade e do dizer da “Lição do Rosto”.

Na sociedade de indivíduos em que a memória e a promessa tendem a desaparecer, e o tecido social a se esgarçar pelo afã exacerbado da *preservação do ser* dos indivíduos em detrimento do social, a ética da alteridade articula a lição do rosto e a lição do *terceiro*, como a sabedoria da paz instiga o processo educativo, centrado no cuidado do outro e, graças a ele, o cuidado com a *coisa* pública. Como se trata de uma sabedoria que nasce do dizer da responsabilidade e da substituição pelo outro, a vida pública e suas instituições são interpeladas a passar do cálculo frio da igualdade para a promoção da solidariedade que nasce da empatia e da bondade que advêm da ideia de infinito, de que é portador o rosto humano. Trata-se de sair da banalização do mal cuja face contemporânea mais aviltante se mostra na crescente indiferença ao padecimento do outro. Essa, por sua vez, não está dissociada da crescente indiferença e descaso pela vida pública, tão evidente como na atual sociedade de indivíduos.

À guisa de conclusão

Urge, pois, retomar o processo educativo que vai além da dinâmica do dito sem dizer ou da mera comunicação de conteúdos abstratos sobre a paz, a solidariedade, a justiça e a equidade, além de outros valores do humanismo ocidental que não passam pela revisão das instituições políticas e jurídicas onde têm vigência. Essa dinâmica tem origem no “amor à sabedoria” proveniente do pensamento grego. Em contrapartida, a irrupção do outro ou a sabedoria da paz, que dela procede, supõe uma inversão radical na experiência do significado da humanidade do humano. A sabedoria que procede do rosto do outro traz consigo o apelo e a possibilidade de construção de um “outro mundo” possível, calcado no anelo do cuidado e da responsabilidade com a vida pública e o futuro das gerações vindouras.

Em suma, trata-se de ser educado segundo a ética paradoxal do rosto para desdizer e redizer a acolhida da humanidade a partir da escuta atenciosa daquele que não tem sido ouvido na cultura do indivíduo: o outro como dizer. O enigma do rosto e a ideia de infinito como palavra e desejo do outro ecoam num rosto concreto e ressoam na sociedade de indivíduos onde a memória e a promessa estão ávidas de ser tiradas do esquecimento. Essa nova humanidade é, em certo sentido, devedora da incansável visitação do outro e, portanto, evoca a íntima relação entre o ensinamento – em certo sentido desorientador com relação aos ditos – do rosto e o evento da paz. A nova humanidade nasce da ética da alteridade, e essa, por sua vez, se erige como nova morada da paz.

Referências

- DERRIDA Jacques; LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Altérités*. Paris: Osiris, 1986.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Transcendance et hauteur in liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1982.
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.
- _____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme in les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- _____. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: M. Nijhoff, 1994.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Difícile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: A. Michel, 1976.
- MELMANN, C. *L'homme sans gravité: jouir à tout prix*. Paris: Denöel, 2002.
- PIERRON, Jean-Philippe. De la fondation à l'attestation en morale: Paul Ricoeur et l'éthique du témoignage, *RSR*, n. 91, v. 3, p. 436-450, 2003.
- RIBEIRO JÚNIOR, Nilo, *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- RICOEUR, Paul. *Memória, história e esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2008.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Abordagens da pessoa: leitura II: a religião dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Le probleme du fondement de la morale. *Sapienza*, n. 3, p. 335-338, Juil./Sept., 1975.