

A DIFERENÇA COMO PRIMEIRA REFERÊNCIA DO HUMANO

Isabel Baptista
Universidade Portucalense

Interrogada à luz dos pressupostos antropológicos que sustentam a filosofia de Emmanuel Levinas, a ideia de identidade humana deverá ser encarada como enigma e como problema. Este texto procura, precisamente, evidenciar essa posição. Contrariando Heidegger, o filósofo defende que a *diferença ontológica* não é a diferença fundamental. A diferença fundamental radica no segredo da subjectividade que nos é testemunhado pela pluralidade imensa de indivíduos absolutamente separados, infinitamente estranhos e infinitamente transcendentos. Ela deve, por isso, ser pensada para lá da distinção entre *ser* e *entre ser e não ser*.

No rosto de cada ser humano brilha o segredo de uma interioridade irreduzível ao tempo comum. E é aí, nesse enigma originário, que radica a ideia de uma identidade humana.

A interioridade do sujeito, o seu modo de resistência ao todo, afirma-se num **movimento de identificação** que, sem determinação prévia, começa como liberdade em relação ao mundo para elevar-se depois ao nível de uma consciência ética marcada pela hospitalidade. É na fruição do mundo, à primeira vista outro, que o sujeito encontra o seu lugar e a sua casa. Vivendo de todas as coisas que enchem a sua vida e a alegrem ou a entristecem. Vivendo de sono, de sol, de boa comida, de bons espectáculos, de ideias, de acontecimentos e de trabalho. E neste **viver de** reside o seu modo de identificar-se. Até que o rosto de outrem impõe a sua presença, interrompendo a alegre posse do mundo. Ou seja, apresentando-se **pessoalmente**, outrem confronta o Eu com uma alteridade que resiste a ser conteúdo ou alimento.

O poder do EU não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro. É verdade que a minha intimidade mais profunda se me apresenta como estranha e hostil; os objectos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós (Levinas, 1988). Mas, como evidencia o filósofo em toda a sua obra, a alteridade do eu e do mundo habitado pode sempre ser anulada no processo de identificação do sujeito enquanto movimento de apropriação da exterioridade.

Quando considerado na esfera do interesse, na esfera do viver de, outrem surge também

como mera parte do mundo e, não como um fim em si mesmo, como pretendia Kant. Só quando é abordado como rosto é que outrem é reconhecido na sua transcendência. E, a partir daí, passa a ser valorizado como verdadeiramente Outro, independentemente das máscaras situacionais que possa assumir ou das coisas que marcam o seu modo de viver, como o carro, a casa, o vestuário ou a própria profissão.

O poder sobre as coisas do mundo revela-se precário perante a interpelação do olhar que nos olha. Um olhar terrivelmente inquietante mas, ao mesmo tempo, sedutor. Precisamente porque a diferença de outrem, o seu segredo, não resulta de uma qualquer marca física ou cultural. Não está no formato dos olhos mas no brilho do olhar, enquanto brilho de uma nudez diferente daquela que o pudor encobre. O rosto simboliza a nudez radical, a nudez de um ser capaz de se apresentar pessoalmente.

O encontro com o outro ser humano, quando abordado como rosto, constitui pois um momento fundamental no processo de identificação. Num movimento inverso ao da intencionalidade, a consciência abre-se para receber, para **deixar entrar** o desconhecido, o estranho, arriscando assim o desconforto de uma intimidade perturbada. No lugar da afirmação de uma soberania, temos a exposição de uma fragilidade e de uma sensibilidade. A experiência de hospitalidade implica sempre cedência de espaço, interrupção de rotinas, desassossego e incomodidade.

Sujeita pois aos riscos que são inerentes a uma ruptura da mesmidade, a relação marcada pela hospitalidade é sempre uma relação vulnerável. Mas é nesta experiência de vulnerabilidade que o movimento de identificação se eleva da necessidade ao desejo, essa insaciável fome de infinito, de que fala Levinas. É na disponibilidade para acolher o que não é susceptível de ser transmutado em mesmo, que o sujeito encontra a verdadeira dimensão da sua subjectividade. Desprendendo-se das formas sedentárias da vida e pondo-se em questão. Julgamos que só um ser assim vulnerável, capaz de se por permanentemente em questão, pode servir de referência a um devir.

A diferença radical que separa as diferentes identidades não é anulada nesta experiência de acolhimento. Muito pelo contrário. A hospitalidade constitui um modo privilegiado de relação humana precisamente no sentido em que permite respeitar o direito à identidade, enquanto direito à intimidade.

Acolher o outro em nossa casa, significa que nos dispomos a recebe-lo como hóspede. A nossa casa continua a ser isso mesmo, a nossa casa (de contrário não teríamos um hóspede mas um residente). Por outro lado, é porque testemunha uma distância que a presença do outro funciona, simultaneamente, como fonte de sedução e de inquietação. O outro não deixa de ser o senhor de outro lugar, pronto a partir a qualquer momento. A sua distância é a sua liberdade. E é, precisamente, o desafio dessa liberdade que acorda em nós o desejo metafísico que impele a ir para além do mundo habitado e conhecido.

Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia (Levinas, 1988).

A presença do outro confronta-nos com a alteridade absoluta, motivando a emergência do infinito como ideia de infinito em nós. O homem afirma a sua humanidade, a sua identidade com os outros seres humanos, nesta possibilidade de relação com o infinito enquanto ideia que excede sempre o pensamento que o pensa. As coisas, que podemos tornar comuns, nunca se apresentam pessoalmente, nunca nos interpelam. Não dão testemunho de uma interioridade e de um segredo. Recorrendo a palavras do poeta Fernando Pessoa, *o único sentido íntimo das coisas é elas não terem sentido íntimo nenhum*. Brilham com uma luz emprestada oferecem-se, nessa medida, à nossa fruição.

O outro que é outra identidade, não pode ser reduzido a objecto de fruição. O seu segredo mantém a sua irredutibilidade mesmo na relação amorosa, esse espaço ambíguo situado no limite entre a fruição e o desejo, entre a transcendência e a imanência. Como dissemos, parafraseando o filósofo, não existe carícia conhecida ou inventada que possa transpor a distância que nos separa do outro. *A carícia exprime o amor ao mesmo tempo que sofre da incapacidade de o dizer* (Levinas, 1988). O desejo erótico vive afinal dessa impossibilidade, alimentando-se da sedução pelo mistério que a própria nudez do corpo encobre.

A identificação, enquanto movimento de aproximação ao outro, cumpre-se fundamentalmente como responsabilidade e dádiva. Libertando a liberdade da sua finitude, a hospitalidade permite evidenciar a dimensão ética desta experiência de dádiva que, enquanto entrega ao outro, não significa abdicação de si mas ruptura com o egoísmo da vida. A prioridade reconhecida ao outro tem na hospitalidade um sentido muito especial. Ao recebermos o outro em nossa casa, fazemo-lo naturalmente com a cortesia e a deferência devida a um hóspede. Colocando à sua disposição o melhor de nós mesmos, abdicando sim, mas das coisas que nos satisfazem e alimentam.

Do nosso ponto de vista, a entrega ao outro que a experiência de hospitalidade simboliza, deverá ser radical, à medida do sofrimento, da fome e da violência que marcam o mundo em que vivemos, privando tantos seres humanos do seu direito ao rosto. Sublinharemos, por isso, a urgência desta responsabilidade mais adiante. Interessa-nos por agora evidenciar a ideia de hospitalidade ao nível de uma cortesia essencial que deverá caracterizar a relação interpessoal a todos os níveis, e que pode traduzir-se em gestos simples como o de ceder a passagem, o dar o lugar, ou fazer uma saudação. Trata-se de viver a hospitalidade ao nível daquilo que, em linguagem comum, designamos *como boas maneiras*. Parafraseando de novo Levinas, quando, por exemplo, vos digo bom dia estou a saudar-vos, estou a querer dizer que os vossos dias me interessam (1988).

Pelas razões já apontadas, pensamos que a relação de hospitalidade é uma relação de en-

sino por excelência devendo, como tal, ser valorizada. Enquanto lugar de abertura, de interrogação, de inquietude e de emergência de um responsabilidade ética. Afinal, em termos de identidade, estamos sempre a nascer, estamos sempre a começar. A educação corresponde, precisamente, ao lugar humano onde essa possibilidade de ruptura e de recomeço deve ser potenciada.

Com Derrida, dizemos que *cada vez que a identidade se anuncia, cada vez que uma dependência nos limita e nos circunscribe, qualquer coisa em nós grita: atenção foste apanhado na ratoeira. Desprende-te depressa porque o verdadeiro compromisso está mais além* (1991).

A identidade, enquanto traço de união entre a pluralidade de seres humanos, não pode ser fundada em vínculos apenas circunstanciais. É no encontro rosto a rosto que o sujeito descobre o seu vínculo primordial. Um vínculo anterior a todos os outros vínculos possíveis. Sejam esses os da hereditariedade ou os que se referem à ligação a uma terra eventualmente comum. Não é pelo facto de poder partilhar a mesma religião, a mesma língua ou as mesmas tradições, que o homem se liga a outros homens. A identidade humana radica nesse facto espantoso de estar no mundo e, ao mesmo tempo, poder ser sempre mais do que uma mera parte do mundo.

Do nosso ponto de vista, o compromisso de que fala Derrida prende-se com a resposta a todas as formas de violência que atingem o rosto. E a hospitalidade, tal como foi definida, constitui o primeiro movimento em direcção a esse compromisso. O empenhamento em favor do outro, radica na hospitalidade enquanto atitude de não indiferença à diferença que nos separa, ao mesmo tempo convida à aproximação.

É o desejo de viver em sociedade com o outro, respeitando o seu modo pessoal de ser, que torna possível a justiça e o pluralismo. A subjectividade, mantendo-se irreduzível ao tempo comum, constitui um desafio à identidade enquanto presença que se aborda de frente, rosto a rosto.

O movimento de identificação aparece-nos pois indissociável de uma exigência ética, ainda que de um modo diferente daquele que foi advogado por Kant. Para o autor da *Crítica da Razão Pura*, o indivíduo só adquire o estatuto de membro da humanidade universal quando aprende a pensar, a agir e a julgar por si próprio, tornando-se senhor de si mesmo em ruptura com o mundo natural imediato e com tudo aquilo que a tradição lhe apresenta como natural. A autonomia racional surge-nos assim como condição de personalidade e de identidade. Uma autonomia legitimada na obediência a uma lei moral, necessariamente imperativa e categórica.

No nosso caso, e na linha do pensamento de Emmanuel Levinas, preferimos falar na obediência à lei que um rosto ordena. A capacidade de distanciamento em relação ao mundo imediato, a emergência da crítica, tem o seu lugar privilegiado no encontro com outras formas de ser humano no mundo. Um mundo que, sem dúvida, continua a reclamar a referência a uma ideia de humanidade que possa funcionar como ideia prática, à maneira kantiana. Mas a existência desta ideia só por si não chega. Manifestamos a este respeito alguma reserva em relação ao poder de uma moral laica inspirada nos Direitos Humanos. O consenso em torno

de valores que possam inspirar a acção humana no mundo é necessário mas não suficiente. A história dos direitos humanos confunde-se, afinal, com a história da violação desses mesmos direitos. Enquanto que, por outro lado, podemos constatar, como recorda Alain Badiou (1995), que a temática da *morte do homem* é compatível com um empenhamento activo na resolução de problemas humanos concretos, conforme testemunham as histórias de vida de homens como Foucault, Althusser e Lacan. Trata-se no fundo de não perder a referência a esse vínculo primordial ligado ao sinal de humanidade que brilha em cada rosto, conforme temos vindo a afirmar. Doutro modo teremos um compromisso apenas formal.

Valorizada também na sua dimensão colectiva, a hospitalidade permite-nos falar num novo conceito de cosmopolitismo enquanto relação que permite respeitar os povos na sua diferença, ou seja, na sua identidade. Por outro lado, enquanto forma privilegiada de contacto interpessoal, a hospitalidade permite, como refere Anne Gotman (1997), reequacionar as problemáticas da solidariedade social, rompendo com a dicotomia entre interior e exterior (dentro e fora), evidenciada pelo termo **exclusão**. A identidade assente na relação anónima com o semelhante e com o comum, tende deixar o outro fora dos limites que definem a sua solidariedade. Enquanto que uma identidade fundada na noção de diferença, abre espaço à relação na própria zona de fronteira, pondo em questão os valores que sustentam essa mesma identidade. Um espaço que não é o espaço ambíguo da tolerância, mas a exigência de relação e de diálogo.

O outro desta relação já não é apenas o parente ou o vizinho, mas também o estrangeiro, aquele que chega de uma terra estranha reclamando hospitalidade. A identidade cultural afirma-se num processo de descontinuidade fecunda entre conhecido e desconhecido, entre espaço privado e espaço público, entre tradição e juventude, entre universalidade e enraizamento.

A linguagem desempenha neste sentido um papel fundamental, enquanto lugar de universalidade por excelência, onde a separação dá lugar ao pensado e ao comunicável. Porque a separação radical não inviabiliza, antes exige, a criação de lugares comuns. Importa no entanto sublinhar, também aqui, a importância da hospitalidade no discurso, enquanto receptividade à palavra do outro, traduzida na atenção, na capacidade de escuta e no diálogo. Para que a passagem ao racional não funcione como processo de desindividuação, é preciso que a razão tenha em conta a existência de interlocutores, de seres únicos e insubstituíveis. O diálogo permite tornar o mundo comum, transformando as coisas em temas que, sendo os conteúdos da comunicação, não são todavia a sua significação primeira. Valorizado enquanto hospitalidade, o diálogo constitui acima de tudo uma experiência de contacto e de generosidade.

Perdida a ilusão de uma identidade espiritual ou natural predeterminada e consciente da fragilidade de uma referência a modelos possíveis, o homem partilha com o outro homem a perplexidade perante o enigma da sua própria humanidade. Confrontado com a necessidade de inventar-se continuamente, vive a liberdade como responsabilidade e não como condenação, à maneira de Sartre, ou como angústia perante a ideia de fim que a morte representa, como em Heidegger.

Investida pela alteridade, a liberdade encontra a sua razão de ser fora de si e do seu bom uso, na resposta à interpelação do rosto. Quando a temporalidade é pensada por referência ao outro, a finitude deixa de ser considerada como a essência do tempo. A separação exige que cada um tenha o seu tempo, o tempo para fazer da vida uma contínua experiência de ressurreição e morte. O movimento de identificação, enquanto relação com o fluxo de alteridade a que chamamos tempo, supõe a possibilidade de recomeço, explicada na filosofia de Levinas pela noção de fecundidade. Identificar-se é descobrir-se diferente de si, em permanente relação com o que permanece exterior.

No jogo do homem com a temporalidade não se trata de aprender a morrer, mas de aprender a rejuvenescer. Sem que esta exaltação da juventude possa ser confundida com aquela que é feita nos nossos dias, no sentido em que alerta Luc Ferry (1997). No mundo que exalta o imediato da fruição, a velhice já não é olhada como sabedoria mas como degradação. No nosso caso, a ideia de juventude surge ligada a uma nova concepção de temporalidade, radicada no respeito pela anterioridade do outro cuja presença é, antes de mais, testemunho de uma vida que não é a nossa vida. Chegamos sempre atrasados ao encontro com o outro. As rugas que marcam o seu rosto não são mais do que o sinal desse atraso.

A perfectibilidade pode ser traída pelo envelhecimento do corpo e pela doença. Mas para um ser pensado por referência ao infinito e não por referência ao mundo, esta limitação não vem negar a sua possibilidade de ser. A interpelação incômoda vinda do olhar que nos olha, lembra-nos que o mundo existe também em função de outras necessidades e de outros desejos. A consciência ética, valorizada aqui como lugar fundamental no processo de identificação, é consciência de que a alteridade de outrem nos diz respeito. A sua dor e a sua fome, são também o nosso problema.

Procurámos pois mostrar que a experiência de hospitalidade, enquanto forma de dar, recebendo, é uma experiência absolutamente necessária ao movimento de identificação enquanto processo de realização de humanidade. Um processo sempre em aberto já que a ideia de humanidade nos surge, inevitavelmente, como enigma e como problema que, permanecendo problema, nos convoca para a incessante procura de sentido.

Referências bibliográficas

- Badiou, A. 1995. *L'éthique*. Hatier. Paris.
- Derrida, J. 1997. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Ed. Galilée. Paris.
- Ferry, L. 1997. *O HOMEM-DEUS ou O sentido da vida*. ASA. Porto.
- Gotman, A (dir.) 1997. *L'hospitalité*. Seuil.
- Levinas, E. 1988. *Totalidade e Infinito*. Ed. 70. Lisboa.
- Magazine Littéraire n°286. 1991. Jacques Derrida, *La déconstruction de la philosophie*.