

POR UMA MESTRIDADE ÉTICA: PARA ADIAR O FIM DO MUNDO

Gilberto Oliari¹

Élcio José Corá²

Resumo

O presente artigo, tem como objetivo refletir, à luz da ética apresentada por Emmanuel Lévinas (2011) e Enrique Dussel (1982), o reconhecimento do outro como mestre. É fruto de pesquisa realizada no âmbito de mestrado em Filosofia. Utiliza-se de uma metodologia teórico, bibliográfica de perspectiva fenomenológica e hermenêutica para tecer um conjunto de reflexões sobre os conceitos de diálogo, mestridade, relação com o outro, habitação do ser, etc. Propõe para o leitor um aprofundamento filosófico dos conceitos supracitados a fim de ponderar a necessidade de uma ética da alteridade, que reconhece o outro como mestre, na relação entre sujeitos. Em suas considerações finais, aponta que movimentos cooperativos entre sujeitos que se relacionam e que aprendem conteúdos éticos nessa relação, podem se constituir como ação para adiar o fim do mundo.

Palavras Chave: Ética. Mestridade. Diálogo. Educação. Filosofia da Educação.

FOR ETHICAL MASTERY: TO POSTPON THE END OF THE WORLD

Summary:

This article aims to reflect, in the light of the ethics presented by Emmanuel Lévinas (2001) and Enrique Dussel (1982), the recognition of the other as master. It is the result of research carried out as part of a master's degree in Philosophy. It uses a theoretical, bibliographical methodology from a phenomenological and hermeneutic perspective to weave a set of reflections on the concepts of dialogue, mastery, relationship with others, inhabitation of the being, etc. It proposes to the reader a philosophical deepening of the aforementioned concepts in order to consider the need for an ethics of otherness, which recognizes the other as master, in the relationship between subjects. In his final considerations, he points out that cooperative movements between subjects who interact with each other and who learn ethical content in this relationship, can constitute an action to postpone the end of the world.

Keywords: Ethics. Mastery. Dialogue. Education. Philosophy of Education.

Considerações iniciais

Vivemos em um mundo em constante transformação, essas acontecem, permeadas pela convivência coletiva de tantos sujeitos que, em rede de interdependência intersubjetiva confluem para uma vida comunitária. O grande

¹ Mestre em Educação (UNOCHAPECÓ) e em Filosofia (UFFS). Doutor em Educação (UFSM). Professor de Educação Básica.

² Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul.



desafio é encontrar meios e estratégias para que essa convivência não seja contrária à alteridade, ao reconhecimento do outro enquanto outro, ou a mestridade que denota aprendizagem (enquanto movimento de encontro) e aprendizados (enquanto marcas deixadas para posteridade).

Adiar o fim do mundo é tarefa de todos/as os/as professores/as. A qual pode ser exercida buscando, ou retomando alguns sentidos e prerrogativas desse ofício. O que nos propomos neste artigo é refletir, à luz da ética apresentada por Emmanuel Lévinas (2011) e Enrique Dussel (1982), o reconhecimento do outro como mestre em uma perspectiva que nos faça pensar nas relações entre mestre e aprendiz, as quais estabelecemos com os outros (que não são o eu) que nos interpelam todos os dias. Essas reflexões são fruto de um trabalho dissertação, desenvolvida no âmbito do PPGFIL da XXXX.

Ao longo do artigo, utilizando-se de uma metodologia teórico, bibliográfica hermenêutica, vamos pensar como, a partir do diálogo autêntico (LÉVINAS, 2011) é possível reconhecer quem é o mestre, visto que ele, segundo Dussel (1982) deve começar por ser discípulo atual do seu futuro discípulo. Desse modo, vamos pensar sobre a forma de reconhecer a proximidade e o distanciamento ontológico, que nos permitem distinguir o si mesmo e o outro em uma relação de múltiplas aprendizagens éticas possíveis.

O diálogo autêntico

Iniciamos aqui, tratando da relevância do diálogo autêntico entre sujeitos subjetivados pelos inúmeros dispositivos engendrados pelos distintos sistemas do século XXI. Para que esse diálogo seja autêntico de fato, é necessário que ambos interlocutores saibam ouvir o que um tem a dizer para o outro. O próprio ouvir já é uma condição ética: “O silenciar da palavra dominadora; a abertura interrogativa à provocação do pobre; o saber permanecer no ‘deserto’ como ouvido atento já é opção ética” (DUSSEL, 1982, p. 198), desse modo silenciar para dar atenção ao outro já nos torna aprendizes de uma mestridade, à qual precisamos reconhecer. Ouvir o outro, já pode ser uma prerrogativa para adiar o fim do mundo!

Para Lévinas (2011, p. 63), “O discurso é assim, experiência de alguma coisa de absolutamente estranho, conhecimento ou experiência pura, traumatismo do espanto. Só o absolutamente estranho pode nos instruir”. Assim, reconhecemos que o diálogo que se estabelece entre estranhos é aprendizado pois, cada um revela para o outro seus pensamentos, sua condição, sua identidade. Esse diálogo já é por si só experiência de relação entre mestre e aprendiz que precisa ser reconhecida enquanto tal.

Esse diálogo não pode ser um monólogo onde apenas um sujeito discursa, monopoliza o poder da fala. Em um diálogo propriamente dito, sempre deve haver espaço para que ambos os sujeitos possam expor seu discurso com o mesmo direito e dignidade do outro; e, que se reconheça a pertinência de tal ato.

Essa mestridade pode ser reconhecida na revelação que o outro me faz a partir de seu discurso. Para Dussel (1982, p. 199) “[...] o homem (o outro) é a fonte da palavra e, em sua liberdade, estriba por último o originário da palavra reveladora, não meramente expressora”, é na palavra expressa pelo outro que reside a originalidade de sua condição, de sua identidade. E, essa palavra sempre vem intrinsecamente ligada a um ensinamento, pois traz aquilo que o eu não possui, outra singularidade. Por isso saber ouvir é o momento constitutivo do início da relação com o mestre “[...] é a condição de possibilidade do saber interpretar para saber servir” (DUSSEL, 1982, p. 199).

No diálogo com o outro é possível reconhecer as semelhanças mesmo mantendo a distância necessária para não totalizá-lo.

Considerar a palavra do outro como “semelhante” às do meu mundo, conservando a “distinção metafísica” que se apoia nele como outro, é respeitar a analogia da revelação; é dever comprometer-se com humildade e mansidão na aprendizagem pedagógica do caminho que a palavra do outro, como mestra, vai traçando cada dia. Assim, o autêntico filósofo, “homem do povo com seu povo”, pobre junto ao pobre, outro na totalidade e primeiro profeta do futuro que hoje é outro na intempérie, vai em direção do novo projeto ontológico que lhe dará a chave de interpretação pensada da palavra previamente revelada, como criança que aprende ainda (DUSSEL, 1982, p. 209).

Ouvir a palavra do outro é comprometer-se com a aprendizagem que pode derivar dela. Essa aprendizagem é constante, pois denota um movimento dinâmico de escuta e compreensão das palavras do outro e distanciamento delas para que eu as possa reconhecer em seu contexto originário e libertador. Nesse sentido, a mestridade é movimento que vai em direção ao outro, que capta no outro uma verdade, contempla-a, interpretá-a, e torna-a aprendizagem que posteriormente será ensinada.

A efetivação da constituição desse diálogo autêntico, perpassa pelo reconhecimento do outro e é condição para o reconhecimento da mestridade. Para esse reconhecimento é necessário situar-se no mundo epistêmica e socialmente, reconhecendo suas condições próprias de sujeito identitário, reconhecendo outros com condições identitárias semelhantes à minha e identificando sujeitos que já superaram essas condições (totalitárias dos sistemas). Assim, forma-se uma rede na qual pode-se reconhecer com maior embasamento a mestridade do outro; aprender com ele e buscar a superação da própria condição.

Para que essa ideia de efetive de fato é necessário compreender que “O discurso não é simplesmente uma modificação na intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior” (LÉVINAS, 2011, p. 50) por isso, exige distanciamento ontológico e epistêmico daquele que escuta o discurso do outro. Assim, considera-se que “[...] o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é pensamento do mesmo” (LÉVINAS, 2011, p. 55), pois é a presença do outro, em sua condição irreduzível que evidencia um ensinamento através de sua revelação. “Presença que domina o que a acolhe, que vem das alturas, imprevista e, conseqüentemente, ensinando sua própria novidade” (LÉVINAS, 2011, p. 55).

Por meio dessa exterioridade que se pode perceber a posição do eu e a posição do outro sem que as singularidades sejam atingidas ou totalizadas. Por isso é preciso reconhecer que na fronteira existe a necessidade de conhecimento e de reconhecimento do outro. Desse modo, o lugar ocupado pelo ser amplia as possibilidades de estabelecimento de relação entre os sujeitos, pois abre-se brechas para dialogar com o outro.

Por meio da palavra ouvida do outro, brota um aprendizado, o qual para Dussel (1982, p. 210) é caminho de libertação: “Esta palavra ontológica abre-lhe a porta da sua libertação; mostra-lhe qual deve ser o seu compromisso pela libertação prática do outro”. É preciso caminhar na direção de romper com os obstáculos que impedem a revelação do outro em sua legitimidade e dialogar com ele. A mestridade apresenta-se como “[...] relação mestre-discípulo, no método de saber crer a palavra do outro e interpretá-la” (DUSSEL, 1982, p. 209).

Quem é o mestre?

Enrique Dussel (1982, p. 210) nos instiga a pensar que “O filósofo para ser o futuro mestre deve começar por ser discípulo atual do futuro discípulo”, esse discipulado (por assim se dizer) concretiza-se por meio do reconhecimento do outro como outrem e da escuta atenta de sua palavra. Isso exige um processo de libertação da totalidade fechada a qual, aquele que pensa ser mestre inicial encontra-se. Essa palavra, ouvida desde outrem, mostra qual deve ser o seu compromisso para com ele/a.

Estamos tão acostumados a pensar que o ser mestre habita (ou deve habitar) uma figura social: o professor. No entanto, o que pretendemos apresentar, a partir de nossas leituras e compreensões teóricas é que a mestridade habita o Outro, qualquer sujeito que seja ele. Essa mestridade adquire uma roupagem de docência, sim, sem sombra de dúvidas, porém o conteúdo de ensino da relação mestre e aprendiz que se desenvolve, vai muito além do conteúdo material e específico de componentes curriculares escolares por exemplo; direciona-se para a verdade e a justiça, para a ética de modo geral.

A presença do mestre chama atenção do eu que está fechado em sua totalidade. De acordo com Lévinas (2011, p. 58) “O mestre – coincidência do ensino e do que ensina – não é um fato qualquer, por seu turno. O presente da manifestação do mestre sobrepuja a anarquia do fato”, ou seja, a presença do outro pode quebrar a hierarquia, que apresenta uma ameaça a subjetividade do outro, nesse sentido a presença da manifestação do mestre, apresenta-se como

horizontalidade em contrariedade a verticalidade de relações. Há aí um rompimento do encontro para o estabelecimento de uma relação, visto que o encontro é apenas uma mirada, o que não exclui a possibilidade de abertura de uma relação pela força da presença do outro.

Essa relação, com o outro que se manifesta “[...] é o face a face temível de uma relação sem intermediário, sem mediação” (LÉVINAS, 1998, p. 113) porque é uma relação societária entre o Eu e o outro, tal como afirma o próprio Lévinas em outra obra “[...] tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós” (LÉVINAS, 2010. p. 39). É uma relação exigente de reconhecimento, responsabilidade e compreensão visto que exige de ambos interlocutores processos dialógicos que se elevem para além de uma significação preconceituosa das palavras utilizadas no discurso ou das características físicas percebidas na relação.

O outro é mestre porque ele é o que eu não sou e, essa alteridade torna-se aprendizagem na relação. Para Lévinas (1998, p. 113) “Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é fraco enquanto sou o forte; ele é o pobre; ele é a viúva e o órfão. [...] Ou então, ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso”. E, é nessa dissimetria na qual o outro me interpela, que a mestridade torna-se ética, pois o apelo do outro por melhores condições é ensinamento. Aqui revela-se a potência do ouvir o outro, assim é possível reconhecer a interpelação.

Esse outrem, surge a um eu, justamente para denotar, ou para lembrá-lo que existe uma exterioridade.

A exterioridade de outrem não é simplesmente o efeito do espaço que mantém separado o que, pelo conceito, é idêntico; nem uma diferença qualquer segundo o conceito, que se manifestaria por uma exterioridade espacial. A exterioridade social é original e nos faz sair das categorias de unidade e de multiplicidade que valem para as coisas [...] precisamente porque ela é irreduzível a essas duas noções de exterioridade (LÉVINAS, 1998, p. 113).

É sempre válido ressaltar que esse encontro com o outro, destacado pela sua presença, estabelece uma relação material/externa entre dois ou mais sujeitos. Não se trata de reconhecer o outro a partir do que ele escreve, por exemplo (embora possa existir aí também, relação exterior). É o encontro físico material tornado

manifestação exterior, que destaca a grandeza do outro em suas múltiplas categorias, diferentes e irreduzíveis às minhas, as quais, no entanto, possibilitam uma unidade social.

Sendo assim, uma relação é composta pelo movimento de distanciamento e proximidade/aproximação. Distanciamento porque permite reconhecer o outro como diferente do eu; fugindo, portanto, de categorias totalizantes e totalizadoras. Proximidade, pois possibilita que o eu aprenda com ele, compreenda-o em sua singularidade. Nesse sentido, Lévinas (1998, p. 114) vai nos advertir que: “O outro é o próximo – mas a proximidade não é uma degradação ou uma etapa da fusão”, essa proximidade só é possível de acontecer no reconhecimento do distanciamento e da não intencionalidade de fusão da identidade do outro com a minha.

No sentido do reconhecimento da assimetria, Lévinas (1998, p. 114) nos aponta que ela nos conduz ao outro pois “A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência na qual, o sujeito, ao mesmo tempo em que conserva sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo”. Desse modo, ao reconhecer o outro e exercer com ele um discipulado, abre a possibilidade de que eu aprenda com ele e não regresse ao eu mesmo do mesmo modo, visto que posso carregar comigo, fragmentos de aprendizagens oriundos dessa relação.

A potência dessa relação adjacente a assimetria de subjetividades, ganha maior relevância quando há o expressamento do outro por meio de sua linguagem, corroborando com Lévinas, Dussel afirma que:

A linguagem, a palavra, o discurso surge do outro, de sua exterioridade jamais englobada numa totalidade que eu possa ter, e ex-pressa (extrai de dentro que é exterior ao mundo) seu próprio ser a partir de um além de seu rosto. Mas esse ser já não é “o visto”, mas é “o ouvido”. Ouço o que me diz aquele que é exterior ao meu mundo e irrompe neste mundo exigindo justiça (DUSSEL, 1982, p. 185).

É nesse sentido que vale frisar a importância de escutar aquilo que advém das palavras proferidas pelo outro. O mestre é aquele que ouve o que o outro tem a dizer, aprende com esses dizeres e caminha com ele na concretização de uma sociedade justa e ética. Por mais que as palavras proferidas nessa relação de

escuta sejam-me familiares, ou façam parte do meu rol de conceitos e argumentos, é preciso reconhecer o contexto e a realidade daquele que as proferiu, para que se possa compreender a verdadeira intencionalidade das palavras e do discurso proferido.

Por isso é que a mestridade ética, por exemplo, vai muito além de conteúdos escolares curricularizados ou de conteúdos programáticos de instituições de ensino. O ser mestre ético, direciona os sujeitos da relação para o infinito tal como afirma Lévinas (2011, p. 75) “O saber do cogito remete assim para uma relação com mestre - para a ideia do infinito ou do Perfeito”. Essa ideia de infinito e de perfeito, pode ter relação com um mundo utópico, ou ideal, no entanto pode direcionar-se também para ideais de verdade ou de justiça.

Um dos desígnios do mestre é contribuir no conhecimento e reflexão acerca dos fenômenos do mundo. Para Lévinas (2011, p. 91) “A presença do mestre, que dá pela sua palavra um sentido aos fenômenos e permite tematizá-los, não se oferece a um saber objetivo; está pela sua presença em sociedade comigo” e, é a partir do diálogo com o outro, que é o mestre, que se pode fugir das incompreensões caóticas dos acontecimentos que estão à minha volta e tematiza-los de modo a torná-los compreensíveis. Esse processo exige que haja uma sociedade entre dois sujeitos para que eles possam se reconhecer e compromissados desenvolverem esse processo.

Para Lévinas (2011), essa relação com o mestre, coloca em discussão a própria liberdade daquele que se dispõe a apresentar-se como aprendiz. Segundo ele, “A associação, o acolhimento do mestre é o seu sentido oposto: nela o exercício da minha liberdade é posto em questão” (LÉVINAS, 2011, p. 91), pois a própria relação, desperta para a responsabilidade ética de reconhecimento do outro. E, essa oposição à liberdade, acontece justamente porque a “[...] ação exercida pelo mestre sobre mim, não é uma misteriosa informação, mas apelo dirigido à minha atenção” (LÉVINAS, 2011, p. 90), atenção que direcionará o aprendiz para a tematização dos fenômenos presentes no mundo.

Para que haja tematização dos acontecimentos, é preciso que sua presença chame atenção, é preciso que eles passem por um processo de problematização.

Para passar do implícito para o explícito, é preciso um mestre que chame à atenção. Chamar atenção não é tarefa subsidiária. Na atenção, o eu transcende-se, mas era preciso uma relação com a exterioridade do mestre para prestar atenção. A explicitação supõe a transcendência (LÉVINAS, 2011, p. 131).

Desse modo, para haver essa explicitação ou problematização e mesmo para reconhecer quem é o mestre, é preciso que os sujeitos envolvidos na relação se apresentem, questionem-se, rompam com o silêncio de suas totalizações. A partir desse processo, pode haver uma desnaturalização dos fatos, eles podem chamar atenção e passarem a ser questões coletivas a serem debatidas e tornarem-se aprendizagens emergentes das relações. Assim, mesmo na sociedade líquida (BAUMAN, 2001), seria possível perceber o quanto ainda existem dispositivos capazes de subjugar as identidades e subjetivá-las concretamente em seus contextos.

Por isso, afirmamos anteriormente com Dussel (1982), que aquele que deseja ser mestre, seja primeiro discípulo, pois ser aprendiz primeiro denota um exercício de abertura para que a voz daquele que fala, seja ouvida. Ser aprendiz pode denotar o reconhecimento da pequenez que temos diante do outro.

A altura, donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino. (...) Não exclui a abertura da própria dimensão do infinito que é a altura do rosto do Mestre. 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 (LÉVINAS, 2011, p. 165).

O ensino, portanto, advindo dessa relação com o mestre, é um processo que vai acontecendo quando dois sujeitos se encontram em sociedade. Não há prerrogativas esquematizadas que tratem desse processo. É a voz que vem de outra margem e que ordena aquele que escuta. Ele brota do reconhecimento e da constatação da exterioridade, de quando a fala e as características de um outro sujeito nos chamam atenção, a tal ponto que já não podemos mais permanecer

fechados à sua interpelação. Por isso é prerrogativa ética, que possibilita estabelecer sentido e significado para o adiamento do fim do mundo.

Esse reconhecimento da exterioridade, que denota condição de oposição a liberdade individual totalizada, requer reconhecimento da assimetria de subjetividades (tal como citado anteriormente) pois, “Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento - glorioso abaixamento, tem um semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar minha liberdade” (LÉVINAS, 2011, p. 249). Assim, a mestridade de outrem é interpelante de ética, verdade e justiça pois, esses prelúdios direcionam-se para uma vida em sociedade, na qual existem sujeitos em diferentes condições sociais.

Assim, Dussel (2009) nos ajuda a pensar que:

El maestro no es un perceptor aséptico, identificado con los dioses o la naturaleza. El maestro es un *tal*, de um sexo, una edad determinada, un pueblo y Estado, una nación, una clase social, una época de la humanidad, con sus doctrinas y teorías [...] No tiene entonces derecho a presentarse ante el discípulo como si tuviera todos los derechos, y especialmente el derecho sin límite de hacerse obedecer [...] (DUSSEL, 2009, p. 90).

O mestre, portanto, é um sujeito que habita o mesmo mundo que seus discípulos. Não se deve olhar para ele como um ser inacessível, ou como alguém que detém poderes sobrenaturais (ou sociais, de hierarquia). O mestre é alguém que pertence ao seu tempo e a sua sociedade, não tem o direito de simplesmente exigir obediência, ou respeito perante àqueles que o ouvem. Ele pode ser o securitizado, o mediatizado, o endividado ou o representado (HARDT, NEGRI, 2014) - como veremos no próximo capítulo. O que importa é que ele se coloque perante os outros como alguém que, através de sua exterioridade, contribui com o processo de explicitação dos acontecimentos e fenômenos do mundo.

É importante destacar o fato de que o mestre utiliza, como ferramenta básica, a palavra para estabelecer relação com outrem.

La palabra pro-vocante o interpelante del discípulo con-vierte (hace converger) al simple padre o ciudadano en un maestro. El maestro nace no con el pacto pedagógico rousseauiano por el que exige obediencia ao

discípulo; el maestro nace cuando alguien que pide ser servido en aquello que necesita y no tiene. El magisterio será servicio, por ello nace como escucha de la novedad alternativa del Otro (DUSSEL, 2009, p. 141).

O mestre não passa a existir a partir de um evento acadêmico, ou mesmo de um curso determinado (embora eles sejam importantes para validar a profissão oficial de professor/a). Um sujeito torna-se mestre através do processo de escuta atenta ao outro e do serviço que ele presta a outrem sem esperar nada em troca. Ele torna-se mestre ao ser capaz de ouvir a novidade do outro e torná-la lição de verdade e de justiça, quando essa palavra é repetida diante de outras sociedades ou grupos de pessoas.

É a própria palavra do discípulo que clama por conhecimento, verdade, justiça ou ética que faz emergir o mestre. O discípulo tem necessidades de conhecer, de aprender, de libertar-se, por isso interpela o outro, busca por aquele que pode lhe servir, para que juntos possam estabelecer uma relação que seja pedagógica, que contribua com o processo de libertação daquele que é o órfão, a viúva, etc. Por isso, não podemos deixar de destacar que a mestridade nasce do serviço que alguém oferta ao outro; serviço que torna-se compromisso, responsabilidade ética para com outrem.

O mestre, portanto, pode ser reconhecido como outro sujeito que chega ao eu. É alguém que habita o mesmo mundo que o eu, porém é separado de minha subjetividade, encontra-se em uma dissemetria ontológica, porque é outro em todas as suas condições. É na fronteira que o eu tem a possibilidade de reconhecer o mestre pois, é a partir da presença desse outro, a partir de suas palavras que os fenômenos, coisas e acontecimentos podem adquirir um outro sentido e significado. Por isso é preciso reconhecer que cada sujeito possui uma habitação, um ponto de referência para seu discurso e exposição do rosto. É a partir dessa habitação que posso reconhecer a posição do outro, o *lócus* de onde advém as palavras.

A habitação do mestre (onde ele habita?)

Habitamos um mundo que possui características temporais, sociais e epistêmicas às quais podem definir elementos para os modos de subjetivação dos

sujeitos. Cada sujeito habita um lugar e, é preciso destacar que o mestre também habita um lugar. E, é esse lugar que torna possível a relação entre mestre e discípulo. É ali que se torna possível a explicitação dos pensamentos, por meio dos diálogos autênticos que se estabelecem. Lévinas (2011) nos apresenta a escola como condicionadora da ciência e, por extensão como habitação o mestre:

A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É lá que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir: a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode fazer-se a dois; não se limita a encontrar o que já possuía. Mas o primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente, a partir da qual vem a representação (LÉVINAS, 2011, p. 90).

Podemos afirmar que, sempre existe a necessidade de estabelecimento de um local como condicionante para que as relações possam acontecer. Esse local, como habitação, torna-se o ponto de referência de onde os sujeitos vão contemplar os acontecimentos e explicitar elementos que necessitam ser explicitados para melhor compreensão dos fatos. Se a escola condiciona a ciência, como afirma Lévinas (2011), a habitação condiciona os saberes e fazeres do mestre que é objeto da presente pesquisa.

O que o mestre faz a partir de sua habitação, não é transmitir informações para aquele que o escuta, o que se propõem é uma chamada de atenção aos fatos. Essa chamada de atenção é à “[...] atenção a alguma coisa, porque é atenção a alguém” (LÉVINAS, 2011, p. 90), é uma atenção que se direciona a um apelo; apelo que primeiro foi escuta atenta e depois tornou-se explicitação através de um conjunto de palavras.

A partir da habitação, é possível contemplar o mundo considerando as referências que vamos construindo e estabelecendo como conhecimento. Nesse sentido, “[...] a casa ocupa lugar privilegiado” (LÉVINAS, 2011, p. 144) não porque é um lugar de fim último das coisas; a ação humana não se esgota na casa. Mas, é a partir dela que podemos estabelecer relações epistêmicas, éticas e justas. Desse modo, pode-se afirmar que “O papel da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo” (LÉVINAS, 2011, p. 144).



A habitação como começo, pode significar o reconhecimento de si como um sujeito, como alguém que possui características, saberes e fazeres que lhe são próprios de acordo com suas condições de pensamento e de conhecimento. Ao mesmo tempo, é início de reconhecimento de que existem outras habitações, onde estão outros sujeitos, em condições similares de formação de identidade própria, pois no mundo existem incontáveis habitações.

Não se trata de pensar a habitação como local onde se entra à revelia do fato. A habitação, é justamente o que permite ao sujeito estabelecer sua posição diante do mundo. É a partir daí que se pode pensar o mundo pois “[...] a consciência de um mundo é já, consciência através desse mundo” (LÉVINAS, 2011, p. 145). Esse ‘através’ é justamente a capacidade de situar-se em algum lugar do mundo, tê-lo como habitação e, a partir dele observar, ouvir e pensar sobre o mundo.

Ainda para o autor “O sujeito que contempla um mundo, supõe, pois, o acontecimento da morada, a retirada a partir dos elementos (isto é, a partir da fruição imediata, mas já inquieta do amanhã) o recolhimento na intimidade da casa” (LÉVINAS, 2011, p. 146). Por isso é preciso sintonizar-se e perceber-se dentro dessa habitação, pois é nela que as palavras ouvidas dos discípulos interpelantes poderão fazer sentido, e serem explicitadas através de outros vindouros diálogos e discursos. A habitação é o local de onde se produzem contemplações, reflexões e situa-se a partir do que aconteceu ao eu.

Adentrar em uma habitação é um acontecimento de ordem singular, por isso é preciso problematizar. É preciso desnaturalizar a entrada na habitação, seja na própria habitação, ou na qual o outro habita “Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha significação de morada a partir desse recolhimento” (LÉVINAS, 2011, p. 146). Na habitação, há um recolhimento para a contemplação da própria existência, por isso podemos afirmar que o mestre habita sua própria existência, forja-a através das aprendizagens recebidas de seus discípulos e da contemplação destas que ele faz em sua habitação.

Podemos dizer que há uma dualidade de compreensões ontológicas desde a habitação: primeiro por que ela fecha o sujeito em si mesmo; segundo porque é a partir desse fechamento que existe abertura para o outro a partir da contemplação. É nesse recolhimento na habitação que é possível perceber, através da contemplação, conceitos ou argumentos que precisam ser explicitados para que haja um reconhecimento do outro e do próprio mundo do outro e, que esse reconhecimento torne-se possível aprendizagem e ensinagem nas relações com outrem.

A existência desde uma habitação propõe uma separação ontológica. Para Lévinas (2011, p. 149) “A partir da morada, o ser separado rompe com a existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição, sem segurança, crispada, se transforma em preocupação”, assim rompe-se com a condição puramente biológica e instiga-se o ser a pensar em sua condição social, que será o derradeiro encontro com o outro. Essa separação, não exerce o papel de isolar o sujeito nela, mas torna possível que outros fatos aconteçam, que sejam possíveis outros encontros, que a própria vida encontre outros caminhos.

Esses caminhos do mundo exterior à habitação, permanecem sempre à disposição do ser, visto que “A morada permanece, à sua maneira, aberta para o elemento de que se separa” (LÉVINAS, 2011, p. 149) pois a separação que ela proporciona, abre brechas para a contemplação. E, a compreensão necessária das coisas se dá desde o mundo latente de sentidos e significados para os seres.

Lévinas (2001), em uma interpretação do Talmude, desafia-nos a pensar que:

[...] os justos terão cada um sua residência. A condição proletária, a alienação do homem, não é antes de tudo, o fato de não ter residência? Não ter onde morar, não ter interior, é não se comunicar verdadeiramente com o outro, e assim, ser um estranho para si e para o outro. O que aqui é anunciado como triunfo do justo é [...] a possibilidade de uma sociedade em que cada um tenha sua residência, volte para sua casa e para si, e veja o rosto do outro (LÉVINAS, 2001, p. 37).

Não ter uma habitação é não ter um ponto de referência, não ter como comunicar-se consigo mesmo e com o outro. No trecho acima, Lévinas (2001) nos aponta que a alienação da humanidade é justamente o fato de o ser humano não possuir uma habitação, desse modo ele estaria sujeito a viver sem referências ou

sem poder comunicar-se autenticamente com os outros. É a partir da habitação que é possível ver e perceber o outro, a partir da participação verdadeira em sua própria identidade que se abre para o outro.

A habitação é, portanto, o ponto de partida para que o mestre preste atenção naqueles que estão à sua volta suplicantes. Ela é condição, é começo da relação entre mestre e aprendiz mesmo antes de seu fato concreto, porque é nela que o sujeito vai pensar e planejar, vai escolher métodos e modos de se aproximar de outrem. É nele que o mestre vai recolher-se após o encontro (ou a relação com outrem) para avaliar a potência do encontro e para avaliar-se enquanto ouvinte e ensinante.

Para Dussel (1975, p. 34):

La casa y sus paredes son la prolongación del cuerpo, el techo es la cobertura de la intimidad, protección ante los elementos; las ventanas son la prolongación de los ojos, por los que vemos y somos vistos; la puerta, he aquí una entidad esencial, la puerta es por la que la casa se abre o cierra al Otro, por la cual el Otro es acogido en la hospitalidad de la casa.

Podemos pensar a habitação como proteção aos ataques exteriores que visam a totalização das identidades, pois justamente o exercício de recolhimento possível desde a habitação permite ao sujeito perceber a totalização e possibilita que ele fuja desse processo (desde que seja seu desejo e que busque estratégias para isso). Ela é o lugar mais seguro para a identidade do sujeito, pois ele pode organizá-la do modo que desejar, expressando assim, através de elementos físicos exteriores seu modo de pensar e organizar a própria vida. Ali ele está com sua intimidade encoberta pelo teto e as paredes, que lhe permitem ser quem ele é.

No entanto, a habitação, se pensada apenas como proteção, pode afundar-se em um egoísmo sem precedentes. Ela é também, prolongamento do próprio ser protegido nela. Por meio das janelas existentes na habitação é possível visualizar o mundo exterior; mesmo que da janela se possa ver um muro de concreto; através dele se pode contemplar aquilo que outrora nossos olhos viram e estabelecer, através dessa contemplação, sentido e significado para as coisas. A porta, em sua concretude, também exerce um papel significativo, pois através de seu fechamento



estamos seguros, porém através de sua abertura paradoxalmente não ficamos inseguros, mas, abertos ao novo, ao diferente, ao outro que nos interpela. Assim, estando de porta aberta, estabelecemos para com outrem uma hospitalidade que denota mestridade e discipulado.

Obviamente que aqui, viemos tratando da casa como habitação (habitação como espaço individual) do mestre, no entanto a mestridade pode habitar diferentes lugares, tais como: a escola, a Igreja, o terreiro, a indústria, a loja etc. e fazer deles seu ponto de partida. Desse modo podemos afirmar que de acordo com as interpelações realizadas aos sujeitos, nos diferentes locais por onde ele circula, é que vão torná-lo habitante daquele lugar, pois aquilo que é ali interpelado, torna-se prolongamento do corpo. A mestridade habita ali, faz sentido onde lhe é convocada. Por isso a habitação não pode encerrar-se em uma totalidade.

Para que um lugar se torne de fato habitação, é preciso que o sujeito esteja ali por inteiro, que sua consciência e seu pensamento fruam desde este espaço para dele poder compreender as coisas que contempla. Somente estar em um lugar não eleva esse lugar à qualidade de habitação, pois o ser humano precisa fruir desse espaço como seu.

Hay toda una ontologia que explicitar de la casa; la casa es una totalidad, es intimidad. Es una totalidad que tiene un sentido, por la que todos son en cierta manera uno. Pero nuevamente la casa podría ser, por ejemplo, la casa de la propiedad del capitalismo. Que significa esto? Que en la casa es necesario que los muebles e inmuebles sean tenidos como propiedad exclusiva, porque la propiedad de la casa es tan necesaria como la del cuerpo. La casa es una prolongación del cuerpo en este nivel es imposible pensar en una eliminación de propiedad privada, porque las paredes, la cama, el escritorio, la cocina, es parte de mi propio ser. Pero apropiarme exclusiva e excluyentemente de la que está más allá de la puerta de la casa es apropiarme, eliminar entonces, la casa del Otro, es decir, la dejo a la intemperie (DUSSEL, 1975, p. 35).

Embora se reconheça e se afirme que é a partir da casa que um sujeito pode estabelecer seu ponto de partida da identidade, é preciso considerar que assim como o eu possui esse privilégio (de ser eu a partir de minha habitação) outros sujeitos também o possuem. Eliminar ou não permitir que outrem possua habitação pode significar a privação de que ele tenha sua própria identidade. A habitação

como ponto de referência da minha própria identidade é o reconhecimento de que o outro possui o mesmo direito de ser um eu, requer que sejamos capazes de reconhecer e acolher a alteridade existente no outro.

Dussel (1982, p. 204) nos faz pensar sobre o acolhimento da alteridade desde o útero materno: “No útero materno, vive-se já a alteridade, mas é no próprio momento do nascimento, no instante do parto (parir como aparição), no qual somos cobizados e acolhidos no outro e pelo outro, que já se apresenta com falante”. Em uma primeira mirada nessa citação, reconhecemos a relação filial que se apresenta aí; logo pais e mães identificar-se-ão nessa expressão pois, o recém-nascido, é um novo ser que se apresenta naquela relação familiar, naquele núcleo totalizador.

No entanto, podemos pensar que o útero (no exemplo citado acima) representa a habitação inicial de um ser, é a partir dele que o sujeito estabelece uma primeira relação de distinção entre si mesmo e o outro (no caso sua mãe). Porém, no instante do parto, há um outro elemento que se estabelece, a fala: a equipe médica anuncia o nascimento efetivo, a mãe ou o pai o acolhe em seus braços familiares e dirige, ao novo ser ali apresentado palavras. Essas palavras o introduzem em um mundo social, trazem o sujeito para a sociedade mestridade - discipulado que irá acompanhá-lo durante toda a vida.

Cada sujeito existente no mundo, surgiu de um útero materno, de um seio familiar que foi sua primeira habitação. Foi a partir desse início que sua identidade foi forjada com assunção ou recusa de palavras, sentimentos e ações, e isso o torna único.

Da condição de nascimento biológico (do parto) para a convivência social (através da palavra) podemos fazer uma analogia, pensando que da habitação na qual se encontra um sujeito (não recém-nascido biologicamente), para sua vida social, há o acolhimento realizado pelo outro através de suas palavras interpelantes. Quando um sujeito sai de sua habitação e encontra outros sujeitos que lhe acolhem, estabelece-se aí uma sociedade da qual poderá haver relações éticas de ensinamentos e aprendizagens desde as palavras que são postas no diálogo.

Essas palavras são de extrema importância, pois constituirão o modo como o sujeito constrói o mundo. “O recém-parido, o aparecido no mundo dos outros (ele mesmo ainda sem mundo), começa a formar seu mundo na confiança filial, e na obediência disciplinar ao outro: o mais alto e, por isso, mestre do mundo” (DUSSEL, 1982, p. 205), voltando ao exemplo biológico, perceberemos que a criança, vai desenvolver o seu mundo a partir das tradições e modos familiares de nomear e descrever o mundo. Já em uma condição social, ele vai compreender e nomear o mundo a partir das considerações e revelações feitas por outros sujeitos.

O que desejamos pensar a partir desse exemplo do nascimento biológico é que desde o nosso nascimento, habitamos um lugar, somos acolhidos nele e estabelecemos inúmeras relações a partir dele. Somos desde o nascimento mestres de nossos pais, porque os interpelamos a todo momento de necessidade, e ao mesmo tempo somos discípulos deles ao passo que aprendemos a ser e nos mover neste mundo, a partir das palavras que eles nos dirigem. É a partir dessa habitação inicial, com todos os seus desdobramentos que nos tornamos aquilo que somos.

É possível, e talvez necessário, que pensemos a habitação para além de suas condições físicas e a pensemos de metafísico. Não só a casa, ou apartamento ou similares, são habitações. O habitar que permite compreender a si e ao outro é uma condição que rompe materialidades. Posso sentar-se em um banco, num local público, ou mesmo frente a um grupo de alunos e, ao contemplá-los e contemplar-se posso estar em condição de habitação, pois o estar pensando desde o si mesmo é habitar.

Nesse sentido, habitar a mestridade é uma condição que nos leva a exercer uma ética que rompe com totalizações identitárias e se dirige ao outro em sua condição de outro.

Considerações finais

Uma das considerações necessárias para adiar o fim do mundo, talvez seja o possuir, ou mesmo reconhecer um local como, uma habitação, na qual é possível compreender o si mesmo e o outro. É a partir dela que pode haver contemplação,

reflexão e estabelecimento de sentido e significado do encontro realizado com o outro. É essa habitação que condiciona o que será externado. A habitação é o começo do reconhecimento do ser, como mestre e aprendiz. É na habitação que é possível reconhecer-se como incompleto, inacabado e sujeito capaz de..., bem como compreender que é preciso ouvir o que o outro tem a dizer para realizar-se a aprendizagem.

Nesse sentido é que acontece o reconhecimento do outro como mestre, pois ele é alguém que chama minha atenção, que estabelece uma sociedade comigo, que coloca minha liberdade no limite e que me interpela. É através dessa interpelação que se estabelece o diálogo, pois aquilo que era implícito ganha exterioridade e se torna aprendizagem. Por isso é preciso que aquele que deseja ser mestre, seja aquele que primeiro escuta a interpelação do outro. Nessa sociedade íntima, entre o eu e o outro pode residir outra pista para adiar o fim do mundo, pois todos vivemos em uma mesma sociedade interdependente para aprendizagens.

Assim, o mestre tem a tarefa de reconhecer que cada sujeito que se interrelaciona com ele tem capacidades que lhe são próprias, condizentes com suas características e com seu contexto de vida. Para Hardt e Negri (2014, p. 105) “A maior contribuição que um professor pode dar é o reconhecimento de que cada aluno tem o poder de pensar e o desejo de usar a inteligência para estudar”. Portanto, reconhecer o outro como mestre exige que primeiro haja reconhecimento de poder no outro, não um poder subserviente mas, um poder de estabelecimento de relações entre sujeitos com objetivos semelhantes, compreender-se e respeitar-se.

Nossa compreensão de mestre, mesmo que seja uma mestridade ética, perpassa pela noção de estudo e de compreensão dos próprios sujeitos e dos fenômenos e coisas do mundo. Assim, precisamos reconhecer que “Só podemos estudar em relação e interação com os outros, quer eles estejam fisicamente presentes ou não” (HARDT, NEGRI, 2014, p. 105), porque os outros trazem ao eu sua novidade, sua compreensão específica que pode ampliar a noção que tenho.

Assim “[...] conforme estudamos, constantemente reconhecemos a inteligência dos outros e aprendemos a nos beneficiar dela” (HARDT, NEGRI, 2014, p. 105 – 106).

Desse modo, a mestridade caminha para a dissolução das individualidades totalizadas por diferentes mecanismos de subjetivação e se direciona para a construção de espaços cooperativos de aprendizagem e de formação nas quais se trocam diálogos autênticos. Esse movimento “[...] requer sim um projeto cooperativo de desenvolvimento de nossa inteligência comum” (HARDT, NEGRI, 2014, p. 106). Essa inteligência comum, pode ser outra pista para adiar o fim do mundo, pois ser cooperativo, constrói uma sociedade respeitosa dos saberes dos outros em contraposição a uma sociedade competitiva.

Por fim, podemos afirmar que o objetivo deste artigo foi atingido ao passo que pudemos refletir sobre a mestridade de modo ético e relacionado com as prerrogativas éticas que nos tomam em diferentes tempos e lugares. Para adiar o fim do mundo, talvez seja necessário voltar às coisas mesmas e sempre refletir sobre as demandas éticas estabelecidas e apontadas nas relações éticas que estabelecemos. Cada um possui saberes e fazeres que lhe são próprios, em uma cooperação podemos ampliar esse rol, desde que estejamos sempre abertos a aprender algo com o outro.

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DUSSEL, Enrique. **Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas**. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

DUSSEL, Enrique. **La pedagógica Latinoamericana**. La Paz: Detalles, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes: 2012. 4ª edição.



HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Isto não é um manifesto**. São Paulo: Edições n-1, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el otro**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2013.