

O “DOM DA ALTERIDADE” A PARTIR DA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA CONTEMPORÂNEA

THE “GIFT OF OTHERNESS” FROM CONTEMPORARY HERMENEUTICS TRADITION

*Marcelo Martins Barreira*¹

Resumo: Este artigo objetiva discutir o “dom da alteridade” como referência antropológica do religioso. Faz-se, portanto, uma breve articulação histórica e conceitual como eixo de abordagem teórica e de aplicabilidade social. Utiliza-se no texto a hermenêutica de Luc Ferry e de Paul Ricoeur, especialmente em sua retomada da perspectiva kantiana da relação entre os conceitos de amor e justiça.

Palavras-chave: Dom. Alteridade. Amor. Kant. Ricoeur. Ferry.

Abstract: This article aims to discuss the “gift of otherness” as element of the religious anthropology. Therefore, this article makes a brief historical and conceptual articulation as the axis of theoretical approach and social applicability. It uses the Luc Ferry and Paul Ricoeur’s hermeneutics, especially in their resumption of Kantian perspective of the relationship between the concepts of love and justice.

Keywords: Gift. Otherness. Love. Kant. Ricoeur. Ferry.

1. Introdução

Para abordar o “dom da alteridade”, entrelaçou-se os termos “dom”; “sentido”; “alteridade” e “humanidade”; sendo o último termo o conceito central. Esse entrelaçamento parece óbvio, mas a Filosofia suspeita de obviedades. Esse conjunto de palavras teve uma feição própria no Ocidente, uma feição articulada em duas frentes, às vezes em conflito, às vezes em diálogo; são elas: a conceitualidade de matriz grega e a tradição judaico-cristã.

Ainda que essa dupla leitura da terminologia acima se some e se transfigure em infindáveis operações hermenêuticas, ousemos tecer nossa rede trazendo para esse diálogo, de início, a sua referência mais antiga: a alteridade “sagrada” como hermenêutica do sentido histórico-existencial. Logo, não se dá uma universalidade como uma abstração do cotidiano; ao contrário, as mediações culturais implicam alteridade como paradigma de

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UFES. E-mail: marcelobarreira@ymail.com

relação interpessoal e intercultural, numa atmosfera de hospitalidade. Qualquer vida pessoal e coletiva não tem sentido se estiver fechada à alteridade como dom. Usando um vocabulário teológico poderíamos apontar, com redundância, uma “gratuidade do dom”. Dom é graça. A graça de encontrar no amigo um tesouro (Eclesiastes 6: 14). A alteridade é um outro diferente de minha realidade pessoal, cultural ou humana – diante de um Outro divino. Esse outro manifesta um dom e um sentido inesperado a mim e à minha cultura, sem tê-los procurado a cada instante. Somos dom ao outro ou o outro é dom para mim quando “acontecemos”; quando somos uma abertura imprevista e não-causal para novas “humanidades”.

O acontecimento não é refém da imanência do mundo em sua previsibilidade. Nem tudo está pronto e acabado; codificado e sancionado; cifrado ou decifrado, numa lógica causal de fabricação de conceitos e realidades. Não há uma fundamentação inexorável e necessária do dom. Uma doação originária de acréscimo de sentido recupera outro termo teológico: o de “revelação”. Revelação é o advento de sentido. O sentido não se fecha em si. Ele sinaliza para algo, ele significa; há, portanto, um componente de alteridade. Não estamos perante uma coisa com limites intransponíveis e manipuláveis. Estamos diante do mistério da vida como graça. A vida se supera porque ela não se desenrola a modo de coisa manipulável, mas a modo de liberdade, isto é, como vida aberta a sempre novos sentidos. A vida humana recebe e produz constantemente novos sentidos culturais e existenciais. Esse é o nosso jeito de ser. Recebemos um sentido sobre a vida e o mundo, mas também somos capazes de nos interrogarmos sobre essa construção existencial e cultural de significados e sentidos, transformando-a.

2. O primeiro predicado da bondade: a ética kantiana e a “perspectiva da economia do dom”

Um prolongamento moderno da imbricação histórico-existencial entre Jerusalém e Atenas acarretou numa progressiva secularização. O pensamento de Francis Bacon foi determinante nessa inflexão interpretativa. Em sua obra “*Novum Organon*”, de 1620, ele repensou a confluência entre a tradição filosófica e teológica diante de um novo contexto cultural: a secularização, ou seja, o deslocamento de um sagrado marcadamente verticalizado e contemplativo para um sagrado imanente, expresso numa atividade

laboriosa de transformação da natureza. Seu empreendimento hermenêutico foi uma leitura fiel e criativa de Gênesis 1, 26: “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que ele **domine** sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” A ênfase no caráter de dominação da natureza pelo humano, a nosso ver, conciliou a narrativa bíblica da criação com a mitologia grega sobre o roubo do fogo dos deuses por Prometeu. Seja como for, Bacon considerava mais afeito ao versículo bíblico que preconizaria uma dominação humana sobre a natureza, representada numa lógica indutiva (GALIMBERTI, 2003, 172). Uma lógica que partisse dos dados da experiência empírica como fonte de produção do conhecimento, tendo como objetivo dominar e transformar a natureza. Inicia-se, então, uma nova tradição epistemológica, contraposta à postura contemplativa e à lógica dedutiva de viés aristotélico-tomista, marcada pela especulação silogística. Bacon defendia – em consonância com sua interpretação da Bíblia – que o conhecimento do mundo se alcança pela indução de um conjunto empírico de amostras e não pela distorção bíblica de uma análise dedutiva de sentenças. A postura metodológica moderna articulou a jovem ciência com a técnica, preparando a futura eclosão, nos séculos XVIII e XIX, da primeira Revolução Industrial; não por acaso, exatamente na Inglaterra.

Uma nova página surge com o deslocamento do teocentrismo para o antropocentrismo. A inserção histórica do novo paradigma cultural se expressou numa maior autonomia do humano, numa moral com mais independência da esfera religiosa. Essa laicização do pensamento se desdobrou numa maior ênfase no poder do ser humano, sobretudo numa sobrevalorização da capacidade racional e da liberdade. Posteriormente, no bojo dessa laicização, no século XVIII, diríamos, *grosso modo*, que Kant sintetiza criativamente as tradições racionalista e a empirista. Em sua obra “Fundamentação da metafísica dos costumes”, de 1785, ele descreve dois traços antropológicos observáveis na experiência moral comum. O primeiro é a possibilidade de tratar o outro como um meio em meu agir, numa situação assimétrica de interação social. Tem-se, por conseguinte, a ameaça da violência como desafio ético às relações de poder. No tocante à segunda experiência moral, Kant constatou o exercício da liberdade. No entanto, diante da igual liberdade exercida por nossos semelhantes, o outro pode nos ajudar ou impedir a obtenção do que entendemos como mal ou bem. Diante dessa dupla constatação e desafio ético, Kant

procurou apresentar uma solução conceitual à experiência moral comum. Essa solução veio com sua fundamentação teórica da ação humana. Para tanto, Kant pretendeu ampliar o princípio ético presente na Regra de Ouro (RICOEUR, 1996, 174-180). Uma formulação clássica dela está no Evangelho de Lucas 6, 31: "O que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles." O autor alemão buscou fundamentá-la conceitualmente indo além de um contexto bíblico específico, estendendo-a universalmente a todos os agentes morais – recentemente, alguns historiadores das religiões apontam, porém, em sintonia com a ética kantiana, a presença da Regra de Ouro no núcleo moral de diversas tradições culturais e não apenas do cristianismo, facilitando a pretensão universalizante de Kant.

Na ética kantiana, o sujeito moral age racionalmente e não lhe é permitido pautar suas ações em inclinações humanas (sensações, paixões e apetites) ou na obtenção de sucesso no alcance de seus objetivos. A boa vontade do sujeito racional é boa em si na medida em que é pautada pelas máximas morais escolhidas livremente – sem um conteúdo material e teológico para a moral como na ética aristotélica. Em Kant, os agentes racionais deveriam escolher suas máximas morais ou imperativos para evitar a violência e para exercer responsabilmente a própria liberdade. Para tanto, Kant apresenta seus princípios e critérios de vida ética em duas formulações de base; são elas: 1) A liberdade positiva e universalizável corresponde à autonomia: “Age só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (KANT, 1995, 71). Desse modo, no caso de alguém ter como máxima moral o ato de ofender o próximo, por exemplo, outros agentes, por serem igualmente racionais, também poderiam ofender seus semelhantes – o que, sejamos sensatos, não contribui para uma sociedade melhor. 2) A segunda formulação visa romper com a violência de uma relação assimétrica; ei-la: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1995, 66). Formulação que reconhece a dignidade intrínseca e incondicional de qualquer ser humano.

A dupla formulação dos imperativos da ética kantiana prescinde de qualquer acréscimo “espiritual” e não humano de fundamentação. No entanto, constatava o puritano Kant: os ímpios prosperam e são felizes enquanto os justos sofrem. Como, diante disso, motivar alguém a viver moralmente? Como ficar motivado diante do insucesso ou da falta

de reconhecimento social por sua prática justa? Kant percebe que precisaria retomar o potencial da tradição cultural religiosa em sua capacidade de motivação. A despeito de a autonomia do sujeito moral pressupor a exclusão de uma contraditória heteronomia das normas religiosas, a espiritualidade traz as condições sob as quais posso “esperar” satisfazer os critérios da moralidade. A palavra-chave é esperança. Ela impulsiona o agir. Como a utopia, a esperança nos motiva a caminhar; apesar da *secura interior* e do deserto exterior. Ainda que não fundamente a prática moral, a vivência espiritual resulta como consequência necessária para a ação moral. Não basta a fundamentação conceitual, é necessário garantir a motivação do agir moral. Neste sentido, a religião será o elemento garantidor de que a caminhada moral não irá terminar em frustração (RICOEUR, 1996, 177).

A tradição religiosa judaico-cristã, com as ideias de graça e de revelação, situa toda experiência, inclusive a moral, na “perspectiva da economia do dom” (RICOEUR, 1996, 177). A economia do dom é a primeira consequência e o primeiro predicado da bondade. A bondade não se limita à moralidade. A fundação moral da autonomia da liberdade é equacionada e dimensionada numa perspectiva da economia do dom. A experiência moral não basta para a vida humana, ela precisa de uma perspectiva e horizonte mais amplos. Perspectiva é uma maneira de se falar do “sentido” de nossas ações. Uma dimensão utópica que, independente de a realizarmos ou não, torna-se um motivo para não nos paralisarmos diante de regras mediocrizantes. Para além de uma fundamentação moral, a fonte da bondade está numa dimensão supramoral, como dom e ação gratuita de bondade ao outro, sem querer nada em troca. Isso explica a suspensão kierkegaardiana da ética em “Temor e Tremor”, de 1843, mas sem chegar a supor a “perspectiva da economia do dom” como uma realidade extramoral ou fora do campo moral. O que temos é uma lógica da superabundância, ou seja, uma bondade como ato gratuito. A dimensão “econômica” da “perspectiva da economia do dom” se refere a uma rede simbólica de reverência ao mistério que se origina no Criador e se estende a toda a criação; na linha policêntrica de Gênesis 1, 31: “eis que tudo era muito bom.” Por fim, temos as já delineadas grandes linhas da característica “dom”, da “perspectiva da economia do dom”.

Sem maiores considerações e falando em tese, a entrega dos pais pelos filhos não implica, ao menos num primeiro momento, a garantia de reciprocidade ou uma fatura a ser

cobrada e paga posteriormente. A motivação do gesto deles é compreensível pela perspectiva da economia do dom. Não se sustenta uma reciprocidade sem uma capacidade de alguém amar por primeiro e gratuitamente, só assim se cria um novo nexo causal nas relações sociais e interpessoais. A boa medida do amor é amar sem causa ou medida para causar um círculo vivificante. A falta de medida é não ter uma segunda intenção ao acolher o outro na sua diferença.

A estrutura dinâmica do sentido da vida se dá numa alteridade encarnada histórica e existencialmente. Salvar uma vida – sacrificando-se – equivale a justificar uma vida realizando-se como pessoa. Um exemplo deste movimento duplo e complementar nos trouxe o fotógrafo Roger Job quando publicou, em dezembro de 1994, uma coletânea de cartas intitulada “*Letres sans frontières*” (“*Cartas sem fronteiras*”). Essas cartas mostram a intimidade simples e concreta de médicos que atuavam em bolsões de pobreza no mundo inteiro. Numa dessas cartas, escrita no ano de 1982, Serge escreve uma carta da Somália para seus pais: “O trabalho é extenuante ao extremo, sinto-me porém muito feliz de ser médico e me dou conta, afinal, de que todas as minhas reclamações, durante 7 anos, serviram para alguma coisa... A experiência que vivo aqui é fantástica. Reaprendo a viver...” Ficamos curiosos: quais seriam essas reclamações tão duradouras? Seriam elas ligadas à sua atividade profissional; questões existenciais ou indignações políticas? Seja como for, elas se liquefizeram com uma nova vida, com menos abstrações e mais desafios concretos. Como confidenciou Rony Brauman, ex-presidente da entidade “*Médicos Sem Fronteiras*”, no prefácio daquele livro: sente-se “a felicidade, primeiramente, de ter arrancado uma vida das garras da morte, de ter acrescentado algum sentido à própria vida...” Declara ainda: “(os humanitários) sabem que a escolha que fizeram os coloca entre os últimos privilegiados da modernidade: aqueles que puderam dar algum sentido à vida” Dar sentido à vida é um luxo diante de tantos sem o básico ou que são nivelados à coisa, aos ritmos e manivelas de uma máquina e de sua esteira de produção em série. Dar sentido à vida seria como se chegássemos ao topo da hierarquia elaborada por Maslow: das necessidades primárias e fisiológicas até a realização pessoal. O fundamental é enfatizar o amor e acolhimento do outro como a instância derradeira para o sentido da vida e a realização pessoal. Arriscar a vida por alguém, acolhendo-a, significa remeter-se para um nível além do burocrático/institucional e jurídico para trazer de volta o sentido da vida.

3. O segundo predicado da bondade: o mandamento do amor como superação da “natureza humana”

Na tradição metafísica, a “natureza humana” seria o núcleo substancial que nos permite conceitualmente diferenciar o humano do animal ou de quaisquer outras coisas do mundo. Não consideramos alvissareira tal perspectiva. A concepção metafísica de “natureza humana”, na linha dos contratualistas, pressupõe uma cisão entre o “estado de natureza” – e sua hipótese de um indivíduo pré-social, como na famosa frase do “Contrato Social”, de 1762, de Rousseau: “todos os indivíduos nascem bons” – e o “estado civil”. Esse raciocínio inaugura um novo gênero de heroísmo: o que é motivado por puros princípios e por uma simpatia abstrata. Esse novo tipo de herói ama e serve à humanidade ao ponto de sacrificar a própria vida.

Sem entrarmos na incoerência da biografia de Rousseau com sua teoria, há sempre à espreita o risco de amar a humanidade e não amar quem está ao meu lado, incomodando-me. O grande perigo do humanismo clássico é sua definição absoluta do humano. Ela permite engessar a “solidariedade” como um substantivo abstrato e de caráter universal, menosprezando sua efetivação em atos de compromisso perante o sofrimento e a dignidade de pessoas que gritam por socorro ao nosso redor. Estejamos, portanto, atentos à ameaça de um donjuanismo da caridade: a necessidade de sempre procurar o sentido da vida numa alteridade eternamente fugidia e abstrata (FERRY, 2007, 132-134). Cá entre nós, a miséria alheia não poderia servir de pretexto para dissimular a nossa. Pode ser mais desafiante, corajoso e difícil trabalhar em nosso ambiente cotidiano e em nossas próprias fraquezas do que percorrer meio-mundo no afã de ajudar pessoas distantes social e geograficamente. Algumas entidades qualificadas como “filantrópicas”, infelizmente, mostram que algumas megaproduções caritativas estimulam a arrogância e o autoritarismo de pessoas cheias de narcisismo e interessadas em obter vários tipos de privilégios. Para lá de se viver por e para o outro, caberia um acolhimento do próximo em seu sofrimento e dignidade, num sentido de vida comum e não de superioridade moral.

Vejamos o caso do “direito humanitário”. Essa subárea do direito nasce com o direito de guerra. Conforme Henri Dunant, fundador da “Cruz Vermelha” em 1851, uma vez retirados do combate por seus ferimentos, os soldados voltam a ser humanos, tendo

direito de que seus ferimentos sejam tratados Não há como sermos contra isso. Por detrás dessa visão, contudo, vislumbra-se a herança universalista (FERRY, 2007, 150) e abstratizante da “Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão”, de 1793 – elaborada após a Revolução Francesa de 1789 e inspirada especialmente no iluminista Rousseau. Convém aqui uma vírgula e uma suspeita. Uma visão aparente universalista pode ser uma expressão civilizatória que justifica o “direito de ingerência” para povos bárbaros. A “ação humanitária” preconizada pelo Governo Bush para o Iraque foi, por exemplo, um pretexto para muitos outros interesses econômicos dos EUA naquela região do planeta. Dessa forma, a assistência humanitária e o discurso pelos direitos humanos podem ser um modo de se confrontar “legitimamente” a soberania de Estados nacionais inferiores por outros Estados nacionais, considerados civilizados e desenvolvidos.

Essa contradição também se constata no Estado Democrático de Direito. As constituições democráticas modernas reconhecem formalmente o protagonismo popular quanto às deliberações sobre o futuro da vida coletiva, em sintonia com a posição teórica dos contratualistas. A democracia constitucional, contudo, apresenta um dispositivo formal em seu interior que é fortemente escorado no aparato policial-militar: o “estado de exceção” (AGAMBEN, 2002). O estado de exceção revela o poder soberano. Um poder decisório que faculta ao soberano a suspensão paradoxal do Estado Democrático de Direito na hipótese de se estabelecer uma desordem social. Essa possibilidade de suspensão democrática da democracia – de uma lei que permite a suspensão da lei – pode ser um modo de manter um sistema político-social decadente diante da ausência de legitimidade social. Haveria, então, uma forma velada de autoritarismo sempre à espreita e que seleciona os melhores e os piores cidadãos, conforme sua lealdade e utilidade aos poderes estabelecidos.

Há, além disso, um agravante no Brasil. Diferente do que ocorreu na Europa, em que a sociedade civil erigiu o Estado, o processo foi inverso em nosso país. Apenas com a chegada da família real portuguesa em 1808, a sociedade civil foi constituída a partir de diversas instituições como os partidos políticos; a imprensa; uma reforma do Judiciário; etc. Esse protagonismo do Estado resultou caro para a cidadania brasileira. O hiato entre poder político e sociedade civil se desdobra no jurídico que precede ao fático, isto é, o Estado historicamente é capaz de antecipar demandas da sociedade brasileira, em geral, com o fito

de proteger os privilégios de sua elite dirigente. Ainda hoje os poderes da República se colocam acima da sociedade civil. Basta ver a atual crise de representatividade política de mandatários que se esquecem de seus eleitores e se comportam como uma classe profissional corporativista – retrato da falência da política reduzida à técnica e à manutenção fisiológica no poder, já apontada por Maquiavel em sua obra “O Príncipe”, publicada em 1532.

A dimensão jurídico-institucional é imprescindível para se fazer justiça nas sociedades democráticas modernas – contra a ineficácia de uma discussão tão-só especulativa sobre a “justiça”, no entanto, a manutenção política da complexidade de nosso ordenamento jurídico, com suas instituições, tem sido um prato cheio para rábulas inescrupulosos se aproveitarem das brechas nas leis para aumentarem sua fama – junto a isso, o valor de seus honorários – por sua brilhante capacidade de distorcerem o senso de justiça e defenderem o indefensável, geralmente de quem pode pagá-los. Por causa do que se disse antes preferimos uma nova ênfase: articular os valores humanos com uma dinâmica histórico-existencial. Nossa aposta é de que essa dinâmica é mais interessante que uma padronização abstrata da “natureza humana”. A grande questão é como motivar uma ação política e solidária de indivíduos descrentes das virtudes “cidadãs” promovidas pelas instituições e hierarquias do Estado.

Numa abordagem fenomenológica, talvez o sacrifício – “fazer sagrado” – encontre-se hoje em dia na capacidade de doação amorosa e empática dos pais pela vida de seus filhos doentes. Isto não significa dissolver a lei no amor, mas reconciliar amor e justiça. Dar fôlego à “alma” gera uma potente solidariedade, pois não faz do outro um álibi para minhas questões existenciais. Um engajamento em nós tem sua origem na experiência do dia-a-dia, nos pequenos e grandes dramas da convivência cotidiana. Desse modo, a melhor maneira de se educar para a solidariedade é a convivência. Consideramos a experiência privada um ótimo caminho para valorizar e acolher o dom da singularidade do outro como uma referência de sentido ético e cidadão.

A Regra de Ouro não trata apenas de princípios éticos, mas abarca uma gratuidade supramoral. A Regra de Ouro pressupõe uma reciprocidade – ampliada pela conceitualidade kantiana – que implica numa lógica da equivalência; contudo, essa reciprocidade não se esgota em si. Na hipótese de se restringir sua interpretação à

reciprocidade moral, ela poderia se reduzir a um cálculo de interesses – conforme o extremo da lei do talião em sua materialidade crua. A famigerada expressão “toma lá, dá cá” infelizmente mostra isso. A troca de votos por emendas parlamentares exclui muitas vezes a sociedade e, ainda pior, pode ser um artifício enviesado de beneficiar economicamente a pessoa do parlamentar. Uma conversão da Regra de Ouro de um cálculo de interesses puro e simples na direção de uma atitude de acolhimento do outro em sua diferença é expressa na frase “Porque te foi dado, dê também”; uma sua variante seria a franciscana “é dando que se recebe”. Eivadas, contudo, por certa ambiguidade, elas podem ser entendidas num sentido completamente oposto ao de gratuidade – como se sucedeu na época da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, quando o então líder do grupo fisiológico chamado “Centrão” usou a frase franciscana na linha da nefasta reciprocidade do “toma lá, dá cá” para tentar justificar a troca de favores.

A melhor maneira de se impedir uma interpretação estreita como a de cima – a reciprocidade como uma vil troca de favores – é a tradição cultural e religiosa que propõe o mandamento de amar os próprios inimigos (Lucas 6, 32-33). O mandamento do amor é a segunda consequência da bondade. Ele não substitui a Regra de Ouro, mas impede uma leitura estreita dela. O mandamento de amor exige uma reciprocidade oposta ao cálculo interesseiro. O dom de amar os inimigos gera obrigação jurídica e política de reciprocidade. Ora, o senso de gratidão exige um compromisso perante o outro, eis o sentido original da Regra de Ouro. O mandamento do amor sem um devido componente de reciprocidade pode tender ao não-moral e à ameaça de vileza e covardia (RICOEUR, 1996, 179). Basta ilustrar com a situação, infelizmente ainda comum, de uma mulher que se sacrifica pelo marido ao ponto de repetida e sofrivelmente perdoar a constante violência deste contra ela. Num caso como esse, evidentemente, a solução não seria reproduzir uma resposta violenta ou aceitar passivamente essa triste rotina doméstica. Apenas uma reparação judicial por meio do Estado atenuaria ou restabeleceria uma legítima “reciprocidade”.

A capacidade de gestos gratuitos de bondade pressupõe a universalização desse gesto livre. Há de se articular a perspectiva da economia do dom e a atividade legisladora da liberdade num duplo movimento: interpretar a Regra de Ouro para lá do simples interesse e interpretá-la também num nível além de seu oposto: o mero sacrifício. Logo, o amor unilateral e a justiça bilateral exigem ser (re)interpretados em conjunto e

dialeticamente; cada um nos termos do outro, num movimento oscilante entre interesse e sacrifício no desafio concreto de uma interpretação prática que não deixa o pensamento em repouso (RICOEUR, 1996, 180). Precisamos simultaneamente viver valores de abertura – tais como: a liberdade; a gratuidade; a amizade e a solidariedade – e valores de vínculo – tais como: o respeito ao outro; a necessidade; o cálculo e o interesse.

Na linha das acepções gregas para a palavra “amor”, há um movimento que, sem dicotomia, parte da *philia* doméstica para chegar ao ágape político e mesmo jurídico. A hospitalidade sinaliza para um sentido que engloba o aspecto político do amor. A conjugação de amor e política não nos aliena, mas nos engaja em nossa alma, animando-nos para um transbordamento político-institucional. Daí vem o desafio da incorporação tenaz de um grau suplementar de compaixão e generosidade em todos os códigos. Pessoas virtuosas geram instituições virtuosas e instituições virtuosas contribuem para plasmar pessoas virtuosas.

Na expressão “Dai e ser-vos-á dado” (Lucas 6, 38) temos um oxímoro: a ausência da medida própria do amor é o sentido da medida própria da justiça (RICOEUR, 1996, 180). A justiça pede, para ser justa, mais que justiça formal e jurídica. Reduzir a justiça às leis não é ser justo. É preciso mais do que padronizações e medidas – como se compreende na parábola dos operários da última hora, no Evangelho de Mateus 20, 1-16. A superabundância da gratuidade unilateral passa a ser a verdade oculta da equivalência em sua proposta de justiça bilateral e recíproca. A “estrutura pessoal do sentido” vivenciada cotidianamente por cada ser humano não se esgota numa relação de tipo culpa-perdão – “*per-donare*” significa “dar a mais” –, mas se desdobra em instituições, legislações, procedimentos e programas “sistemáticos” que realizem relações humanas sustentáveis e justas.

4. Conclusão

Não se pode negar o valor da institucionalidade para se gerar uma antropologia do dom e do acolhimento. Essa cultura do acolhimento implica numa relação com outras pessoas e engloba todas as esferas da vida – do direito à ética, passando pela arte, cultura e ciência, política e religião. Isso se aplica por completo à Justiça Restaurativa (JR). A JR

visa uma responsabilização e redução de danos, focada na figura da vítima. A JR é um espaço institucional de restituição de direitos. Isto se dá por meio de uma oportunidade democrática de reconstrução do futuro, sem se prender ao passado na tentativa de elucidar fatos. Elucidação que depende de uma sentença judicial. Aqui, portanto, não se reforça a mão pesada de uma condenação jurídica, ainda que não a negue. A JR faculta a qualquer participante do círculo restaurativo de conversa ter sua “verdade” sobre o ocorrido. O decisivo é uma fala sincera e horizontal que partilhe uma experiência e um sentimento, tendo em vista elaborar coletivamente um conflito social – em especial, a vítima e o agressor –, sem alguém se destacar por sua competência epistemológica ou função institucional, geralmente presentes numa mesma pessoa. O diferencial da JR e do círculo restaurativo é a concretude do olho no olho, em que se humaniza a relação entre vítima e agressor pela responsabilização do agressor, posição antagônica a “passar a mão na cabeça” do agressor, mas também não é a mera passividade diante do cumprimento formal e descompromissado de uma sentença judicial.

A JR, por sua vez, redonda numa possível consequência para a Educação em Direitos Humanos (EDH); bem como poderia ser o caminho contrário – talvez mais comum: a EDH favorecendo a JR. Seja como uma é extensão da outra. A EDH é uma chance pedagógica de se revelar uma humanidade aquém e além da “humanidade” positivada nas leis. A EDH pode ser pesquisada academicamente sob diversos enfoques pedagógicos complementares, mas que, devido a uma diferente ênfase, iremos resumir, sem pretender dicotimizá-los, em apenas dois modelos paradigmáticos: o jurídico e o político. Diante de juristas, os “alunos” – *alumni*; “sem luz” – ficam passivos diante da autoridade epistemológica que declara o certo e o errado desde parâmetros externos e abstratos; alheios a determinada pessoa e comunidade sociopolítica. Ao contrário de se enfatizar essa visão – ainda que necessária –, conceitos como “dom”; “sentido”; “alteridade” e “humano” são ambíguos e eivados de opiniões. As vozes dissonantes – contra as da maioria ou contra a posição dos especialistas – requerem escuta e atenção para serem colocadas pedagógica e democraticamente em debate – sem esse debate ser apenas uma estratégia institucional para especialistas tirarem “o coelho da cartola” com verdades preconcebidas. Uma maneira não-autoritativa e não-epistemológica de abordar esses conceitos é empoderadora e geradora de cidadania ativa. O modo de se trabalhar e focar a EDH pode ajudar cada um a elaborar e

processar seu ser, fazer, agir e sentir humanos. Singularidade plasmada, porém, em múltiplas interações sociais, que se iniciam na família e se perfazem experiencialmente em múltiplos processos, tais como os escolares, profissionais e outros, que se estendem por toda a vida.

A EDH deveria contribuir com a luta mais ampla de profissionais que atuam na ponta das políticas públicas; com a esperança de essas políticas servirem aos que delas mais precisam. Como forma de se vislumbrar uma aplicabilidade disso, exemplifiquemos com a condição dos agentes socioeducativos. Esses agentes têm como função social uma ação em defesa de crianças e adolescentes em vulnerabilidade social. Mesmo agindo como funcionários do Estado, os agentes são os braços da sociedade no acolhimento de seus membros mais frágeis: pessoas cujo valor sócio-econômico é próximo a zero. De maneira oblíqua, crianças e adolescentes em situação de risco social mostram histórica e existencialmente os limites de uma formalidade técnica e de seus respectivos formulários que padronizam e dificultam a vivência e o reconhecimento de uma expressão plural de cidadania.

Não se admite “resgatar a cidadania” de quem já é cidadão; ao contrário, essas crianças e adolescentes oportunizam nossa humanização pessoal e coletiva. Neste sentido, os agentes socioeducativos são, sobretudo, agentes de humanização porque foram humanizados por crianças e adolescentes situados no limite entre o ser e o não-ser. Muito bem retratado poeticamente por Eduardo Galeano no poema “Los nadies”, publicado em 1989:

As pulgas sonham em comprar um cão, e os ninguéns com deixar a pobreza, que em algum dia mágico de sorte chova a boa sorte a cântaros; mas a boa sorte não chova ontem, nem hoje, nem amanhã, nem nunca, nem uma chuvinha cai do céu da boa sorte, por mais que os ninguéns a chamem e mesmo que a mão esquerda coce, ou se levantem com o pé direito, ou comecem o ano mudando de vassoura. Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada / Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos: / Que não são, embora sejam. / Que não falam idiomas, falam dialetos. / Que não praticam religiões, praticam superstições. / Que não fazem arte, fazem artesanato. / Que não são seres humanos, são recursos humanos. / Que não tem cultura, têm folclore. / Que não têm cara, têm braços. / Que não têm nome, têm número. / Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local. Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.

São essas crianças e adolescentes que indicam a “essência da vida”, tornando-se dom e sentido para nossa humanidade. Uma “essência” não restrita à abstração da “natureza humana”. A melhor estratégia, enfim, para se evitar ou sanar situações de conflito não é ficar repetindo a definição de “natureza humana”, mas é a convivência entre os diferentes, fazendo dessa diferença um imperativo ético para resgatarmos, com carne e sangue, o essencial de nossa humanidade para lá de definições abstratas e universais sobre o “ser humano”.

Referências

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BACON, F. *Novum Organon*. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores).
- FERRY, L. *O homem-Deus ou O Sentido da Vida*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.
- GALEANO, E. Los Nadies. *El libro de los abrazos*. Madrid, Siglo XXI, 1989, 52.
- GALIMBERTI, U. *Rastros do Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GESCHÉ, A. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GILSON, É. *Existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas Cidades.1962.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Porto: Porto, 1995.
- KIERKEGAARD, S. A. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. . (Os Pensadores).
- LEVINÁS, E, *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MASLOW, A. *Introdução à psicologia do ser*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1962.
- RICOEUR, P. *Leituras 3 - As Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- RORTY, R. & VATTIMO, G. *O Futuro da Religião – solidariedade, caridade e ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).