

A SENSIBILIDADE E A QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE DO SERTANEJO NORDESTINO

*The sensitivity and the issue of the subjectivity of
the “sertanejo” from the northeast of Brazil*

Nilo Ribeiro Júnior*

Waldemir Ferreira Lopes Neto**

1 Introdução

Quando Euclides da Cunha, na sua obra *Os Sertões – A Campanha dos Canudos*, denomina o sertão de “Terra ignota” e delinea detalhadamente as características do mundo do homem nordestino, evidenciando todas as características do lugar, vegetação, clima e, sequente, ele descreve o homem sertanejo marginalizado do final do século XIX, que se relaciona com o meio ambiente, em um movimento de fruição com os elementos proporcionados pela terra, ele apresenta não apenas uma descrição geográfica do lugar, mas – à luz da filosofia de Emmanuel Levinas, bem posterior ao literato e aclamado autor da *Campanha dos Canudos* – estabelece o princípio norteador que valoriza a sensibilidade, em um âmbito de uma sensibilidade-ética, como a gênese – origem e significação – de toda a sabedoria do homem sertanejo.

Essa mesma sensibilidade, na nova inflexão apresentada por Emmanuel Levinas, não é um mero trampolim para o conhecimento, para a dominação ou para uma razão prática – como assegurava Immanuel Kant –, mas como a própria realização existencial e cultural da humanidade do ser humano “como” corpo-sensibilidade jogado na relação com outrem e, a partir dessa, na intrincada rede de relações socioculturais inaugurada pelo encontro com o outro.

* Professor da UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco. Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e doutorando em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa. Unicap, Rua do Príncipe, 526 - Boa Vista; CEP: 50050-900 – Recife-PE – FONE: (81) 2119-4110. Email: prof.ribeironilo@gmail.com.

** Bacharelado em Filosofia pela UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco. Pesquisador da Ética da alteridade de Emmanuel Levinas, Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Reformado de Madrid. Unicap, Rua do Príncipe, 526 - Boa Vista; CEP: 50050-900 – Recife-PE – FONE: (81) 2119-4110. Email: pr.waldemirlopes@gmail.com.

É possível encontrar traços dessa sensibilidade no homem nordestino? É possível estabelecer, por meio da obra de Euclides da Cunha, mesmo diante da distância temporal e do objetivo romântico deste, um paralelo simétrico da sensibilidade com o modo de vida do homem sertanejo de ontem e de hoje, à luz da filosofia da alteridade levinasiana?

Não se pretende, aqui, ater-se fundamentalmente a uma análise antro-po-étnica do homem do sertão, como foi feita pelo escritor e geógrafo, atentando ao fato de considerar “O sertanejo... como uma subcategoria étnica já constituída” (CUNHA, 2004, p. 22). *O sertanejo* – como afirmou romanticamente, embora atentando às influências das presunções científicas da época, onde se teorizava sobre uma suposta superioridade da pureza de raça em contraponto com miscigenação – é *antes de tudo, um forte* (CUNHA, 2004, p. 146).

Muito menos, pretende-se considerar sob uma análise de corte sociológico e literário sobre a Guerra dos Canudos¹, tão brilhantemente apresentada pelo autor carioca na última parte do livro. Na realidade, procurar-se-á propor no que se segue uma análise de cunho eminentemente *antro-po-ética*, tendo a sensibilidade como categoria estruturante da *antro-pogênese* da subjetividade do homem nordestino e, em seguida, enfatizar o deslocamento desta para a *heterogênese* do humanismo do outro homem propugnado por Levinas.

É mister esclarecer de antemão que a sensibilidade em Levinas tem um sentido amplo, pois se refere tanto à sensação, à percepção quanto ao mundo dos sentimentos. Pode-se dizer que é afetividade também. Em *Totalidade e Infinito*² (1960), para muitos sua *opus pio*, o

¹ Euclides da Cunha consegue, na obra supracitada, revelar a condição miserável do sertanejo nordestino perante a presença de um estado, violento, desumano, que ao invés de incluir, mantendo as diferenças, agindo por uma boa ação em direção à justiça social, atua com violência e barbárie num processo de totalização de tudo e todos.

² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988b. Considerada uma obra de grande importância para o pensamento levinasiano, devido à apresentação da tese central da ética como filosofia primeira, opondo-se, dessa feita, numa crítica frontal da “totalidade”, típica da filosofia ocidental no seu culto do Mesmo e do Neutro, do pensamento absoluto e globalizante, da ontologia. A obra pretende corroborar que a totalidade, a filosofia do conceito, não preenche a verdadeira medida do ser, e que apenas a experiência ética atesta um ex-cedente sempre exterior ao Todo. Assim, o próprio saber ontológico e aglutinador não consegue expressar em termos de totalidade a exterioridade, a transcendência ou o infinito que aparece no Rosto de outrem. O filósofo lituano matiza

autor franco-lituano capta o sentimento que se faz sentir desde a fruição ou do gozo de “viver de...” das coisas do mundo, não como um objeto, mas como pura qualidade sensível sem substância. Na perspectiva desse humanismo às antípodas do homem como animal racional da tradição filosófica grega – para a qual o saborear e o sentir são tidas como categorias de segunda grandeza, se comparadas com a capacidade do intelecto e da razão –, a condição humana emergirá respectivamente como sensibilidade, em certo sentido, “empírica” do humano, graças à inserção do corpo-próprio e dos sentidos no mundo das coisas, bem como uma sensibilidade, em certo sentido, “metafísica” da subjetividade devido à relação humana arraigada no contato com o rosto e na proximidade com a carnalidade de outrem e na mundaneidade a que essa experiência remete de ser no mundo com o outro. Destarte, já se evidencia o caráter eminentemente ético da sensibilidade no pensamento levinasiano, ao atentar-se para o fato de o encontro com outrem estabelecer-se como terreno primigênio de todo filosofar. Afinal, como lembra o filósofo franco-lituano em questão, o ponto de partida da filosofia é a situação ética do encontro corpo a corpo com o rosto, palavra e carne viva e vivida do outro; desse outro que vem de longe e que interpela e desinstala seu interlocutor que ousa a escutá-lo. Eis, então, o motivo de o filósofo estabelecer a ética como “Filosofia Primeira”.

Antes, porém, de avançar no diálogo entre Euclides e Levinas a respeito da identidade senciente do homem nordestino, faz-se necessário, diante da novidade do que pode representar a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas para a ávida massa dos leitores brasileiros, fazer uma breve aproximação diacrônica do autor franco-lituano de ascendência judaica.

Nascido em 1906, no seio de uma família judaico-lituânica, desde cedo viu os horrores de duas guerras mundiais, do aparecimento e pavor de regimes totalitários, como o nazismo e o stalinismo, aos quais chamou de “Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas

pormenorizadamente o tratamento que o existente, como sensibilidade, recebe a partir do deslocamento da relação eu – tu (feminino) para a relação sujeito – outrem ou eu – ele na ética, isto é, da Ipseidade para a Eleidade. A sensibilidade assume nesta obra o caráter de responsabilidade, isto é, a subjetividade como corporeidade exposta a outrem, vive de responder ao apelo de seu rosto, de sua fome, de sua nudez.

que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética”, que o fez abandonar sua terra natal e dizimar sua família³.

Quando preso em um campo de concentração nazista, só não morreu por conta da sua naturalização francesa. Consta na biografia de Levinas que ele passou cinco anos em um campo de concentração⁴, estadia que ponderou como paradoxal, pois ao mesmo tempo em que estava protegido pela prisão – permanecendo distante da guerra e da morte – estava também preso na omissão da sua condição judaica.

No campo de concentração, observou a presença de um cachorro que passeava entre judeus tratando-lhes como “humanos mais do que os próprios humanos”, uma vez que não havia ódio ou rancor no animal como se sentia no olhar dos algozes alemães. Durante esse período, escreveu sua primeira obra: *Da Existência ao Existente*⁵ na tentativa de justificar a necessidade da evadir-se do Ser e de seu pensamento arquitetado por Heidegger em *Ser e Tempo* tão em voga em plena expansão da moral do hitlerismo.

Desde cedo, identificou na filosofia ocidental, fundamentalmente ontológica por natureza, a ideologia da identidade do eu centrada no saber e na dominação do todo pelo pensamento e que exclui o outro de seu horizonte. Dessa feita, reconheceu, na busca pela unidade unificadora e totalizante do Uno plotiniano – que exclui o confronto e a valorização da diversidade, entendida como abertura para o Outro –, a marca determinante da filosofia ocidental que, por força dessa pretensão, propugna a ética como uma derivação da ontologia, que é um pensamento filosófico que trata ou pensa a natureza do ser ou essências das coisas, da realidade e dos entes em geral, sempre colocada como primeira fundação para toda relação humana.

Veio a falecer em Paris, em 1995. Durante quase um século de vida, procurou transmitir a necessidade de se repensar outros caminhos para a filosofia a partir de um novo prisma não-ontológico, mas dentro

³ GODOY, Maristela. A constituição da subjetividade e a ação ética no pensamento de Emmanuel Levinas. Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 7-8.

⁴ COSTA, Márcio Luís. Lévinas: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁵ LÉVINAS, Emmanuel. De l’existence à l’existant. Paris: Fontaine, 1958. LÉVINAS, Emmanuel. Da existência ao existente. Campinas: Papirus, 1998.

da subjetividade-ética, em direção ao Outro. Deu razões para mostrar que o esquecimento do outro na construção da identidade do sujeito produziu filosofias violentas e segregadoras e, por conseguinte, regimes e vidas marcadas pela exclusão das diferenças humanas e culturais.

Levinas era “um visionário de sensibilidade incomparável que passou quase um século tentando reformular os estratos subterrâneos do pensamento ocidental” (HUTCHENS, 2004, p. 11). Seu propósito era reencontrar um lugar para a alteridade e para a diferença esquecidas pela cultura do Logos grego.

É importante ressaltar a contribuição de uma herança hebraica na filosofia levinasiana da alteridade. Influenciaram decisivamente no seu pensamento judeus filósofos que vão desde Mendelssohn, Maimônides, Spinoza, Martin Buber e, especialmente, Franz Rosenzweig. Este último, considerado por Levinas como autêntico “filósofo judeu” por haver anunciado o retorno da “vida concreta” à filosofia e, dessa forma, da filosofia da carne ao cenário do pensamento moderno. Essa influência não passa despercebida na estruturação do pensamento levinasiano, embora a sua linguagem seja explicitamente logosiana grega, haja vista que estudou com Edmund Husserl e, posteriormente, Martin Heidegger, dois dos maiores filósofos do século XX.

No contexto levinasiano, a Ética⁶ é apresentada como “Filosofia Primeira”, não a Ontologia, e, em consequência, a sensibilidade, como estruturante da relacionalidade humana, adquire expressiva notoriedade. Em suma, a manifestação ou aparecimento do outro no mundo se produz, certamente, à primeira vista, de acordo com o modo pelo qual toda a significação se faz brotar. O outro está presente em uma conjuntura cultural e dela recebe sua luz, exatamente como o fez Euclides da Cunha. Ele teve o mérito de inserir o homem nordestino no contexto de seu espaço-temporal, como um texto ao seu contexto. Nesse sentido, o autor de *Os Sertões*, a exemplo das notáveis análises do filósofo francês Merleau-Ponty, retrata o homem nordestino a partir de sua gestualidade corporal, linguística e artística e através da qual pretende fazer emergir os meandros da alma do sertanejo.

⁶ A ética diz respeito a toda e qualquer ação humana relacionada ao trato com os semelhantes. É a realização, um realizar ou agir, realizando-se do sujeito homem na sociedade em que vive com os demais. A ética serve como qualidade do sujeito.

Ao lado do aspecto cultural da condição do ser humano, o pensamento levinasiano insiste no caráter, em certo sentido, pós-hermenêutico de todo o filosofar. Pois, segundo o filósofo franco-lituano, a epifania do outro comporta uma significação excedente que a torne independente da referência ao mundo e ao contexto. Nesse aspecto, a categoria da sensibilidade assume um papel decisivo no âmbito desse outro modo de pensar, porque se trata de recuperar a experiência do corpo de carne do qual o ser humano não pode se desvincular independente da tematização ou da representação cultural que possa fazer de seu ser no mundo.

A partir dessa vertente pós-hermenêutica do pensamento levinasiano, poder-se-ia evocar sua proximidade com a literatura de Euclides da Cunha. Ora, em *Os Sertões*, o autor descreve o homem nordestino, especificamente o sertanejo sofrido das áridas terras do nosso país, como aquele ao qual “ao primeiro lance de vista... falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas” (CUNHA, 2004, p.179). Nesse sentido, mostra-se intrigante o modo como o autor carioca quase que “desfiguraria” o nordestino – ao ater-se naquilo que excede o sentido etnográfico –, ao remetê-lo ao primeiro contato com sua alteridade que só a proximidade com sua carne de outro possibilitaria vislumbrar.

Esse homem do sertão não é mais aquele modelo de homem racional dominado pelas perspectivas positivistas do início do século passado. Na descrição de Euclides da Cunha, o sertanejo já aparece quase *a-feiçoado*, isto é, sem feições que sejam atrativas aos olhos da estética paradigmática da cultura da razão e da técnica. “Falta-lhe a plástica...”, afirmará de Cunha, sobre o rosto desfigurado do nordestino.

Vale salientar que a primeira análise sobre o homem do sertão faz-se mediante o acento da condição humana como sensibilidade e, em certo sentido, “empírica” do humano graças à inserção do corpo-próprio e dos sentidos vividos no mundo das coisas, bem como afetividade com seus traços quase “metafísicos” devido à relação intersubjetiva que enlaça a subjetividade pelo contato que o rosto e a proximidade da carne de outrem provocam no indivíduo. Diante do outro exposto em sua pele, o sujeito é arrancado de seu próprio horizonte e de suas referências autóctones. Por causa da palavra que brota do encontro com a pele de outrem, o interlocutor é destituído de seu modo próprio de sentir e de pensar bem como de seus pré-conceitos e

de seu modo de agir e reagir a respeito de quem seja o sertanejo. Como afirma Euclides, é necessário ver além, ou melhor, não ver⁷ para poder, de fato, tocar aquele que não se deixa aprisionar pelo saber. Antes, sentir o sertanejo como outro, assim como ter de ouvi-lo na sua proximidade carnal que visceralmente afeta aquele que se deixa aproximar por ele, é um evento que marca a carnalidade do sujeito afectado pelo nomadismo de outrem.

Nota-se que o literato brasileiro oferece aquilo que ousamos denominar aqui de uma espécie de antropogênese do sertanejo à luz da sensibilidade – não do racionalismo predominante na literatura do século XIX –, embora não se possa negar que essa maneira de conceber o humano não deixasse de ser um pensamento estranho à sua época, porque, como recorda o filósofo italiano Giorgio Agamben, no texto a seguir:

A supremacia do paradigma cognitivo fez com que a antropogênese fosse vivida e refletida unicamente sob seus aspectos gnosiológicos, como se no devir humano do homem, não houvesse em princípio e necessariamente implicações éticas (e também políticas) que estivesse em questão (AGAMBEN, 2009, p. 105).

Por outro lado, em Emmanuel Levinas, há uma preocupação excedente de recuperar as implicações que despontam do horizonte mais vasto da sensibilidade, a partir do qual se insere uma nova compreensão da condição humana em função de uma espécie de situação ética pré-original inaugurada por algo inusitado produzido pela inesperada chegada de outrem. Com isso, a filosofia da alteridade coloca em questão a forma de pensamento moderno e, principalmente, contemporâneo, de corte idealista (de fundo empirista ou racionalista) que se configura como uma “metafísica sem sujeitos concretos”⁸, bem como interpela o pensamento do estruturalismo no qual os “sujeitos são reduzidos a mero epifenômenos”⁹ à medida que aparecem destituídos da linguagem específica que tem origem no contato e na sensibilidade

⁷ Certa vertente do logos grego enaltece a identificação entre espírito e razão com a “visão” –, a filosofia da alteridade faz questão de acentuar, noutra direção, o caráter irredutível do mundo da afecção, da fruição ou do gozo, do desejo, da carícia, da ternura, da doçura, do corpo e da carne, enfim, da ética como contato e linguagem sobre todo saber teórico.

⁸ Levinas, 1988, p. 75;

⁹ Idem, 1997, p.24;

carnais e que como tal precede a linguagem da troca de signos ou de informações no ato de fala.

Nesse sentido, segundo o filósofo lituano, a situação ética pré-original (anterior ao pensamento que tematiza o contato) do *contato com outrem* permite manter inalienável o próprio “poder” da subjetividade uma vez que, como indivíduo senciente, este se torna irreduzível ao saber, ao conceito e à estrutura graças a sua encarnação no mundo vivido como mundo ético. Levinas vai dizer que

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* — a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'auto*. Exprime-se.¹⁰

A anterioridade da ética, como uma racionalidade *pré-originária*, portanto, anterior a toda representação do outro pela consciência, funda-se na relação *face a face* entre os seres humanos, e antecede qualquer manifestação destes, porquanto, a inteligibilidade sempre busca por suprimir a exterioridade e a inadequação de outrem, pelo desenho que cada um tem do mundo e pela própria ontologia absolutista, que recusa fortemente a alteridade.

Sobre isso, Márcio Costa dirá que:

O *face a face* é a experiência ética por excelência no pensamento de Levinas e funda no aparecer do *rosto* do outro a possibilidade de universalização da razão. Isto põe em questão a pretensão de universalidade da razão ontológica que se funda no desvelamento da estreita quiddidade do ente à luz do ser (COSTA, 2000, p. 23).

Assim, o aparecer de outrem, a sua epifania, aniquila e excede a imagem plástica que o outro poderia deixar no sujeito. Não se trata apenas do nordestino que se *me* aparece, mas do homem sofredor, carente, verdadeiramente desnudo, mas que, ao mesmo tempo, exerce um poder sobre *mim* a ponto de ter de responder por sua vulnerabilidade que me põe em questão.

¹⁰ LEVINAS, 1988, p.38.

A epifania do rosto fala-me. O rosto tem uma palavra que lhe é própria, um dizer mais original do que todo dito ou linguagem formal. Emmanuel Levinas estabelece uma relação entre Ética e Linguagem a partir do encontro com a “palavra do Rosto”, isto é, em função da relação com a “carnalidade de outrem” ou, em outras palavras, em consonância com o aparecer de outro que afeta visceralmente a subjetividade mediante o face a face e o corpo a corpo. O aparecer de outrem me instiga a responder-lhe.

É, nesse contexto, que Emmanuel Lévinas, ao valorizar a sensibilidade-ética no seu labor filosófico, pensa acerca dela como a gênese – ou origem e sentido – do saber. Vale a pena lembrar que essa mesma sensibilidade, por sua vez, já se mostrara presente na tradição da filosofia clássica grega, entretanto sem que tivesse sido matizada em função da aproximação do outro na relação intersubjetiva, mas sempre associada ao caráter cognitivo e apreendedor. Dessa feita, em Levinas, tal questão recebe uma nova e decisiva inflexão: a sensibilidade-ética. Porém, não como um mero trampolim para o conhecimento ou para uma razão prática – como assegurava Immanuel Kant –, mas como a própria realização da humanidade do homem “como” corpo-sensibilidade entregue e aberto a outrem.

A sensibilidade-ética decorre, em primeiro lugar, do caráter cognitivo da sensibilidade, como o lugar de uma relação com o outro e consigo mesmo, que escapa da representação e intencionalidade, e, em segundo lugar, da contundente impositação conferida à “encarnação” da subjetividade. Essa “encarnação” revela-se como gozo, fruição, hospitalidade e, em contraponto, sofrimento, vulnerabilidade na “visitação” do chamado “Rosto de outrem”.

A sensibilidade, por sua vez, afetivamente vivida, como cuidado de si no mundo das coisas, torna-se bondade a outrem diante da palavra do Rosto que ordena ao cuidado de sua nudez¹¹. Desse modo, a

¹¹ A nudez do Rosto é um despojamento sem nenhum ornamento cultural ou um despreendimento de sua forma na própria gênese da produção da forma. Assim, despojado da sua própria forma, o Rosto é transido em sua nudez. Ele é miséria e vulnerabilidade, indigência e súplica. Por isso mesmo, a consciência é questionada pelo Rosto. Não obstante, esse questionamento não significa uma tomada de consciência de si mesmo, mas essa visitação (do Rosto de outrem) desordena o egoísmo do “eu” (moi, fr.) que sustenta essa interpeção. O Rosto, por conseguinte, desconcerta a intencionalidade que o visa.

solicitude pela alteridade advém não da consciência, mas da exterioridade (epifania ou aparecer) do rosto de outrem – no caso do homem nordestino conquanto o sertanejo afeta a sensibilidade daquele que se deixa golpear por seu rosto desnudo.

O outro que se manifesta no Rosto, que perpassa de alguma forma sua própria essência plástica, como um ser que abre uma janela onde sua figura já se desenhava. Sua presença, com efeito, consiste em se despir da forma que, entrementes, já a manifestava. É precisamente isso que a filosofia da alteridade descreve pela fórmula “a fala do Rosto”. Segundo essa perspectiva, a manifestação do Rosto é o primeiro discurso, pois, falar é, antes de tudo, esse modo de interpelação antes da aparência. É precisamente nesse ponto que a sensibilidade se faz antropogênese e, posteriormente, heterogênese do humano. É aqui que a sensibilidade é levada ao seu extremo: a derrota da identidade do eu e a consequente abertura para a alteridade.

Em suma, no momento em que a ética aparece do seio do corpo a corpo com outrem, passa-se da *antropogênese*, ou da sensibilidade marcada pela *empíria* do viver do mundo das coisas e do prazer da casa, à *heterogênese* do humano como *des-inter-esse*, isto é, como desontologização de si mesmo, para fazer um êxodo na incessante busca do outro-nômade jamais encontrado segundo a visão e a contemplação¹².

Dessa feita, o rosto que se vê é, ao mesmo tempo, o outro sentido pela fala¹³. Aquele que se significa enquanto palavra sensível e que,

¹² O outro que se manifesta no Rosto perpassa de alguma forma sua própria essência plástica, como um ser que abre uma janela onde sua figura já se desenhava. Sua presença, com efeito, consiste em se despir da forma que, entrementes, já a manifestava. É precisamente isso que a filosofia da alteridade descreve pela fórmula “a fala do Rosto”. Segundo esta perspectiva, a manifestação do Rosto é o primeiro discurso, pois, falar é, antes de tudo, este modo de interpelação antes da aparência. É precisamente neste ponto que a sensibilidade se faz antropogênese e, posteriormente, heterogênese do humano. É aqui que a sensibilidade é levada ao seu fim: a derrota da identidade do eu.

¹³ Para Levinas, a linguagem não é meramente um instrumento utilizado para transmitir princípios racionais ou alguma informação empírica; e tampouco apenas um artifício que indivíduos isolados usam para estabelecer uma comunicação e proximidade igual entre eles mesmos e outras pessoas. A linguagem ética, portanto, não é apenas um agregado de valores do bem e do mal, do certo ou errado. Ao contrário, é uma descrição mais profunda das experiências que o eu não escolhe, controla ou talvez até deseje ter, especialmente nas relações com outras pessoas. A linguagem se origina de um comando não verbal que o Rosto de outrem, ao aparecer ou manifestar-se, representa e pede uma reação.

por si mesmo, afeta a audição e o corpo daquele que o “toca”, isto é, manifesta-se como significância numa ética primordial, anterior a visão e a sua dominação.

Essa desfiguração faz-se essencial na filosofia da alteridade levinasiana, haja vista que, conforme Guimarães Rosa, na sua obra máxima, Grande Sertão Veredas, sob as palavras do nordestino Robaldo: “*Viver perto das pessoas é sempre dificultoso, na face dos olhos*” (ROSA, 1963, p.136).

Há alguns anos, estava assando castanha ao redor de uma fogueira num descampado da caatinga, com amigos, próximo ao Serrote do Urubu em Petrolina-PE. Para além da luz da fogueira, apenas um denso breu. Desfrutávamos daquele agradável momento, aquecidos pelo calor da pira quando, do meio da bizarra escuridão, escutamos gravetos serem esmagados. Pensamos em qualquer coisa. *O que poderia ser?* Certo medo nos sobreveio.

Não havia apreensão. Como caçadores, nos lançávamos nas entranhas da escuridão em busca de identidade. Não éramos caçadores, mas presa. De repente, um “*opa*” bem nordestino, bem humano. Agora, mais aliviados, imaginamos que poderia ser qualquer um, porém homem. Aquela voz, que trazia um rosto sem essência plástica, sem luz, em primeiro lugar, alterou a pergunta que fazíamos – oferecendo-nos outro modo de falar: do dito “*O que é*” para um dizer “*Quem será?*” – e, em segundo lugar, fez-nos descobrir que a própria pergunta que fizéramos não se tratava de um falar, mas de um responder.

Aquele rosto sem plástica falava-nos desde a sua presença-ausência. Um breu lhes encobria. Assim, respondíamos, num dizer ético, àquela presença-ausência: “quem está aí?”. Já estava ali. Interpelava-nos e nos obrigava a responder: “quem está aí?”. No meio desse diálogo já estabelecido, tentávamos apreender: “será peão, soldado, pescador, solitário, acompanhado”, mas nada. Não havia personagem. Aquele, na retidão do seu rosto, não era um personagem em um contexto. Mediante a visão e o saber que ela proporciona, nada obtínhamos. Simplesmente, se nos escapava ao tentar apreender. Tínhamos seu *dizer*, apesar de não vê-lo.

Humano, bem humano. Anunciava-se. Com certeza, necessitado. Ele era incontível, mas, por meio da linguagem, nos interligávamos. Essa relação primária e originária já estabelecida durou até o momen-

to em que eles vieram à luz da pira. Saudaram-nos, lhes oferecemos o calor e um pouco de castanha. Agradeceram educadamente e se foram em direção ao outro lado. Quem? Já pouco importava. Eram homens nordestinos, educados, humanos, bem humanos.

É assim como no sertão, no meio à caatinga, o sertanejo enxerga o outro. Sem personagem, a hospitalidade, a abertura, o afeto é a marca desse homem do sertão. Contrariando um ambiente que lhe convidaria ao isolamento e a barbárie, se oferece como hospitalidade e relacionalidade.

No sertão, tudo é adverso. O solo, a vegetação, o clima seria contrário à vida e à ética. O que seria antes um incentivo à solidão e ao egoísmo, é, na figura do sertanejo, antes de tudo, hospitalidade e acolhimento, onde se faz responsável por outros. Nas rodas de castanha, no calor da pira, na imensidão da flora e fauna nordestina, sempre há espaço para relação com os Elementos e destes com as pessoas. A relação do nordestino com o seu mundo é, em primeiro lugar, como em um movimento da filosofia levinasiana, uma relação pouco prática e utilitária e que, em consequência, o mundo não é em nada originariamente um conjunto de coisas-utensílios disponíveis prontas para serem utilizadas no cotidiano da pragmática. Não se trata de negar que haja tal tipo de relação do existente com o mundo, nem de abstrair a existência e reconhecer o valor do mundo dos utensílios. O que o filósofo franco-lituano pretende salientar, nos antípodas da ontologia, é que ambos existem já subordinados à “gratuidade da fruição”¹⁴. Dessa feita, a relação com o mundo nordestino, por parte do sertanejo, não tem um caráter exclusivista e primariamente utilitário. Há mais.

Vejamos de outro modo. Na obra levinasiana, há indícios fundamentais de que a sensibilidade é primariamente fruição. Isso aparece em função da orientação estética que o ser humano imprime ao seu mundo, e cuja expressão máxima se dá na arte. Segundo o filósofo lituano, “os belos objetos do mundo são aqueles em última instância que nos dão prazer”¹⁵.

Importa, portanto, contra todas as formas de intelectualismo e de instrumentalismo, afirmar que a fruição – a sensibilidade como de-

¹⁴ Levinas, 1993, p. 26;

¹⁵ LEVINAS, 1988, p. 149;

leite do mundo das coisas – não pertence nem à ordem do pensar nem à ordem do produzir, mas ao âmbito do sentimento, da afetividade, visando o prazer que se satisfaz com a sua própria satisfação¹⁶.

Porém, a definição da sensibilidade como fruição toca em um ponto crítico com o qual o filósofo franco-lituano não pode deixar de defrontar-se e de procurar uma solução. Esse problema o foi também para o epicurismo à medida que o ser humano, que vive de degustar e gozar do que lhe oferece o Elemental – isto é, os elementos expostos como utensílios, identificado aos quatro elementos da *physis*¹⁷ dos pré-socráticos, a saber: a terra, a água, fogo e o ar, no qual e do qual o existente se nutre ou goza –, encontra-se condenado ao egoísmo do seu prazer solitário. Desse modo, esse egoísmo chegaria a colocar em xeque não apenas a ética e a relação com o outro, mas, sobretudo, a alteridade de outrem como tal, ao dissolvê-la no seio do Elemento.

É nesse nível da sensibilidade como abrigo, interioridade e corporeidade que emerge o feminino – da mulher nordestina – como lugar do contato do existente com a primeira alteridade humana. A própria casa dá ares de sinalizar para o surgimento desse lugar em que o humano deixa de estar exposto ao Elemental ou ao Ser como Anonimato de ser, para deparar-se com outro, em uma corporeidade humana.

É a partir do corpo a corpo que a sensibilidade parece adquirir outra característica fundamental para além do caráter da fruição e do cansaço e do padecimento advindo do mundo do trabalho. Trata-se, portanto, do “surgimento de Eros”¹⁸, que não se limita ao estado do gozo, muito embora não seja ainda da ordem do Desejo, uma vez que na morada se está corpo a corpo com outrem, sem que a palavra tenha advindo como tal, como na relação do face a face.

Nessa condição, chega a concretizar-se a materialidade da carnalidade do existente como passividade ao padecimento de outrem. Desemboca-se, assim, na *heterogeneidade* da subjetividade como sensibilidade. Eis, portanto, a realização do paradoxo de uma filosofia da

¹⁶ Id. Ibid., p. 143-144;

¹⁷ *Physis* é termo grego que denota a realidade existente, sempre em movimento, sempre se recriando a partir de si mesma. No discurso mítico e pré-socrático, a realidade não se esgota na empiria, ela vai para além da essência.

¹⁸ LEVINAS, 1988, p. 237;

sensibilidade compreendida como Sabedoria do “amor sem erotismo e sem concupiscência”¹⁹.

De fato, Levinas reconhece haver, na sensibilidade, uma “ambivalência irreduzível”²⁰. A sensibilidade se caracteriza, pois, nesse estágio, considerada como exposição ao outro – no sentido de ser inspirado e habitado por outrem que advém a relação como um Passado Imemorial – como mais original do que o poder de vê-lo e o poder de decidir-se por ser responsável por ele²¹, como fator determinante da heterogênese ética do humanismo do outro homem (nordestino).

Logo, parece haver duas vertentes significativas que emergem a partir da consideração da sensibilidade como fruição e a sensibilidade como Eros. E é ao irromper como Rosto, que o outro inaugura o discurso, a interrogação, a interpelação. Ele suscita o desejo de outrem para além da fruição, embora sem negá-la, uma vez que a exemplo dela, o desejo não visa outra coisa senão que a fome insaciável do outro.

A pré(ocupação) ou o cuidado do outro, bastante característica no homem nordestino entregue aos cuidados do viver do mundo da caatinga, portanto, inaugura a *heterogênese* do humano à medida que a sensibilidade “empírica” parece deslocar-se e se tornar sensibilidade ética²². A sensibilidade, por sua vez, afetivamente vivida como cuidado de si no mundo das coisas, torna-se bondade a outrem diante da palavra do Rosto que ordena ao cuidado de sua nudez.

Desse modo, a solicitude pela alteridade advém não da consciência, mas da exterioridade (epifania) do rosto. Este, ao falar, convoca ao mesmo tempo em que evoca sua ausência. Graças ao evento da *revelação* ou à palavra de outrem que advém de um Passado Imemorial, anunciada ao corpo-sujeito como sensibilidade a ponto de fazê-lo res-

¹⁹ LEVINAS, 1997, p. 97;

²⁰ _____, 1988, p.90

²¹ Essa passividade, de ser presa em vez de atividade do caçador; de ser caça ao invés de predador, de ser obcecado ou estar cercado por ele em vez de capturá-lo, a partir do ato intelectual de apreensão de sua identidade, constitui-se num marco completamente inovador da filosofia levinasiana da alteridade.

²² A metafísica deve ser entendida como o pensamento que coloca as questões radicais da nossa existência. Questões relativas ao sentido da vida, à existência de Deus ou ao valor de nossos valores etc. Ao questionar-se, busca-se o que está para além da evidencia científica e natural, o que não foi visionado, mas que é tão papável quanto qualquer coisa.

ponder pela chegada de outrem, ele se retira de cena e do contexto em que se poderia prolongar a relação entre sujeito e outrem no gozo.

Em suma, no momento em que a ética aparece, passa-se da *antropogênese*, ou da sensibilidade marcada pela empiria do viver do mundo das coisas e do prazer da casa, à *heterogênese* do humano como *des-inter-esse* de si, para fazer um êxodo na incessante busca do outro jamais encontrado segundo a visão e à contemplação²³. Ora, não será o êxodo um dos elementos centrais da marca do outro nordestino como sertanejo que peleja para evadir-se da seca e dos maus tratos do Elemental?

Eis a passagem, do Eu para *Eleidade* na relação ética, que emerge como um fato positivo. Ao ocupar-se de outrem, o sujeito dispõe a responder, não apenas ao outro, como também pelo outro. Porém, de uma maneira em que se percebe não apenas como responsável pelo rosto imediato diante do qual se encontra no face a face, mas responsável por tudo e por todos. Por isso, Levinas afirmará que

A subjetividade não é para si; ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro. A proximidade de outrem está apresentada no livro como o facto de que outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto sinto – enquanto sou – responsável por ele (LEVINAS, 200, p. 88-89).

Afinal, o Rosto evoca todos os outros a serem contemplados na justiça e na equidade. Nesse caso, a sensibilidade se diz “como” responsabilidade por outrem e se expressa ou se diz na linguagem como sensibilidade na justiça. Ele afirmará que essa estrutura “de modo algum, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objeto, ainda que fosse um objeto humano”²⁴. A proximidade não se reduz a essa intencionalidade; em particular, não se reduz ao fato do sujeito conhecer o outro, mas, como bem faz o nordestino naturalmente, de responder a e

²³ O outro que se manifesta no Rosto perpassa de alguma forma sua própria essência plástica, como um ser que abre uma janela onde sua figura já se desenhava. Sua presença, com efeito, consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. É precisamente isso que a filosofia da alteridade descreve pela fórmula “a fala do Rosto”. Segundo esta perspectiva, a manifestação do Rosto é o primeiro discurso, pois, falar é, antes de tudo, este modo de interpelação antes da aparência. É precisamente neste ponto que a sensibilidade se faz antropogênese e, posteriormente, heterogênese do humano. É aqui que a sensibilidade é levada ao seu fim: a derrota da identidade do eu.

²⁴ Ibid., p.89;

pelo outro. De ser responsável por outrem e por sua pele enrugada que envelhece pela exposição ao sol recalitrante do sertão.

A raiz desse “outro modo de ser” do nordestino, segundo Teresa Sales, está na “cultura da dádiva”. Sergio Buarque aponta para o “homem cordial”, para enfatizar a informalidade no convívio social do nordestino. Em qualquer perspectiva que se olhe, seja para elucidar uma crítica ou para elevar a etnia do nordestino, ou ainda para admirar o seu *status* como homem que ainda não se perdeu nos devaneios da tecnologia, o homem nordestino traz essa característica de homem sensível-ético. Faz-se coro a Vânia Fialho que no seu escrito chegou a dizer que

Se quisermos atualizar nossa leitura sobre o Sertão e nos aproximarmos de uma interpretação que valorize mais os sujeitos do que a estrutura, é imprescindível partir do princípio da pluralidade não apenas como dados históricos do passado, mas como de uma projeção para o futuro que acaba por colocar em xeque os modelos vigentes, sejam esses desenvolvimentistas, sejam ambientalistas. Trata-se de dar conta de entendê-lo como um espaço social, marcado por dinâmicas e fluxos sociais, aqueles referentes aos povos tradicionais, que, ao invés de constituir problemas, podem dar boas respostas para os desafios que enfrentamos na contemporaneidade²⁵

Nessa perspectiva, o verdadeiro lugar da leitura de *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, acha-se nessa forma de enxergar o sujeito nordestino, o homem nordestino, especialmente relacionado na sua condição intersubjetiva. Exatamente porque a subjetividade entra em contato com uma singularidade absoluta não representável – que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação – e esta singularidade de outrem implode a visão de subjetividade intencional aberta sobre os seres.

O *subjectum* ou sujeito jogado sob a escuta de outrem em seu corpo exposto carrega-se não apenas de responsabilidade pelo outro, mas surpreendido pela *in-habitação* de outrem em suas entranhas, e se vê como que em uma gesta materna inteiramente dedicada a gerar o outro no seu corpo de misericórdia. E isso é vulnerabilidade, algo que o nordestino entende e lida muito bem, por isso é forte na sua exposição às intempéries do Sertão.

²⁵ FIALHO, Vânia. In: Povos Tradicionais no Sertão semiárido: uma leitura a partir do princípio da pluralidade; Disponível em: <http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=73&Itemid=76&idrev=9> acesso: 03 maio 2012.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Le sacrement du langage: Archéologie du serment*. Paris: Vrin, 2009.
- COSTA, Márcio Luís. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- HUTCHENS, Benjamim C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987.
- _____. *De l'existence à l'existant*. Paris: Fontaine, 1958. LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- _____. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Éthique et Infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982.
- _____. *Ética e Infinito; diálogos com Phillippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 4a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

RESUMO

Este artigo pretende expor, passo a passo, a configuração da subjetividade rumo à consumação do seu estatuto referido ao ser no mundo e à relação com o outrem que vem de alhures a partir da filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas, atentando, de maneira incisiva, para o seu caráter eminentemente antropológico. Busca-se, neste, propugnar a gênese da sensibilidade no pensamento levinasiano tomando, por referência filosófica, a figura do homem sertanejo do Nordeste, a fim de evidenciar a sensibilidade-ética no âmbito e no agir natural deste, em uma interpretação que valorize o que de fato se vê como relevante e sobressaliente: o sujeito da caatinga e a sua relação com outrem.

PALAVRAS-CHAVE: Sensibilidade. Subjetividade. Ética. Rosto. Linguagem.

ABSTRACT

This article wants to present, step by step, the subjectivity configuration toward consummation of their status in humans and its relationship with the others coming from elsewhere in alterity philosophy of Emmanuel Levinas, considering an incisive way of their eminently anthropological character. The goal of this article is to show

the genesis of sensitivity in Levinas' thought basis on philosophical reference of the northeast rural man in order to highlight the ethical sensitivity, and acting within the scope of that natural man, an interpretation that values which in fact is seen as important and significant: the *caatinga*'s subject and its relationship with human other.

KEYWORDS: Sensibility. Subjectivity. Ethics. Face. Language.