

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Educação

Flávio Alves Barbosa

**NAS VEREDAS DO OUTRO:
Subjetividade e Educação em Emmanuel Lévinas**

GOIÂNIA
2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Educação

Flávio Alves Barbosa

NAS VEREDAS DO OUTRO
Subjetividade e Educação em Emmanuel Lévinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coelho.

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Korelc.

GOIÂNIA
2009

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

B238n Barbosa, Flávio Alves.
Nas veredas do outro: subjetividade e educação em
Emmanuel Lévinas [manuscrito] / Flávio Alves Barbosa. -
2009.
117 f.

Orientador: Prof. Dr. Ideu Moreira Coêlho; Co-
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Korelc.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal
de Goiás, Faculdade de Educação, 2009.

Bibliografia.

1.. Lévinas, Emmanuel. 2. Subjetividade. 3. Educação. I.
Título.

CDU: 165.81:37

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Educação

Flávio Alves Barbosa

**NAS VEREDAS DO OUTRO:
Subjetividade e Educação em Emmanuel Lévinas**

Dissertação defendida no curso de Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de mestre em educação, aprovada em _____/_____/2009, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho - UFG
Orientador e Presidente da Banca

Prof^a. Dr^a. Martina Korelc - UFG
Co-orientadora

Prof. Dr. José Carlos Avelino - UCG

Prof^a. Dr^a. Rita Márcia Magalhães Furtado - UFG

À Edilene, amor que fecunda minha vida.

Ao Isaac e Betânia, amores que me transbordam.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de minha vida.

À Edilene, minha flor formosa.

Ao Isaac e Betânia, amores maiores que eu, pela espera paciente de um tempo maior para brincar com o papai.

Ao professor Ildeu, na grandeza de um Mestre, soube aliar rigor intelectual e leveza humana. “Verdade maior”. Receba a minha gratidão.

À professora Martina Korelc
Pela condução segura e fecunda pelas veredas levinasianas.
Receba a minha gratidão.

À minha mãe e minhas irmãs, companheiras na mesma sorte.

À Universidade Estadual de Goiás.

Ao amigo Carlos Rodrigues Brandão, pela amizade e escuta fecunda.

Ao professor Jadir Pessoa, pelo diálogo inicial nesta travessia.

Ao Cláudio Viana, Ricardo Almeida, Roberto Amaral e Daniel Sotelo, pelo diálogo.

Ao Arcângelo e ao Beto, pela leitura e sugestões.

À Roseli, Maria Idelma, ao Silvestre, Zelma e ao Florisvaldo, pelas orações.

Aos companheiros e companheiras da Associação Kairós, pela comunhão.

Ao Zé Fernandes e à Vilma, pelas orações e apoio.

Ao prof. José Carlos Avelino e à prof^a Rita Márcia M. Furtado, pela participação como avaliadores na Banca de Qualificação e Defesa e pela diligente leitura desta dissertação.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação/UFG.

“Gentileza gera gentileza”
(Profeta Gentileza)

RESUMO

BARBOSA, Flávio Alves. Nas veredas do outro: subjetividade e educação em Emmanuel Lévinas. 2009. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Educação) Faculdade e Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

Este trabalho insere-se na linha de pesquisa Cultura e Processos Educacionais e tem como objeto de estudo a subjetividade e a educação à luz da obra *Totalidade e infinito*, de Emmanuel Lévinas. Na aproximação com o pensamento levinasiano, pergunto pelo sentido da subjetividade e da educação em um mundo impregnado pela violência, pela indiferença, por experiências de esvaziamento destrutivo de crianças, mulheres e homens, colocados numa situação limite, enfim, de desfiguração de sua condição humana. A arqueologia de algumas ideias fundamentais da referida obra, tais como Ontologia, Representação, Mesmo, Outro, Rosto, Separação, Morada e Exterioridade, revelou que a razão no Ocidente passou por um processo de encantamento, no qual ela, que antes colocara o mundo mítico em questão, universalizou-se pela autossuficiência do “eu penso”, transformado, na verdade, em “eu posso”. E, mais, a razão insistiu tanto na liberdade que acabou por construir uma subjetividade que não conseguiu ir além do cuidado consigo mesmo, não contemplou em seu instituinte a responsabilidade pelo outro. As ideias desenvolvidas por Lévinas em *Totalidade e infinito* possibilitam colocar em questão a educação que põe as ideias no lugar das pessoas, absorve os interlocutores e os substitui pelo tema, conformando-se com uma negação da exterioridade pela relação lógica da totalidade e a redução do saber a conhecimento objetivo que perde a sua essência crítica e acaba por forjar um sujeito incomunicável e devolvido a si mesmo. Esta pesquisa, de natureza bibliográfica, interroga a obra *Totalidade e infinito*, colocando-se na escuta do autor e de outros estudiosos de sua obra. Para compreender uma determinada realidade na perspectiva fenomenológica levinasiana, é preciso abandonar qualquer pretensão totalizante, porque o Outro não se deixa prender por nenhum sistema, ao contrário ele nos descentra, nos liberta e nos faz disponíveis aos outros. Concluo que o sentido da subjetividade está na resposta a ser dada ao Outro, resposta inconformista e desestabilizadora ao ponto de causar ruptura no presente e colocar-se na resistência à Totalidade. Assim, a subjetividade não está no retorno ao eu, mas no acolhimento do Outro; e também que a educação deve ser pensada nos termos de uma educação da alteridade, dada pelo Outro, que transborda os limites do ser e o faz responsável pela vida em todas as suas formas. Nesses termos, a educação é linguagem e rosto, que problematiza uma educação que tem como princípio fundador as competências e habilidades estabelecidas por uma sociedade sem tempo, sem história. A educação é exterioridade e descontinuidade na relação com o outro, para afirmar a singularidade do outro humano e a educação em direitos humanos como fundamento da educação.

Palavras-chave: Lévinas; Subjetividade; Educação.

RÉSUMÉ

Barbosa, Flavio Alves. Par le biais de l'autre: subjectivité et éducation selon Emmanuel Lévinas, 2009. Dissertation. Faculté d'Éducation, Université Fédérale de Goiás, Goiânia, 2009.

Cette recherche se trouve dans l'axe de la Culture et Procédés Educationnels ayant pour but l'étude de la subjectivité et l'éducation selon l'oeuvre Totalité et l'Infini, d'Émmanuel Lévinas. En s'approchant de l'idée de Lévinas, j'interroge sur le sens de la subjectivité et de l'éducation dans un monde remplie par la violence, indifférence, par des expériences d'un videment détruisant des enfants, femmes et hommes, placés dans une situation limite, c'est à dire, de défiguration de leur condition humaine. L'archéologie des idées fondamentales de l'oeuvre citée comme celles de l'Ontologie, la Représentation, le Même, l'Autre, le Visage, la Séparation, la Demeure et l'Extériorité a démontré que la raison dans l'Occident a subi un procès d'enchantement dans lequel, elle qui avant était le monde mitique en question est devenue universelle par l'auto-suffisance du '*Je pense*' en lui transformant en vérité en '*Je peux*'. Et encore, la raison a tellement insisté pour la liberté qu'elle a fini pour construire une subjectivité que n'a pas réussi aller au delà de soi même ; elle n'a pas prévue dans son essence la responsabilité vis à vis de l'autre. Les idées développées par Lévinas, en Totalité et l'Infini rendent possible mettre en question l'Éducation que met les idées à la place des personnes, absorbe les interlocuteurs et leur remplace par le thème, en se conformant à une négation de l'extérieur par le rapport logique de la totalité et la réduction du savoir à un savoir objectif que perd son essence critique et finit par forgé un sujet incommunicable et renvoyé à soi même. Cette recherche, de nature bibliographique, interroge sur l'oeuvre Totalité et Infini, en se mettant à l'écoute de l'auteur et d'autres studios de son oeuvre. Pour comprendre une réalité spécifique dans la perspective phénoménologie de Levinas, il faut renoncer à toute prétention de totalité, parce que l'Autre ne se laisse pas prendre par aucun système, au contraire, il nous fait sortir du centre, nous libère et nous rend disponible pour les autres. Je conclus que le sens de la subjectivité se trouve dans la réponse à être donné à l'Autre, réponse non conforme et capable de créer une rupture dans le présent et de résistance à la Totalité. Alors, la subjectivité n'est pas dans le retour à l'Autre mais dans l'accueil de l'Autre ; et aussi que l'Éducation doit être pensée en termes de l'Éducation de l'Autre, donnée par l'Autre, que surpasse les limites de l'être et le rend responsable par la vie dans toutes ces formes. Dans ces termes l'Éducation et langage et visage et doit tenir compte d'une Éducation qui a pour embasement les compétences et les habilités établies par une société sans temps et sans histoire. L'Éducation c'est l'extériorité et l'incontinue dans le rapport avec l'Autre pour affirmer la singularité de l'Autre humain et l'Éducation en droits humains en tant que fondements de l'Éducation.

Mots-clés: Lévinas; Subjectivité; Éducation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I UM CAMINHO POR <i>TOTALIDADE E INFINITO</i>	15
1.1 Totalidade e Infinito.....	19
1.2 Ontologia e Representação	28
1.3 O Mesmo, o Outro e o Rosto	35
II SUBJETIVIDADE E INFINITO	41
2.1 Separação: interioridade, fruição e sensibilidade.....	48
2.2 Morada: habitação, posse, trabalho, consciência.....	55
2.3 Exterioridade: desejo, discurso e linguagem	61
III PENSANDO A EDUCAÇÃO COM LÉVINAS	69
IV À GUIA DE CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS.....	111

INTRODUÇÃO

Em *Ética e infinito*, Philippe Nemo pergunta a Lévinas como se começa a pensar. “Começa provavelmente com traumatismos ou tateios a que nem sequer é capaz de dar uma forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo” (LÉVINAS, 2000, p. 15). Este modo de conceber a instauração do pensar tem lastro significativo em *Totalidade e infinito*, que mostra o traumatismo inspirador como o face a face¹ que questiona todo poder e fundamento de um ser, de uma ontologia² alicerçada na conciliação, na compreensão sistêmica que lança todos em um território neutro da essência humana que paira sobre tudo e molda um modelo único para todos. Lévinas põe em questão esta impessoalidade do pensamento racional ao defender a pré-existência da ideia do Infinito no finito, de uma ideia que está em mim e que não posso conter, porque é mais e maior do que posso pensar sobre ela. Ideia do Infinito que é um modo de ser transcendente produzido no ato mesmo de sua revelação face a face que faz explodir os limites rígidos da totalidade para revelar que existe sentido, significação para além de todo contexto. Isto é demonstrado na argumentação em favor do primado da ideia do Infinito, o fio condutor da obra pesquisada.

Totalidade e infinito, escrita em 1961 como um exercício de síntese de um pensamento dialógico e questionador, é obra da maturidade, que dispõe em seu conjunto a riqueza de um filósofo que assumiu a filosofia não como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor, e não permaneceu silencioso diante dos apelos eloquentes dos viventes deste mundo, imersos num mar de mal-estar e com ânsias de libertação (BOFF, 2003). Estar face a face com o Outro é traumático, o seu Rosto me impõe uma teoria e uma atividade que tem como fonte não mais o em-si, o para-si, mas o para-outro. O traumatismo que inspirou a reflexão feita nesta

¹ “Traduzo o face-à-face francês pelo ‘face a face’, e não frente a frente, como está na tradução de J. P. Ribeiro” (KORELC, 2006, p. 166, nota 30).

² Em *Totalidade e infinito*, Lévinas não põe em questão apenas a ontologia estabelecida pela filosofia de Heidegger. Ao desejar ultrapassá-la, ele quer ir além das fronteiras estabelecidas pela ontologia ou filosofia ocidental. Isto porque “encontra parentesco entre este clima e o da filosofia ocidental na sua orientação geral, na sua concepção do ser, do pensamento ou do saber, do outro” (KORELC, 2006, p. 151).

dissertação teve origem na violência expressa nas palavras de uma criança trabalhando, em condições análogas a de escravidão, em uma carvoaria: “o forno é onde o diabo bota o ovo”³. A criança, a mulher, o homem escravizado, retrato de um mundo anônimo marcado pela ausência de sentido, não é o não-sentido, mas a falta do sentido dos sentidos, indiferença pura. Desde este depoimento, diversas indagações me acompanham. Qual a relação entre a condição humana e a educação? Quais questões a vida do Outro levanta para a educação? A educação que pensada e vivida hoje dialoga com a realidade revelada por este depoimento? Na busca de referenciais que ajudassem a responder a essas perguntas, é que se deu o meu encontro com Emmanuel Lévinas, cujo pensamento promoveu um giro radical em minha concepção de educação até então pensada com base nela mesma, preocupada com a formação que garantisse a produção de igualdade e o acesso à homogeneidade da sociedade. Mas em Lévinas o sentido da educação está em ser uma educação da alteridade, dada pelo Outro e que transborda os limites do ser. Pensada nestes termos, a educação é relação de exterioridade e descontinuidade na relação com o mundo, com o ser e com o Outro no viver e no pensar num ato de afirmação da singularidade e do outro humano como fundamento da educação que não vai mais de um eu ao Outro, mas do Outro a mim. O ensinamento que recebo do Outro cria a educação, e não o contrário. Este giro levinasiano muda significativamente o substrato da educação: da ontologia à ética.

O encontro com Lévinas foi a afirmação de que o sentido do pensamento não está em pensar a partir de mim mesmo, doando solitariamente sentido a tudo, mas a partir do Outro e de sua condição, receber dele todo o sentido ou a humanização⁴. O pensamento, gerado na excedência que quebra a totalidade, deve ser um pensamento constituído “como experiência da exterioridade no ‘rosto do Outro” (COSTA, 2000, p. 104). No prefácio à edição alemã, Lévinas (2005, p. 281) diz que *Totalidade e infinito* tem suas raízes na fenomenologia, particularmente na fecunda obra de seu fundador, dialoga e reconhece a grandeza e contribuição de Husserl, Heidegger e Descartes, mesmo quando se separa deles.

É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a

³ Depoimento registrado por agentes da Comissão Pastoral da Terra, instituição vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/Igreja Católica Apostólica Romana.

⁴ Somente o Outro pode me humanizar.

ideia dos *horizontes de sentido* que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no pensado, o qual tem sempre a significação do ser. *Horizontes de sentido* que a análise, dita intencional, reencontra, quando se inclina sobre o pensamento que ‘esqueceu’, na reflexão, e faz reviver estes horizontes do *ente* e do ser. Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los. É aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia, à qual acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que o pensa (LÉVINAS, 2005, p. 165).

A fenomenologia de Lévinas é humanista, mas um “Humanismo do Outro Homem”, que, em oposição a um humanismo universalista, reconhece e promove as singularidades das pessoas ao recusar-se a reduzir, qualquer um que seja, a conceitos ou a trocar o interlocutor pelo tema. Para se compreender uma determinada realidade numa perspectiva fenomenológica levinasiana, é preciso abandonar qualquer pretensão totalizante, porque o Outro não se deixa prender por sistema algum, ao contrário, me descentra, me liberta e me chama à responsabilidade.

Em *Totalidade e infinito*, Lévinas propõe um giro ético que vai da ontologia à metafísica ou ética, a passagem de um modo de ser Totalidade para um modo de ser Infinito, de uma subjetividade subterrânea a uma subjetividade que é abertura ao humano, acolhe o Outro e se faz para-outro na responsabilidade. Esse giro é uma conversão que leva do esquecimento à memória⁵, do desumano ao humano, um humano do outro homem.

Esta inversão humana do em-si e do para-si, do ‘cada um por si’, em um eu ético, em prioridade do para-outro, esta substituição ao para-si da obstinação ontológica de um eu doravante decerto único, mas único por sua eleição a uma responsabilidade pelo outro homem – irrecusável e incessível – esta reviravolta radical produzir-se-ia no que chamo encontro do rosto de outrem. Por trás da postura que ele toma – ou que suporta – em seu aparecer, ele me chama e me ordena do fundo de sua nudez sem defesa, de sua miséria, de sua mortalidade. É na relação pessoal, do eu ao outro, que o ‘acontecimento’ ético, caridade e misericórdia, generosidade e obediência, conduz ou eleva acima do ser (LÉVINAS, 2005, p. 269).

⁵ “Pela memória, fundo-me *a posteriori*, retroactivamente: assumo hoje o que, no passado absoluto da origem, não tinha sujeito para ser recebido e que, a partir de então, pesava como uma fatalidade. Pela memória assumo e ponho de novo em questão. A memória realiza a impossibilidade: a memória assume, posteriormente, a passividade do passado e domina-o. A memória como inversão do tempo histórico é a essência da interioridade” (LÉVINAS, 1988, p. 44).

A aproximação com o pensamento levinasiano abre horizontes para a interrogação do sentido da educação na contemporaneidade, na qual vivemos eventos que desfiguram a condição humana. Em tempos tão cruéis, em que a desumanização é moeda corrente para o fausto global de uma minoria à custa da destruição da vida de uma imensa maioria, tornou-se imperativo um modo de ser que Lévinas denominou de Infinito, profundamente humano, em oposição à sociedade-mercado contemporânea, altar de sacrifícios ao deus capital, Moloc⁶. Um dado comum a todas estas configurações é a liberdade totalitária, a subjetividade sem limite que se mantém pela dominação e exploração de uma pessoa sobre a outra, de um povo sobre o outro. Acontecimentos que revelam o nivelamento de todos os valores na figura de um ser neutro sem espessura de ente, insensível, que subtrai a consciência singular, que, para Lévinas, é o recurso para prevenir a desumanização.

O crescente embotamento e a perda da sensibilidade vividos contemporaneamente revelam que estamos nos desintegrando, perdendo o hábito de cuidar de nós mesmos e dos outros, incapazes de formar comunidade. A essas realidades, Lévinas se opõe ao questionar a impessoalidade tirânica estabelecida por uma objetividade totalitária ou por uma subjetividade que é puro protesto egoísta fundado no totalitarismo, no niilismo ou amoralismo, gestos que elevam o egoísmo da razão à máxima crueldade. Ribeiro Júnior (2005, p. 122) escreve que Lévinas

não vê no niilismo nem no amoralismo a saída para a redução política do homem. Afinal, a anarquia dos desejos, ou a a-nomia, eleva o egoísmo da razão à sua mais cruel injustiça. Diante da alternativa entre o homem refém do Estado ou a anomia que se esgota na reação contra a violência do sistema, [...] Ele pretende recuperar a originalidade da vontade pessoal e da intenção moral do homem que não se deixa reduzir pelo pensamento da razão anônima. Além disso, contra o niilismo individualista, ele conseguiu propor uma subjetividade pensada para alguém da razão a partir da relação pré-original com o Outro.

Com efeito, os olhos e o coração mostram que o segredo último do ser escapa à totalidade e me interpela a existir para o outro enquanto outro. E o “facto de, existindo para outrem, eu existir de outro modo que ao existir para mim, é a própria

⁶ Moloc, deus pagão de antigos povos, que exigia sacrifícios humanos, cujos sacerdotes encobriam os gritos das vítimas com o barulho de clamores e tambores. Não nos parece exagero comparar o capital ao deus Moloc. Uma análise mais acurada na dinâmica do capital mostra a violência por ele perpetrada e as alegorias e os adereços criados para ocultar a destruição.

moralidade” (LÉVINAS, 1988, p. 240) ou ética, assim as alegrias, as esperanças, as angústias dos homens, mulheres e crianças de ontem e hoje encontram eco em meu coração e me faz responsável por elas, equilibrando no Infinito individualidade e comunidade.

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do gênero humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto, implica individualidades [...] a singularidade consiste em cada uma se referir a si própria. É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da retidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento (LÉVINAS, 1988, p. 192).

Com Lévinas, defendo um viver e um pensar que mantenham a singularidade e, com ela, sem abrir mão dela, façam a travessia para um universal de comunhão, de generosidade, de fraternidade, no acolhimento do Outro, porque a razão no Ocidente tornou-se monológica, sem preocupação alguma em dirigir-se ao Outro.

A ventura de pensar a educação com Lévinas é uma experiência de fazer um giro ético também em meu pensamento, de passar de uma educação como segurança, fala exclusiva e última sentença para uma educação que é rigoroso desenraizamento e vulnerabilidade, encorajando-me a assumir o desafio de pensar uma educação cuja inspiração vem de Outrem, que me ensina a falar, a significar e não apenas a viver o despertar maiêutico dos meus pensamentos.

No Primeiro Capítulo, discuto os conceitos levinasianos de Totalidade, Infinito, Mesmo, Outro, Rosto, representação e ontologia, fundamentais para compreender o que denomino de giro ético de Lévinas. No segundo capítulo, Identifico como giro ético levinasiano a passagem de uma subjetividade constituída pelo primado da Totalidade à subjetividade gerada pelo Infinito, com base na leitura das noções de separação, interioridade, fruição, sensibilidade, morada, habitação, posse, trabalho, consciência, exterioridade, desejo, discurso e linguagem. No terceiro capítulo, partindo da distinção levinasiana entre discurso e retórica, penso a educação como linguagem e rosto, problematizando uma educação cujo princípio fundador são as competências e habilidades estabelecidas por uma sociedade sem história e sem tempo, a fim de afirmar a singularidade do Outro humano, do diálogo e da educação em direitos humanos como fundamento da educação.

Na arqueologia das ideias de *Totalidade e infinito*, a fecundidade do pensamento de Lévinas está nos novos conceitos por ele criados. Ao contrário de serem conceitos que reduzem o que é alcançado, são conceitos abertos como linguagem e rosto que me possibilitam ultrapassar os meus limites e forjar uma educação para a responsabilidade, a paz, a escuta e que viva de imperativos que vêm do Outro e não de sua boa vontade.

I UM CAMINHO POR *TOTALIDADE E INFINITO*

Emmanuel Lévinas, filósofo judeu-lituano-francês, nasceu na cidade de Kaunas, Lituânia, em 25 de dezembro de 1905. Emigrou para a Ucrânia e, mais tarde, fixou residência na França. Doutorou-se com a tese *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Lévinas foi prisioneiro em campo de concentração nazista. Lá, experimentou a condição de “coisa”, objeto de uma tirania, e as consequências de uma ontologia, de um saber, de uma razão que concebe um ser-para-dominar, um ser acima do ente e “capaz de gerar crueldades que dilaceram tudo o que poderia vislumbrar-se de humano” (WAGNER, 2006, p. 1).

Na guerra, Lévinas experimentou o peso da impessoalidade, da desfiguração, da desumanidade, do horizonte de um modo de ser que tudo cinde e silencia pela violência que

não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já se não encontram [sic], em fazê-las trair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda possibilidade de acto (LÉVINAS, 1988, p. 9).

Violência que leva à traição do ser e à ausência da possibilidade de ser fora do horizonte estabelecido por quem promove a guerra. Lévinas vai, em *Totalidade e infinito*, contrapor-se à concepção de ser construída pela filosofia ocidental ou ontologia, numa tentativa de superação de um modo de ser que em sua existência anula o ente, a humanidade. A tirania do ser reduzido à essência, a uma ideia de ser impessoal, transforma as nossas vidas em “vidas secas”, estéreis e embrutecidas.

O pensamento de Emmanuel Lévinas é como o sertão de Riobaldo, cheio de mistério, não faz concessão a quem quer conhecê-lo, exige coragem, porque

se caracteriza pela intriga que não se deixa embalar pela preocupação da Síntese. Essa intriga opõe-se à dialética. Por isso, muitas vezes é possível observar Lévinas interromper a discussão com os ‘Nomes próprios’, e reiniciá-la em outro ponto com outra perspectiva, em outro tempo inesperado. Mantendo um diálogo com pessoas e não ideias, é seu modo fecundo de fazer filosofia (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 129).

Ele pede de mim um permanente recomeço, sem direito a uma volta ao ponto de partida. Uma imagem que me ajuda a entender o pensamento de Lévinas é a figura de uma espiral que “sempre recomeça e não pode voltar sobre si nem alcançar seu ponto de partida” (LÉVINAS *apud* RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 119). Por isso, àquele que se encoraja e se põe a caminho, ele o presenteia com muitas veredas.

Neste capítulo, procuro interrogar e esclarecer alguns conceitos centrais para o entendimento de *Totalidade e Infinito*, pois a fecundidade da leitura de qualquer obra se encontra na fidelidade ao pensamento originário, ponto de partida para qualquer pretensão de proclamar a sua atualidade. Recorro a outras obras de Lévinas e a textos de comentadores na medida em que forem importantes para compreender a obra magna pesquisada.

E me encorajo, no encontro com o pensamento levinasiano, a descrever, neste primeiro capítulo, algumas ideias que Lévinas trabalha em *Totalidade e infinito* a partir dos conceitos de Totalidade, Infinito, Mesmo, Outro, Representação e Ontologia, fundamentais para compreender o que denomino de giro ético de Lévinas e que, como o fio de Ariadne⁷, me possibilitam sair dos labirintos da totalidade, para na educação tecer para além de todo horizonte uma trama que revele o sentido do humano, “o sentido dos sentidos [...] o cântico dos cânticos” (FABRI, 2001, p. 246), sentido que se expressa “quando o rosto se apresenta e reclama justiça” (LÉVINAS, 1988, p. 274). A busca deste sentido, nas palavras de Pivatto (2008, p. 3),

requer interessar-se mais pelo outro, seja quem for e de onde vier, do que por si mesmo; requer assumir com coragem e destemor a luta pela justiça social e pelo respeito por todo outro; requer descobrir a unicidade de cada ser humano e sua majestade na trama social, para além dos encadeamentos históricos e formas culturais. Lévinas é um pensador do sentido do humano.

O instituinte da obra magna *Totalidade e infinito* é a procura do sentido do humano, uma vez que Lévinas vive e vê um século XX como o auge de uma filosofia

⁷ Na mitologia grega, Ariadne é a bela princesa que ajuda o herói Teseu a se guiar pelo labirinto, onde ele entra para matar o Minotauro, monstro devorador de gente. Para isso, Ariadne amarra a ponta de um novelo na entrada do labirinto e vai desenrolando-o à medida que ela e o herói penetram na emaranhada construção. Morto o Minotauro, ambos conseguem sair do labirinto enrolando o fio de volta.

universal que, desde Sócrates até Heidegger, encarregou-se de reduzir o sentido humano ao sentido dado por um ser neutro, pela construção de um universal sem carne e osso, em nome da autonomia e liberdade do ser ante toda heteronomia. A filosofia ocidental ou ontologia acabou por reduzir toda subjetividade a um puro protesto egoísta subsumindo-a pela violência das guerras e por uma razão compreendida como *logos* de um ser potente que engloba todo ente, por acreditar que, se o ente viver fora do ser, a vida será uma vida sem sentido, pois, para essa filosofia, o ente em sua singularidade não tem sentido. Foi neste contexto que Lévinas empreendeu sua busca, particularmente com base nos diálogos críticos com Husserl, uma radicalização da fenomenologia, e Heidegger, na crítica da ontologia fundada na conciliação entre os seres e num interessamento do ser por si mesmo; na contribuição fecunda de Rosenzweig⁸, bem como no recurso à fonte do pensamento cartesiano, do qual extraiu a ideia do Infinito⁹. O pensamento destes filósofos, eleitos como interlocutores em *Totalidade e infinito*, foi fundamental para a construção de alguns conceitos elaborados por Lévinas. Na crítica e no diálogo com esses filósofos, Lévinas revela que a razão ontológica, obra do ser, não reconhece uma alteridade heterônoma, homem singular como Outro que é capaz de falar em seu próprio nome. Consequentemente, a ontologia¹⁰ procura sempre reconduzir o Outro ao Mesmo, promovendo “a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (LÉVINAS, 1988, p. 30).

Na discussão sobre o sentido do humano, Lévinas radicalizou a perspectiva da fenomenologia elaborada por Edmund Husserl, que pensou a consciência como doadora de sentido, consciência transcendental, consciência intencional, pois se dirige para fora, para o mundo, sem deixar de ser medida de todas as coisas. Para Lévinas, a consciência não deixa de ser intencional, contudo o que define a consciência não é a adequação total do pensado ao pensamento. O Eu dirige sua consciência para o Outro, mas não o alcança (KORELC, 2006). A consciência passa

⁸ Lévinas destaca como contribuição fundamental a crítica de Rosenzweig à ideia de totalidade, bem como a afirmação de uma razão múltipla.

⁹ “A noção cartesiana da ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contacto do intangível, o contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado” (LÉVINAS, 1988, p. 37). Lévinas (1988, p. 189), ao incursionar no pensamento de Descartes, particularmente na terceira das *Meditações metafísicas*, identifica ali a descoberta de “uma relação como uma alteridade total, irreduzível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; uma receptividade sem passividade, uma relação entre libertos”.

¹⁰ Crítica à ontologia contemporânea, tendo Heidegger como referência, mas, também, à orientação da filosofia ocidental tecida em sua história.

da condição de doadora de sentido à consciência disponível para acolher o Outro desde a sua altura e que significa, por si mesmo, consciência da responsabilidade infinita perante o Outro. No confronto com Heidegger, Lévinas critica a ontologia heideggeriana pelo fato de ela ter estabelecido o ser como condição do encontro com o Outro e não o ente como tal. O ser acima de tudo e de todos, em seu *conatus essendi*, tornou-se impessoalidade, terceiro neutro, que faz perder o eu e o Outro numa generalização. Esta “é a morte. Ela faz entrar o eu e o dissolve na generalidade de sua obra” (LÉVINAS *apud* SALANSKIS, 2008, p. 103). Lévinas assumiu a influência que recebeu do Heidegger do *Ser e tempo*. Contudo, estabeleceu uma relação de estranhamento com a ontologia ou filosofia ocidental; questionou o sentido do humano próprio dessa ontologia, sentido que é liberdade e poder de representação do Outro transformado em *alter ego*; demonstrou que a ontologia de Heidegger universalizou o ente, definiu-o com base no ser em geral, transmutando o “eu penso” em “eu posso”, transformação que foi patrocinada por uma filosofia fundada no poder e na liberdade, e não na responsabilidade, na alteridade e na justiça.

Ao fazer uma retrospectiva diligente da filosofia ocidental, Lévinas diagnosticou um contínuo e crescente embotamento, causa da perda de sentido vivida pela humanidade ao longo de sua história. Essa leitura do mundo revelava para Lévinas que o homem estava desintegrando-se inteiramente e perdendo o hábito de cuidar de si mesmo e dos outros. Em termos levinasianos, este acontecimento era resultado do mergulho e permanência no ser ensimesmado como parte do esforço de ser do homem para se preservar em sua autonomia e liberdade. Assim, a ontologia poderia ser sintetizada, ainda que de modo superficial, na seguinte sentença: “o esforço de preservar o próprio ser e nele perseverar contra ventos e marés” (PIVATTO, 2006, p. 120). Esforço tomado como natural e ínsito na própria estrutura do ser, que deve ser levado a termo sem nenhum constrangimento ainda que necessário seja atropelar o Outro. Também o “choque é considerado como natural e conseqüentemente a guerra é vista como inevitável, isto é, faz parte do cotidiano da vida dos homens e das sociedades. Esta seria uma crença inveterada que faz parte do pensamento ocidental” (PIVATTO, 2006, p. 120). Crença esta proclamada numa expressão latina recorrente no ocidente, qual seja: “Se queres a paz, prepara-te para a guerra”. Sentença legitimada pela ontologia, cuja paz está assentada no império guerreiro do ser. Para tanto, tem-se uma razão que é

guerra, na qual a autonomia do pensamento é reconhecida pela sua capacidade de contínua emulação para superar toda heteronomia.

Inserido neste contexto, como filósofo e prisioneiro do hitlerismo, Lévinas se debruça sobre a questão do sentido do humano convencido de que o grande problema não era a oposição entre o sentido e não-sentido, uma vez que esta oposição ainda é expressão de totalidade lógico-formal ou dialética, mas a falta do sentido dos sentidos. Assim, ele não apresentou mais um sentido que, certamente, faria apenas número numa multiplicidade em que somente aparece o sentido estabelecido pela razão do ser. Em sua filosofia, ele apresenta argumentos que fundamentam o sentido do humano como o sentido do outro humano, a fim de desencantar a razão que tinha se mistificado e se tornado egolátrica, ao reclamar “para ela mesma, como livre exercício e plenitude de autonomia, a tarefa de sua auto-fundação” (PIVATTO, 2006, p. 123). A proposta de Lévinas está sustentada numa relação derivada do Infinito, portanto interpessoal, na qual os interlocutores estão e permanecem numa separação absoluta, impossibilitados de se subsumirem mutuamente. A instauração do sentido do outro humano ou sentido orientador de todos os outros sentidos exige o Outro manifestando-se como infinito e “um Eu-mesmo capaz de sociedade, surgido na fruição, como separado” (LÉVINAS, 1988, p. 187), e isto somente se dá em uma relação interpessoal, fonte da ruptura com a totalidade.

1.1 Totalidade e Infinito

Emmanuel Lévinas (1988, p. 21) abre a primeira seção de *Totalidade e infinito*, intitulada o Mesmo e o Outro, com o seguinte texto: “‘a verdadeira vida está ausente’. Mas nós estamos no mundo”. Esta sentença levinasiana me revela que há um mundo sem vida, um mundo silenciado, um mundo de tiranias. Um mundo de guerras, ou um mundo de paz saído da guerra. Estou nele. Sou abarcado de tal modo por ele que parece estar somente nele, e nunca fora dele, a minha identidade. Mas, nele, só há identidade e significado impessoal, neutro, espaço de seres alienados. As identidades foram destruídas. Não se é mais o mesmo, mas aquilo

que aparece nas formas, sem nada de genuíno ou originário; desempenho papéis nos quais não me encontro, e assim traio a minha substância e a possibilidade de ato. Violência e guerra determinam fronteiras tirânicas e estabelecem uma ordem, um mundo do qual ninguém escapa ou se distancia, há uma destruição das identidades:

Tal como na guerra moderna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra o que as detém. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo (LÉVINAS, 1988, p. 10).

A totalidade, estampada na guerra, estabelece um único horizonte, um contexto, uma ordem objetiva, uma essência soberana que aprisiona os entes e os compreende à luz de sua impessoalidade e neutralidade. Essa essência, esse modo de ser em seu *conatus essendi*¹¹, Lévinas denomina totalidade. Segundo Lévinas (1988, p. 10), “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles o saberem”. Então, a totalidade é uma ordem, constitui-se como uma configuração de um mundo no qual as pessoas são invadidas e dirigidas para um sentido e um significado que lhes foram inculcados pelo ser gerado na guerra e pela guerra. É sinônimo de um mundo opaco e absurdo. É um todo encerrado em si mesmo, um pensamento que pretende violentamente conter tudo em seu interior, pelo qual se silencia e despersonaliza impedindo a pronúncia da palavra. E – o que é mais grave – nela empresto meus “lábios a uma palavra anónima da história” (LÉVINAS, 1988, p. 11).

Lévinas identificou na totalidade a gramática de um pensamento que categoriza tudo, e se faz sede de um espírito absoluto, de uma subjetividade sem rosto, desfigurada, aprisionada na história, “sujeito imerso no mundo para o bem e para o mal” (SUSIN, 2008, p. 1). Neste universo impessoal, somente há espaço para um único absoluto com sua universalidade constituída na dissolução das identidades dos entes. Subtrai-se deles a sua condição de carne e osso pelo sofrimento físico e psíquico de modo a configurar uma situação de caos e horror, fundindo toda subjetividade na neutralidade, que anula a relação entre absolutos. Nele, não é

¹¹ Esforço de ser, instinto de conservação.

possível constituir uma ordem humana, pois a razão tecida aí vive do arдил e da violência para suprimir as particularidades dos entes, dos homens, em nome da fundamental essência do ser. A ausência da vida ou crença de que só há vida na totalidade faz de nós prisioneiros de um tempo presente perenizado, esvaziado de qualquer sentido, em que não há espanto e esperança, porque nele “o suspiro de uma musa televisiva tem exatamente o mesmo valor que o suspiro final de uma criança morrendo de fome ou destroçada por uma bomba” (SOUZA, 2006, p. 134). Ambos são substituídos no instante seguinte por outros suspiros que se sucedem, caindo todos na vala do esquecimento cavada pela clareza do pensante que, diante do pensado, eliminou qualquer possibilidade de choque, de estranhamento, de sensibilidade, porque, na verdade, ele nunca escuta o outro, ele apenas escuta a si mesmo.

A totalidade, enquanto violência, provoca uma diáspora que não resulta no refúgio de cada um em seu interior, mas na subsunção de cada pessoa em uma impessoalidade universal desumana. O homem passa a ser visto “como exemplar de uma generalidade” (SALANSKIS, 2008, p. 102). Desse modo, a totalidade é compreensão que engloba, fazendo coincidir a ideia que se tem do humano e o próprio humano, numa adequação. Segundo Fabri (1997, p. 13), “A totalidade é, para ele, a face da guerra. Este conceito percorre a história do pensamento ocidental. O individual e as particularidades ganham significação somente no interior de uma dimensão mais vasta, pois o que conta é o sentido último”. O que se considera é o geral, o panorâmico, não o instante e suas possibilidades, mas aquilo que está no horizonte do cognoscente absoluto que, em sua suficiência e imobilidade, proclama-se senhor de todas as identidades que só são compreendidas no conjunto das evidências históricas saídas da guerra e revelam uma objetividade que, pela pura tematização, impõe a todos a sua visão sinótica e totalizante. A guerra vincula-me à vigília impessoal no anônimo, impõe-me uma insônia absurda, na qual o homem não só se vê desvinculado de seu existir, mas é um sem-si desfigurado. O para-si e o em-si obstinado do ser como ser é que constitui um problema para Lévinas, porque o ser, com o seu molde, vive a criar o semelhante, uma multidão de mesmos. O ser enquanto ser é ataraxia. Em sua indiferença, não consegue olhar e acolher o Outro em sua alteridade radical, pois é incapaz de descentrar-se de si mesmo. Só consegue olhar o Outro se puder vê-lo como objeto de sua exploração e satisfação, alimentando a sua cultura narcísica. É violento ao

insistir em manter e submeter o Outro sob a tirania de seus caprichos egoístas. O ser como ser é aquele que se recusa a ter uma fonte, afirma-se como causa de si mesmo. Por isso, dá uma vida e sobrevida a uma razão que é estruturalmente solitária e acorrentada ao domínio ontológico, espaço do ato livre, da escolha, da liberdade originária. A problematicidade do ser é a sua suficiência, perfeição. Ele, também, é puro interesse traduzido em egoísmo e alergia à alteridade. Isto justifica o predomínio da guerra no âmbito do ser. A guerra consiste em compreender o ente sem escutá-lo, fazendo-o aparecer na história sem o direito à palavra. Então, o puro ser estabelece uma relação teórica que consiste em

captar um indivíduo não na sua individualidade, mas na sua generalidade, subsumindo-a no conceito; é a relação apropriada e única possível para abordar cientificamente as coisas, que neste sentido transformam-se em objetos do conhecimento. [...]. Deste modo a sua alteridade se desvanece. A ideia da representação, além disso, faz entender que pelo conceito a coisa se encontra em mim, no sujeito pensante: o objeto é a presença atual da coisa no sujeito, como aquilo que o sujeito atualmente, isto é, no presente, pensa (KORELC, 2006, p. 184).

O ser enquanto ser é um problema, porque sua consciência em ato de representação suprime o tempo e a história, reduzindo o Outro ao que foi pensado sobre ele. O ser não permite qualquer excedente de sentido.

No universo da totalidade, institui-se a impossibilidade de coexistência de liberdades e, então, a existência de uma liberdade incondicionada implica a limitação, e mesmo a destruição, das outras liberdades. É a negação total da generosidade, solidariedade, do companheirismo, da bondade e das relações fora das cercas e dos horizontes estabelecidos. Sou subsumido e me torno como uma peça de um quebra-cabeça que, quando completado, revela-se sem rosto, desfigurado. É da dinâmica deste universo roubar a palavra, emudecer pelo poder de conter tudo o que pensa. O que aparece da totalidade é a face violenta do ser nascido da guerra e da conciliação dos seres e que estabelece o formalismo e a impessoalidade como seus contornos. A totalidade é uma filosofia do poder, de uma razão impessoal que nada põe em questão, mas engloba tudo que vê pela frente. Tudo é transformado numa massa uniforme, num único contexto. Não há o além, nem o aquém da história, não se tem passado nem futuro, mas apenas a história como presente alienado, no qual “grita-se tanto, que já não se ouve nada, exceto o

ruído cacofônico do entorpecimento dos sentidos e da razão” (SOUZA, 2006, p. 134).

A filosofia ocidental chegou à totalidade, ambiente de mutilados, pelos mesmos caminhos e meios de Polipemo¹², o gigante de Coridalos. Ao ser atingida pelo sopro da razão em seu poder de tudo determinar e esclarecer, passou a preocupar-se sobremaneira com o que denominou de misticismos, obscuridades, injustiças e desigualdades. Autodenominou-se a Verdade, e a todos enquadrou nos seus parâmetros impessoais, pelos quais a libertação do dessemelhante está em torná-lo semelhante, o que acabou mutilando e incluindo todos num sistema que tudo mistifica. A totalidade não é sede da razão nem do pensamento, porque a sua palavra, impessoal e panorâmica, destrói a singularidade e o sentido pessoal dos entes, pois, na totalidade, a “própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade pela interioridade da relação lógica. Os entes reduzem-se ao Neutro da ideia, do ser, do conceito” (LÉVINAS, 1988, p. 74). Totalidade é o que se tornou a filosofia ocidental pelo não reconhecimento do que está para além de seus limites. Segundo Lévinas (2005, p. 39), o pensamento, obra da razão, “começa com a possibilidade de conceber uma liberdade exterior à minha. Pensar uma liberdade exterior à minha é o primeiro pensamento”. Então, a totalidade é poder anônimo que nos prende à imanência, faz concordar com a verdade da história dos vencedores e me imobiliza na espera do último juízo, fazendo coincidir *noese* e *noema*¹³ numa estrutura formal inicialmente irrefutável, na qual aparece uma consciência sintética pela coincidência entre sujeito

¹² Consta que, certa vez, Coridalos, que estava situada na Ática, foi visitada por um sopro da razão que atingiu, em cheio, um de seus habitantes, o gigante Polipemo, o mais forte entre seus pares. A partir daquele momento, Polipemo começou a refletir sobre a desigualdade da vida local. Preocupava-o a injustiça cometida pelos gigantes contra os normais e, após muita reflexão, encontrou um meio para acabar com aquela desigualdade. Autodenominou-se Procusto e construiu uma cama na qual obrigava os habitantes que apanhava a se deitar. Àqueles que excediam o tamanho da cama, cortava o excedente e, aos que eram menores, esticava-os, através de cordas, até atingirem as dimensões da mesma. Com isso, Coridalos estava transformando-se em uma cidade de mutilados. Palas Atena, a deusa da Razão, responsável pelo sopro que atingira Procusto, sentindo-se culpada, procurou-o para inquiri-lo sobre o motivo de seus atos. Procusto respondeu que, iluminado pelo sopro que dela emanara, procurava eliminar as desigualdades existentes em sua terra, igualando os gigantes aos homens normais. Com o seu procedimento, observou ele, promovia a igualdade entre os dois tipos de habitantes de sua cidade. Após sua intervenção, todos se tornavam igualmente aleijados (PALANCA, 2005, p. 66).

¹³ Em Husserl, com quem Lévinas está dialogando, *noese* é uma espécie de ato do pensamento, o aspecto subjetivo deste, que procura apreender o objeto de sua intencionalidade. Também em Husserl, *noema* é o produto do pensamento, objeto da intencionalidade, o pensado.

e objeto, em que todos os sentidos do mundo são unificados por um sentido totalitário. A adequação entre *noese* e *noema* é o sentido unificador da consciência tomada como medida de todas as coisas e não medida por nada. Este é o fundamento da capacidade imobilizadora da totalidade.

Lévinas, fenomenólogo, pergunta a si mesmo e aos outros pelo sentido do homem, da razão, que se tornou incapaz de constituir uma ordem humana. Escreve *Totalidade e infinito* tendo como um dos pilares a fidelidade ao intelectualismo da razão, pois a “essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e convidá-lo à justiça” (LÉVINAS, 1988, p. 75). E faz isso não apenas opondo outra ideia à totalidade, como que uma dialética feita de contínua síntese, sinopse na qual prevalece o poder de um ente sobre o outro, de uma ideia sobre a outra. Lévinas distingue a ideia de totalidade e a ideia de infinito, afirma o primado da ideia do infinito, rompe todo o enquadramento que insiste em conter um ente que é maior porque exterior, situando-se fora dos limites de todo e qualquer sistema estabelecido por uma razão fundada no poder ser. O ente não equivale à ideia que se tem dele. A ideia do Infinito revela um ente que é refratário à categorização, que não constitui totalidade. “É infinito em virtude do fato de que a ideia que se tem dele pensa mais do que pode pensar, pensa um ente que não cabe nela, que a excede. A infinidade está na desproporção entre a ideia do ente e o ente ideado” (COSTA, 2000, p. 108). Adequação, proporção, reciprocidade, interesse, cuja referência é sempre o em si, dão lugar à inadequação, desproporção, ao desinteresse. Não penso mais a partir de mim mesmo, mas o faço valendo-me do que me é exterior, transcendente. “Contra um pensamento daquele que ‘pensa pela sua cabeça’, afirma o valor do delírio que vem de Deus, ‘pensamento alado’, sem que no entanto o delírio que vem de Deus assuma aqui um sentido irracionalista” (LÉVINAS, 1988, p. 36). O que pensa por sua cabeça está fundado numa objetividade que proclama em verso e prosa a exigência de uma distância puramente formal entre o sujeito cognoscente e o objeto, porque, na verdade, no seu ato de conhecer o ente pensado é subsumido por uma analítica que vai da fragmentação à síntese, para apresentar o ente sob uma forma sem vida. A este, sim, posso dar um sentido irracionalista, pois vai na contramão da razão ao assegurar o poder do *logos*. Já o pensamento daquele que pensa com base no Infinito, no que lhe é exterior, mantém a transcendência no face a face, reconhecimento do Outro, que proclama o fim do pensamento solitário. Este nada

tem de irracional, porque está em consonância com a natureza verdadeira da razão, que é colocar o homem, o poder, a liberdade e o mundo em questão, convocando-os à justiça.

Se, contrariamente à tradição do primado da liberdade, como medida do ser, contestamos à visão a sua primazia no ser e se contestamos a pretensão da dominação humana em aceder à categoria de *logos* – não abandonamos nem o racionalismo, nem o ideal da liberdade. Não se é irracionalista ou místico ou pragamatista [sic] por pôr em dúvida a identificação do poder e do *logos*. Não se é contra a liberdade, se se procura para ela uma justificação (LÉVINAS, 1988, p. 282).

O homem que Lévinas põe em questão e convoca à justiça é o homem que foi reduzido à ideia que se tem dele elaborada pela ontologia. Homem que se tornou sinônimo do ser do ente, cujo sentido vem da sua permanência nos limites do ser que tem a liberdade e não a justiça como medida. Ao questionar o pensamento daquele que pensa em si e por si mesmo, Lévinas está impugnando a artimanha de dominação da parte do ser que confunde propositadamente o questionamento feito à liberdade com o abandono do ideal da liberdade. O ser, em sua lógica, denomina de irracional quem questiona a identificação da razão com poder. O que caracteriza o irracionalismo é o arbitrário, e não o estabelecimento de limites ou um pedido de justificação.

Lévinas, cômico de sua ascendência abraâmica, acredita que a medida do ser não é preenchida pela totalidade, e isto o faz proclamar, ao modo dos profetas, a existência de um excedente que, além de suplantar os limites da totalidade, não é de modo algum englobado pela totalidade, sendo tão original como ela. O excedente é a transcendência, que Lévinas exprime pela ideia do Infinito. A “ideia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada” (LÉVINAS, 1988, p. 66). Isto se dá pela colocação na totalidade da ideia do infinito por um ente infinito que não cabe na ideia que se tem dele, porque resiste a toda e qualquer síntese. O Infinito é a revelação de que existe uma realidade que é inabarcável pela consciência e que pode ser pensada como aquilo que não cabe nela, direcionando-a para fora, abrindo nela uma porta que constitui a saída de um contexto marcado pela ausência de sentido, por meio de uma intencionalidade que é inadequação. Isto significa que o ser e o ente não podem ser justapostos, conciliados e pensados num único tempo em conjunto.

Lévinas (1988, p. 14) escreve que a

produção da entidade infinita não pode separar-se da ideia do infinito, porque é precisamente na desproporção entre a ideia do infinito de que ela é ideia que se produz a ultrapassagem dos limites. A ideia do infinito é o modo de ser – *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua *infinição* produz como revelação, como uma colocação em *mim* da sua ideia.

A produção do Infinito, portanto, pressupõe consciência, pensamento. A desproporção é a própria excedência do ser que escapa às investidas do pensamento que queira contê-lo ou mantê-lo em um mundo sem sentido, no qual a verdadeira vida não existe. A ausência da vida se dá num mundo de representação, de adequação. Em sentido contrário, Lévinas afirma que a ideia do infinito não constitui uma representação do infinito, porque representação já é contenção do ente nos limites daquilo que se sabe dele. O infinito é ruptura da dinâmica que ajusta tudo que está fora às medidas do que está dentro ao despertar a filosofia ocidental de um sono dogmático expresso seja no poder do eu penso seja na transcendência do objeto. Lévinas, pela ideia do Infinito, empreende uma tentativa de desencantamento ou desformalização da filosofia ocidental ao questionar toda tematização levada a termo por ela, posto que “pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objecto. Mas pensar o que não tem traços do objecto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (LÉVINAS, 1988, p. 36). A Ideia do Infinito é fundamento para a ruptura e para a instauração de um processo de desencantamento da razão na filosofia ocidental feita por Lévinas, que é construção de uma filosofia centrada na alteridade. Lévinas interpela a razão ocidental monológica. Segundo Pelizzoli (2002, p. 28),

não poucas vezes, vemos nos textos levinasianos a crítica à inspiração e estrutura monológica da Razão no Ocidente, solidão e mono-tomia de origem: ‘O solipsismo não é nem uma aberração nem um sofisma, é a própria estrutura da razão’. Ou ainda: ‘A razão falando na primeira pessoa não se endereça ao Outro, mantém um monólogo’.

Esta afirmação é plena de sentido, porque Lévinas vai encontrar no Ocidente uma razão filosófica que vive do seu esforço de ser, preocupada em constituir o ser enquanto ser, essência universal, substância absoluta solipsista, não somente surda aos apelos do outro, mas que o trata como obstáculo sobre o qual se lança como instrumento lancinante para ceifá-lo e recolhê-lo no celeiro de suas generalidades. Quando Pelizzoli escreve sobre a crítica à estrutura monológica, vejo que Lévinas

não desenvolve uma crítica apenas à produção de um ou de outro filósofo, mas está preocupado eminentemente com a razão mesma. O Infinito em Lévinas nos possibilita escapar da armadilha que é a razão genérica levada a termo pelo humanismo e, também, abre uma porta para alcançar uma instância para além da história, sem que seja preciso me retirar dela. E este para além da história “reflecte-se no interior da totalidade e da história e no interior da experiência” (LÉVINAS, 1988, p. 11).

A filosofia ocidental identifica-se com um pensamento que se alimenta da destruição do Mesmo e da negação de qualquer exterioridade, estabelecendo como limites para todo Outro o molde de sua consciência, que desumaniza o Outro por meio de um pensamento teórico que é “inteligência do ser – logos do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece” (LÉVINAS, 1988, p. 30). Não há limite para o ser cognoscente, e todo outro é produto da consciência daquele que conhece. Lévinas está à procura de uma saída deste tipo de racionalidade. A resposta encontrada é que existe limite sim. O limite é o infinito¹⁴, a transcendência, que está para além da totalidade, e, pela sua condição, instaura uma nova relação entre o Eu e o Outro. Uma relação que está sustentada na palavra que rompe todo silêncio, na visão sem imagem impugnando a condição de conteúdo dogmático e numa teoria em que o “ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento” (LÉVINAS, 1988, p. 29). O infinito é o que não pode ser regulado em oposição a uma manifesta regulação de tudo. Contudo, não é uma oposição que fere o regulador, mas que o desperta de um sono dogmático fundado em um universalismo que asfixia e mata.

O Infinito em Lévinas é humanização, fraternidade, liberdade que vem do outro. O Infinito me conduz a uma relação original e originária com o ser na qual o que prevalece não é o puro protesto egoísta, ainda adequado porque incapaz de romper o sistema, mas a inadequação, o transbordamento da ideia pelo seu ideatum, ente humano maior, mais humano e original do que tudo aquilo que sei dele pela doação de sentido. Assim, pensar o Infinito é dar prioridade ao ente em relação ao ser, porque, para Lévinas, o ente está aquém e além do ser, é vida em

¹⁴ O Infinito como limite está expresso na distância mantida por ele. E “a distância que exprime – diferentemente de toda distância – entra na maneira de existir do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo” (LÉVINAS, 1988, p. 23).

sua concretude humana, e não na existência, como quer certa ontologia que insiste em retirar o chão do ente, concebida para apaziguar, violentar, dominar, encaminhando o ente para a morte.

Pela ideia do Infinito, Lévinas reclama o vigor da vida que foi enfraquecida, levada a trair a sua própria substância, e procura desformalizá-la para que se signifique por si. Recorre a “ideia do infinito que não é, por sua vez, uma representação do infinito” (LÉVINAS, 1988, p. 15).

1.2 Ontologia e Representação

Ontologia e representação aparecem conjuntamente nesta seção porque são noções que em certo sentido se aproximam, já que ambas operam com o inteligível construído por elas. A inteligibilidade da ontologia e da representação é traduzida numa clareza que suprime a distância e a distinção entre o ser e o ente, o interior e o exterior. Elas estabelecem, pela luz, uma circunscrição de clareza que apaga todo obstáculo, de modo a não deixar nada que choque o pensamento. O ser legitima o exercício de uma razão impessoal para que ela possa atuar sem se sentir indiscreta, invasiva, ao estabelecer que as fronteiras do real se encerram nos limites de sua objetividade histórica; que o concreto se equivale ao empírico, ao palpável e àquilo que está ao alcance da visão.

Aqui está em questão a ontologia¹⁵ saída da guerra, que produz um ser que vive da guerra, concebida como teoria que instaura um ser inteligido a partir da tensão sobre si mesmo, solitário, ser enquanto ser, concebido como ser neutro sem sentido, gerado por um estado de guerra ao qual a humanidade está submetida. A esta ontologia, Lévinas se opõe, e o faz porque ela toma o ente como objeto de conhecimento e, de forma anônima, possuindo-o, manipula-o numa tematização e conceituação que é pura demonstração de poder.

¹⁵ Neste texto, como na crítica levinasiana, ontologia ou filosofia ocidental é inteligência dos seres, a teoria que se revela no primado do Mesmo sobre o Outro, privando-o de sua alteridade. Esta observação é importante porque Lévinas, já no final de *Totalidade e infinito*, escreve que a “impossibilidade de conciliação entre seres – heterogeneidade radical – indica na realidade uma maneira de se produzir e uma ontologia que não equivale à existência panorâmica e ao seu desvelamento” (LÉVINAS, 1988, p. 274). A “própria ontologia é lida ou re-traduzida em termos da ética” (KORELC, 2006, p. 218).

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se presumir contra a violência de que essa não-violência e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade (LÉVINAS, 1988, p. 33).

A inflexão de Lévinas ante a ontologia é que ela se tornou fonte de desumanidade sem ser reconhecida ou mesmo condenada pela filosofia ocidental como causa de desumanização. Constituiu um ser sem palavras, sem vida, que tem como eixo estruturador a preocupação de conciliar todos os entes num único sistema. Lévinas coloca em questão a ontologia porque ela encerrou o ser sobre si mesmo, ao invés de abrir, de comunicar, de acolher. Ontologia, para ele, tem a ver com sentido hegemônico, com o estabelecimento de um sentido hegemônico a partir da deslegitimação dos demais sentidos. Ela configura um mundo de gestos padronizados, em destaque aquele que determina um único olhar numa mesma direção. Padronização que apaga a humanidade e suga todos os entes para uma existência sem rosto.

O ponto de partida da ontologia é sempre o ser do ente e a ideia que ele tem daquilo que ele conhece, descobre e desvela. Desse modo, a conceituação precede e comanda todos os atos do ser. A ontologia é desvelamento, invocação da liberdade ilimitada que priva o ente de sua alteridade. O desvelamento não só legitima a prioridade e anterioridade do ser em relação ao ente como, e mais do que isso, subordina “a relação com *alguém* que é um ente (relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade” (LÉVINAS, 1988, p. 32). Desvelamento é relação de poder e saber. Impõe uma relação com o ser que visa capturar e neutralizar o ente, o que, para Lévinas, é o mesmo que compreender. Compreensão e posse definem a liberdade, que, por sua vez, se manifesta na negação e supressão do ente. Cada homem, na ânsia de preservar a sua liberdade, a sua identidade, a sua essência, contribuiu para que o outro homem se diluísse numa identidade neutra e impessoal, fora da qual ele não vê mais sentido. Segundo Lévinas (1988, p. 33),

A ontologia [...] ao subordinar à relação com o ser toda relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. É certo que a liberdade, a que a essência da verdade recorre, não é [...] um princípio de livre arbítrio.

A liberdade surge a partir da obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem. Mas a dialéctica que concilia assim a liberdade e a obediência, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo, a que produz toda a filosofia ocidental e pela qual ela se define.

Na ontologia da guerra, o ser é aquele que é e está em si mesmo, cuja relação com o ente não tem nenhuma tensão, porque o que se contabiliza é a passividade do ente no anonimato do ser. O ente somente será alguém numa relação com o ser. “Para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente” (LÉVINAS, 1988, p. 32). Isto é prova de que a ontologia promove permanentemente uma liquidação de toda autonomia e heteronomia pelo aprisionamento no ser absoluto. Assim, ele sufoca, e a alternativa para o ente é resistir dramaticamente ao anonimato do ser. Por quê? Porque o ente é singularidade, é pessoalidade, sempre especifica algo. E o ser da guerra, que é o ser em geral, é impessoalidade e neutralidade, não especifica coisa alguma, e, mais, estabelece um horizonte indistinto, no qual o ente humano aparece como um ser para a morte.

A ontologia criticada por Lévinas nega toda e qualquer relação ao promover a subsunção de todos os entes no interior da totalidade. Nela, sempre se olha para dentro do mundo, onde a consciência é medida de todo ato e se expressa na posse e na manutenção do outro sob o meu domínio, que é também o não reconhecimento da alteridade. O gesto ontológico por excelência é a simetria. Simetrizar o outro é negar a ele a condição de ser *kath'auto*¹⁶, gesto de um pensamento que somente escuta a si mesmo. Para Lévinas, a ontologia, em seu solipsismo, sustenta-se no seu poder de atribuir sentido à revelia da condição do outro e do sacrifício de sua interioridade, em nome de uma afirmação do ser. Não há interlocução, porque a ontologia está voltada para o tema e não para o interlocutor, para as ideias, e não para as pessoas. O que faz sentido para ela é a conceituação, porque por meio dela fala-se no lugar do ente, retirando-lhe uma propriedade inalienável: o direito à palavra. Assim, não existem interlocutores, mas somente visadas noéticas com os seus noemas mudos. Não é possível que o ser desconfie ou tenha vergonha de si próprio porque se faz solitário ao sobrepujar, englobar e dominar. Um dos motivos pelos quais Lévinas impugna a representação é que ela é resultado de um eu que se

¹⁶ *Kath'auto* designa “a autonomia, independência e individualidade de cada pessoa, que significa por si mesma, além dos horizontes e papéis que lhe são atribuídos e de onde se lhe confere sentido” (PELIZZOLI, 1994, p. 52).

representa e representa o Outro, desligado da concretude em que nasce, permanecendo inalterável nas suas relações com o Outro. O eu da representação não estabelece vínculos com nada, está preso ao mundo dado, sequestrado à imanência, mundo de hierarquias e da tirania da apropriação e satisfação. É uma universalidade que pulsa na primeira pessoa. O “eu penso” se universalizou.

E o verbo na primeira pessoa do presente do *cogito* significa já – e talvez primeiro que tudo – a apercepção transcendental que engloba o pensável na sua totalidade e constitui assim a autonomia do saber que se basta a si próprio e se congrega na unidade sistemática à qual se presta a consciência de um eu. Donde integração no sistema: simultaneidade do que se sucede, de tudo o que pode parecer outro na sucessão (LÉVINAS, 1991, p. 15).

Na ontologia, o pensamento foi convertido em saber, numa racionalidade que não recebe sentido, mas que doa sentido alienando o Outro, que passa a ser posse e deixa de ser outro independente. O saber é sistêmico. É o pensamento que vive de hierarquias, da obsessiva catalogação de tudo que lhe é exterior. A filosofia ocidental ou razão ontológica, fundada no poder, no silenciamento e na dominação, estabeleceu uma conformação gnosiológica, epistemológica e política que é pura violência, ao reduzir tudo à totalidade constituída pela consciência e apresentá-la como única possibilidade e verdade fundada na tese do primado da história, nas evidências que sacrifica o que é mistério no ente, fragilizando-o. Lévinas escreveu que a crítica à totalidade ou ao saber que se faz sistema é uma referência à história da filosofia ocidental com o seu exercício de justaposição da consciência de si e da consciência do todo.

A hegemonia de uma teoria entendida como logos do ser desdobrou-se numa filosofia da visão. Visão que, com sua luz, esclarece, regula e cega. Ontologia ou amplexo do ser é isolamento dogmático e fechamento ao Outro, cuja origem está na lição de Sócrates levada a termo pela filosofia ocidental. “A lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre” (LÉVINAS, 1988, p. 31). Esta autossuficiência, autojustificação e autofundamentação da razão, segundo Lévinas, constituíram-se no grande prejuízo, pois deram causa a um encantamento, uma mistificação da razão que transformou as nossas vidas em “vidas secas”, estéreis, embrutecidas no seio da totalidade. O exercício de uma filosofia do poder é impor a condição de objeto e tema ao outro.

Assim, dele posso falar ou não falar, mantê-lo ou não à distância. Nesse movimento bipolar, ele será sempre uma forma que nada tem de irreduzível, é pura plasticidade necessária à estrutura formal de uma racionalidade lógica que sempre parte de um conceito e não de uma transcendência. Conceito que é totalizante e sinótico, que arremata e ocupa todo o espaço. O ser inteligido é incapaz de acolher, vive a desvelar e subtrair o ente.

A inteligibilidade, caracterizada pela clareza, é uma adequação total do pensante ao pensado, no sentido muito preciso de um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a resistência de ser exterior se desvanece no objecto. Este domínio é total e como que criador; efectua-se como doação de sentido (LÉVINAS, 1988, p. 108).

A inteligibilidade instaurada pelo pensante é redução de tudo a noemas pela doação de sentido, o que faz com que o ente ou objeto da representação seja identificado do interior do pensamento, que é ao mesmo tempo projeção e poder sobre o ente, cuja ideia é maior que o *ideatum* e está fundada na representação ou é uma representação. Ontologia ou razão formal que se tornou puro poder e representação, que atrai o Outro e provoca a sua queda e, ao envolvê-lo no laço do pensamento, o faz ser tão somente um noema de uma noese¹⁷. “A representação consiste na possibilidade de dar conta do objeto, como se ele fosse constituído por um pensamento, como se fosse noema” (LÉVINAS, 1988, p. 113). Noema que é resultado do esclarecimento pela representação, na qual há prevalência da compreensão do ser, do sentido neutro que não vem do exterior.

Ontologia e representação significam o primado da liberdade como anterioridade a tudo. Então, tudo decorre da relação com o ser mediado pela representação, que é simultaneamente tematização e conceituação. Para a representação, não há obstáculo, porque ela toma posse e, ao apossar, esclarece, e “esclarecer é retirar ao ser a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser a partir do nada. A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias” (LÉVINAS, 1988, p. 31). Contudo, a mediação da filosofia do poder ou filosofia ocidental não tem feito outra coisa senão utilizar a representação para lançar o

¹⁷ Ver p. 23, nota 13.

particular na generalidade e, pelo terrorismo, dominar um homem livre subordinando-o a um outro. De acordo com Lévinas (1999, p. 157-8),

O objecto é aí, em qualquer momento, exactamente aquilo que o sujeito o pensa actualmente. Por outras das palavras, a relação sujeito-objecto é consciente. Apesar do tempo que pode durar, essa relação recomeça eternamente esse presente transparente e actual e permanece, no sentido etimológico do termo, representação.

Na representação, o objeto é aquilo que o sujeito pensa ao projetar sobre ele estados de consciência. É uma apreensão subjetiva do objeto aprisionado na instantaneidade vazia, na qual tudo se esvai. É pura presença que não toca nem mesmo tangencialmente o tempo. Isto porque o tempo, seja passado ou futuro, está fora, é exterior à totalidade histórica, que é pura imanência. O que mais intrigava Lévinas na filosofia ocidental era a condição de ser presença. O passado não é mais presente, e o futuro espera ansiosamente a sua presença. Desse modo, nada foge ao controle, uma vez que tudo precisa e deve ser, e ser é presença. Parece-me que decorre daí a determinação e a exigência do método como instrumento formal. O método ajuda-me a dar conta do objeto, a transformá-lo em noema, produto da *Sinngebung*¹⁸. A fixação obsessiva em um método, um sistema anterior a tudo, lembra-me a insistente pergunta pelo paradigma, palavra mágica e muitas vezes banalizada que tem o condão de legitimar a tematização sobre alguma coisa, e, também, é apropriado como escudo protetor das interpelações ou do face a face. Segundo Veiga-Neto (2007, p. 36),

quando alguém diz: 'Estou neste (ou naquele) paradigma', pensando que está dizendo muito, pode estar dizendo nada. Muitas vezes, paradigma vale como um escudo para proteger aqueles que se sentem encurralados frente a uma pergunta embaraçosa; nesse caso, é clássica a resposta: 'Estou num outro paradigma, por isso não respondo a sua questão'. Outras vezes, ela vale como uma declaração de trégua ou como uma estratégia para a fuga ou suspensão da comunicação ou do debate: 'Não chegaremos a um acordo porque estamos em paradigmas diferentes. Ponto final'.

Para muitos, paradigma serve para dizer que o que é significativo somente tem sentido dentro de um sistema. O paradigma é uma totalidade que encanta até a fusão. Ele se revela na suficiência de um pensamento clandestino e invisível de fora,

¹⁸ Doação de sentido.

que exige, de todos que queiram dialogar, identificar-se com ele. Isto é uma prova de que o paradigma orienta-se para a “captura maciça do outro para que [sua] escola fique ainda mais satisfeita com a sua missão de possuir tudo dentro de seu próprio ventre” (SKLIAR, 2003, p. 27). Na representação, vou do sistema para o que é significativo. Nela, penso com o que é dado e nunca para além do que é dado. Em sua impugnação à representação, obra de uma razão exclusivista, mesquinha, voraz, autoritária e porta-voz de uma racionalidade estreita que deriva o significativo do saber, Lévinas (1991, p. 30-1) apresenta a sua inversão:

parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema. Não tenho a impressão de que o significativo se articula original ou exclusivamente dentro do saber, que o próprio lugar do significativo seja o saber [...]. Mas digo, pelo contrário, que se pode, a partir do sentido, pensar o racional de um momento diferente.

Pela inversão do ponto de partida, Lévinas expressa o primado do sentido, do humano, do infinito, no qual a razão se vincula à vida em sua singularidade e não em sua imanência, essência ou generalidade. O giro ético levinasiano é a possibilidade de uma razão exterior ao *logos* do ser anônimo para impugnar a sentença: o que resta às pessoas é a desumanidade, o êxtase do individualismo sem limites. Uma razão que teça uma relação entre o Eu e o Outro não mais baseada no que é dado, na representação, no interesse. Mas uma razão que me leve a pensar mais do que somos capazes de pensar, rompendo as quadraturas de um racional superficial e banalizado. Uma racionalidade plena de sentido, por meio da qual o ente se revele por inteiro, rompendo com a ausência do tempo determinada pelo mercado e o capital, que contextualiza, esquadrinha, limita, fragiliza e devora crianças, mulheres e homens no mundo. Uma razão que se expresse vigorosamente na postulação do reconhecimento do outro em sua eminência contra toda forma de colonialismo, normalização e negação de direitos perpetrados pelos ferrolhos e labirintos da própria razão mistificada que se quis autônoma e satisfeita pela tensão sobre si mesma, mas que se degenerou em opressão e violência. Finalmente, uma razão que acolha e conviva com o segredo, o mistério, que liberta do instituído, da condição de conteúdo, tema, e lance o ente rumo ao instituinte, ao Infinito, que se revela no humano do outro homem.

1.3 O Mesmo, o Outro e o Rosto

Num mundo em que os indivíduos parecem estar rodeados apenas por um vazio, impera a promoção de uma liberdade absoluta. Cada indivíduo carrega uma marca estrutural que é a incapacidade de reconhecer os traumatismos em um mundo de tiranias. Mundo assinalado pela lógica do sujeito que vive satisfeito consigo mesmo, pois tem a certeza de já conter tudo e nada receberá de fora. Não existe o Outro enquanto Outro. Assim, “o tirano se comporta como se estivesse sozinho, considera o outro ‘na terceira pessoa’, como uma ‘coisa’ ou um caso particular de um todo” (ROLANDO, 2001, p. 77), ou, segundo Salanskis (2008), como exemplar de uma generalidade. Na tirania, não há singularidade e transcendência, mas somente o anônimo, a pura imanência, que, pela ameaça ou sedução, elimina a disposição de divergir. Tudo é temor, vivo como se não vivesse. Então, pergunto: quem são o Mesmo, o Outro e o Rosto em Lévinas? Pergunto pela substância, pois Emmanuel Lévinas escreveu, no prefácio de *Totalidade e infinito*, sobre a violência que impõe às pessoas a traição de sua substância. O sentido atribuído à substância em meu questionamento é uma interrogação pela singularidade do ente, por aquilo que o revela como inadequação em relação ao ser, e que o permite pronunciar a sua palavra. O Mesmo, o Outro e o Rosto são termos das relações estabelecidas em um mundo no qual a vida em plenitude está ausente. Contudo, são termos que oferecem possibilidades de saída deste mundo mediante a construção de outros tipos de relação entre os homens.

Para Lévinas (1988, p. 24), “ser eu é, [...] possuir a identidade como conteúdo. O eu não é o ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece. É a obra original da identificação”. Nesta definição levinasiana, a identificação do eu é uma obra original e não derivada. Desse modo, ser eu é ser idêntico, quando se tem a identidade por conteúdo. É um identificar-se, reencontrar a identidade com base em si mesmo, referindo-se somente a si. O eu se identifica separando-se do ser, a partir de si, sem fechar-se sobre si, mas sem separar-se de si. Nisto está a (re)construção da identidade por excelência, a originalidade do eu. Possuir identidade é um modo da consciência de si não redutível ao formalismo de

uma representação monológica solipsista de si por si ou mesmo um jogo de tese e antítese numa oposição dialética na tentativa de distinguir-se do outro. “Há que fixá-la não reflectindo sobre a abstracta representação de si por si: é preciso partir de uma relação concreta entre um eu e um mundo” (LÉVINAS, 1988, p. 25). Então, a identificação se dá numa relação concreta com o mundo. Não é subsunção em um conceito, nem compreensão que se dá a partir de uma ideia geral, porque ideia geral é sinónimo de guerra que destrói a identidade do eu como idêntico, autóctone, o Mesmo. Como a originalidade da identificação não é formalismo, o eu pode escapar dele permanecendo no mundo como sua casa, como o Mesmo, ao zelar pela sua originalidade, escapando-se do vazio tautológico pelo estabelecimento da morada e possibilidade da posse. A casa “oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhando com a tomada original do lugar, tudo está com-preendido” (LÉVINAS, 1988, p. 25). Há uma suspensão da alteridade do mundo visando permitir que o Eu se mantenha, permaneça em si para ser o Mesmo.

A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do Egoísmo (LÉVINAS, 1988, p. 25-6).

A suspensão da alteridade do que é outro à primeira vista é uma prova do egoísmo do Mesmo. O egoísmo do Mesmo o caracteriza como poder e posse. E neste egoísmo está a sua garantia de constituir-se, pois é um egoísmo que permite o Eu ser ele, ser o Mesmo. É uma identificação a partir de si mesmo e não de fora, nem por uma manobra de um pensamento formal. O Mesmo é o Eu constituído a partir de si mesmo e não por oposição ao Outro. A identificação do Eu como Mesmo é a geração de um ente independente e irreduzível pelo reviramento da alteridade do mundo. Este reviramento é a busca do alimento que sustentará o Mesmo. O corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia são as articulações do Mesmo. Por eles, temos a possibilidade de constituição de uma vida interior, recolhimento do eu em busca de uma saída do horror e do anonimato, saída que permitirá ao ente

manifestar a sua não-conformidade com a desumanidade do ser. O eu em casa ou o Mesmo é a reivindicação de um domínio elementar, pelo o qual inaugurará a passagem do ser ao ente, para uma ordem diferente daquela determinada pela totalidade histórica.

Referi-me anteriormente a “um outro” que não é rigorosamente outro, pois sua alteridade é aparente, porém fundamental para o nascimento do eu como separado da existência, vivendo uma relação de fruição do mundo. Existe o Outro que “designa a alteridade como transcendência e como exterioridade de uma totalidade dada” (COSTA, 2000, p. 134). Desse modo, é o Outro como Outro desde sempre, que está fora, é metafísico, é aquele que recusa, contesta a posse, porque não é alteridade em relação ao que é dado. O Outro é aquele que não aceita conciliar com o egocentrismo do Mesmo, pelo contrário é alteridade que antecede a todo imperialismo.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (LÉVINAS, 1988, p. 26).

O Outro não faz fronteira, é aquele que não está aí, o que não significa invisibilidade, mas que ele não é dado, e dele nós não temos ideia. Então, ele não é medido por nada, ou mesmo medida de alguma coisa, senão a sua própria medida que se dá numa outra espacialidade e temporalidade, fora do domínio do Mesmo. Por situar-se numa outra espacialidade e temporalidade, o Outro impugna a banalização e invocação superficial da alteridade, pois elas são uma tentativa de representá-lo e transformá-lo em um alter ego. Por isso, o Outro “não se acomoda ao meu presente que sincroniza os tempos e os reduz a si, num instante sem tempo” (SUSIN, 1984, p. 219). Não se acomodar é uma resposta do Outro que se revela como Outrem, cuja alteridade o constitui na aparição ante o Mesmo. Com isso, ele desarticula toda sincronização, dando a cada instante a maturidade necessária para julgar a história.

Em sua verdade, o Outro é de uma alteridade que determina, sem ferir, o “não matarás”, traduzido por Lévinas como obrigação do Mesmo em fazer tudo para

que ele viva e permaneça sendo aquele que não tem traços de objeto e, pela sua condição, nos subverte e “problematiza nosso próprio tempo e nossa própria elaboração e organização da temporalidade. Se não fosse esse outro, seria somente o outro de uma oposição” (SKLIAR, 2003, p. 62). O Outro não é por oposição ao Mesmo, nem negação dele, mas inadequação que “não designa uma simples negação ou obscuridade da ideia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede os seres” (LÉVINAS, 1988, p. 22). Não estar na luz ou no escuro é ser o estrangeiro, é não se entregar àquele que o encontra. É a posição na qual o Outro se coloca de modo a escapar da adequação e subordinação ao pensante. Encontrar-se fora da clareza é não permitir que desapareça o traumatismo ou o que pode chocar, com o objetivo de investir o Mesmo de uma liberdade que se traduza na libertação da petrificação e do encantamento produzidos pela incessante identificação soberana do ser. Investir o Mesmo de liberdade é provocar uma alteração no estatuto da liberdade sem limites para uma liberdade que é responsabilidade e justiça. A liberdade tem origem na assimetria do Outro que, por ela, é não-totalizável. Investir o Mesmo de liberdade significa apresentar-se como Rosto, pelo qual se recusa ser conteúdo, compreendido e englobado. Para Lévinas (1988, p. 178),

manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome.

A imposição do Rosto vem a nós na fala e no convite¹⁹ a uma relação entre o Mesmo e o Outro, na qual o movimento do Mesmo mude de sentido: da violência e aniquilação para o respeito e acolhida da alteridade absoluta do Outro. Por que o Rosto se impõe? Porque, em sua apresentação, não há lugar para o contraditório, uma vez existindo o contrário redundaria em totalidade. Na relação entre o Mesmo e o Outro, inaugurada pelo Rosto em sua exterioridade, o protagonismo é das pessoas e dos interlocutores que haviam sido substituídos pelas ideias e pelos temas próprios da lógica interior do Mesmo. Em *Totalidade e infinito*, leio: “o que chamamos de rosto é precisamente a apresentação de si por si, sem paralelo com a

¹⁹ É convite porque o “rosto onde apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico” (LÉVINAS, 1988, p. 181).

apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas” (LÉVINAS, 1988, p. 181). A apresentação de si por si é feita pela pessoa ou pelo interlocutor e não pela ideia ou pelo tema. No Rosto, o Outro como Outrem fala ultrapassando a ideia que o Mesmo tem dele ao exceder a totalidade pela sua exterioridade. Exterioridade que não se reduz a algo que materialmente se possa chamar de Rosto²⁰. A relação com o Rosto não está no plano da materialidade, da empiria, porque escapa ao enquadramento em uma forma plástica, sendo aquilo que é irreduzível a representação objetiva. Destarte, o Rosto não é conteúdo que possa ser abarcado pelo pensante, não pode ser dito. Revela-se a desproporção entre o formal e a transcendência, na qual o Rosto é *kath'auto*, significa por si mesmo. É Lévinas (1988, p. 52-3) que escreve:

A manifestação do *kath'auto*, em que o ser nos diz respeito sem se furtar e sem se trair, consiste para ele, não em ser desvelado, não em descobrir-se ao olhar que o tomaria por tema de interpretação e que teria uma posição absoluta dominando o objeto. A manifestação *kath'auto* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda posição que teríamos tomado a seu respeito, *em exprimir-se*.

Eis a força do Outro manifestada em seu Rosto, pleno em sua heteronomia e revelação. Força que coloca em questão o meu poder de poder em sua assimetria ao revelar não coincidente com a consciência, mas para além de toda forma ao dizer-se, ao exprimir-se fazendo coincidir aquele que exprime e o que é expresso. O Rosto é independente, é expressão viva a partir de seus próprios critérios. Não há como se falar em comparabilidade na relação entre o Mesmo e Outro, porque o Rosto é expressão de incomparabilidade que bloqueia toda comparação e totalização²¹. É absoluto. Não se expõe à luz, não se oferece, não é obra de uma intuição, seja ela sensível ou intelectual, mas significa e se faz presente em sua exterioridade. “A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à

²⁰ Tem-se traduzido o termo levinasiano *Visage* para o português por Rosto. Dentre os comentadores da obra de Emmanuel Lévinas, destacamos Susin (1984, p. 203, nota 8) que tem preferido traduzir *Visage* por Olhar. Segundo Susin (2008), “esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. [...] e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Lévinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’, ‘rosto’ ou semblante, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver”. E, para Souza (1996, p. 182-3, nota 327), para quem a tradução de *Visage* por Rosto “pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica”.

²¹ “Com a utilização do termo ‘Totalização’ pretendemos acentuar a ‘dinâmica interna’ da Totalidade” (SOUZA, 1999, p. 19, nota 1).

intuição intelectual, análogo ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade” (LÉVINAS, 1988, p. 53). O Rosto, o Outro é o que não pode ser dito, é o Infinito ultrapassando os poderes do Mesmo ao manter a sua exterioridade. Então, ser Outro enquanto Outro é ser exterior, aquele que apela e invoca apresentando-se como resistência que nos revigora, nos transforma e gera esperança.

O caminho percorrido em *Totalidade e infinito* revela o vigor da filosofia de Lévinas na exaltação do ente Infinito no Rosto humano como possibilidade de ruptura da Totalidade. Até aqui, as ideias levinasianas foram para mim um banho de água fria em minha pretensa objetividade epistemológica, que na maioria das vezes, a pretexto de respeitar o Outro como Outro, apenas o transforma num alter ego.

Concluo este capítulo instigado por uma filosofia construída com base na anterioridade do humano infinito em relação ao ser, como uma “visão sem imagem’, desprovida das virtudes objectivantes, sinópticas e totalizantes” (LÉVINAS, 1988, p. 11), da visão que se lança sobre o Outro.

II SUBJETIVIDADE E INFINITO

Silvana Rabinovich, na apresentação do livro *Lévinas: uma introdução*, de Márcio Costa (2000), afirma que o pensamento levinasiano é uma interpelação de Jerusalém a Atenas. Compreendo esta interpelação como uma crítica à razão ocidental, que não reconheceu o Outro enquanto Outro. Esta razão foi identificada por Lévinas como aquela que teve lastro particular na ontologia heideggeriana, cuja centralidade está na reflexão sobre o ser, sua perfeição e unidade. Em decorrência desse foco, a ontologia ou filosofia ocidental, assim nominada por Lévinas, construiu os conceitos de autonomia e liberdade e, simultaneamente, se edificou a partir deles. O sentido do ser está em sua autonomia²², em poder ser desde a sua primordial liberdade. Toda a harmonia da razão e do universo decorre da autonomia do ser, da capacidade que ele tem de dar a si mesmo o seu *nómos*²³. Então, o sentido do humano, da razão, do ato de conhecer está no fato de que o ser é *autónomos*²⁴, tem condições de “dirigir-se, governar-se por suas próprias leis ou regras” (CHAUÍ, 1994, p. 344). O universo, os entes e as coisas encontram sua perfeição na perfeição e unidade do ser em si, logo, é fundamental a participação e a permanência no ser. Vaz (2001, p. 105) expressou muito bem o núcleo da ontologia na figura e ato do pensador.

O pensador, nós o entendemos como quem busca o ser e o sentido das coisas [...] o pensador preocupa-se ou deve preocupar-se com um dentro que seja a outra face – a verdadeira – do “fora” que um dado momento tornou-se para ele selva de problemas.

Para a ontologia, permanecer no ser é ter consciência de sua espessura, densidade, em síntese, de sua vitalidade. A permanência no ser é uma demonstração de ruptura e resistência ao mundo mítico, mundo no qual não se é autônomo. A vitalidade do homem e da razão está no ser. Assim, é fundamental o

²² A afirmação da autonomia do ser, da razão, marca o momento em que a razão (*logos* como obra do ser) conseguiu desembaraçar-se do mito. Libertar-se do mundo mítico significou para o ser, a razão, uma “volta sobre si mesmo, seu auto-reconhecimento” (VAZ, 2001, p. 95).

²³ Dar a si mesmo o *nómos* é a capacidade de falar em seu próprio nome.

²⁴ Segundo Chauí (1994, p. 344), “*Autónomos*: o que se rege por suas próprias leis, independente, autônomo”.

*conatus essendi*²⁵, o esforço de ser marcado pelo instinto de conservação no ser como auto-conservação e coincidência com o ser, no qual toda saída de si tem que corresponder necessariamente a uma volta a si, a fim de evitar a separação ou o afastamento do ser, do perfeito, da essência, porque a separação é tida como decadência, degradação, diminuição causada pela falta de algo ou alguma coisa. Desse modo, a filosofia de Sócrates a Heidegger tem sido marcada pelo “conhecimento do ser na sua universalidade” (VAZ, 2001, p. 160), como forma de consagrar o princípio da liberdade, do qual tudo decorre. Isto remete ao conceito de ser puro e liberdade pura como fundamentos da razão e da subjetividade. É importante destacar que uma das expressões-chave dessa filosofia é a coincidência com o ser. Coincidir com o ser gera

uma forma de vida que não se justifica pelo fato de ser capaz de se produzir algo distinto de si, mas que possui, em si mesma, a sua autojustificação, que, portanto, tem seu sentido em si mesma. Este sentido é autárquico, ‘absoluto’, pois não recebe justificação de fora. Este sentido torna possível a identificação do homem consigo mesmo, com o seu mundo e do mundo consigo (OLIVEIRA, 1989, p. 19).

Para não dar causa a confusões com o que será dito mais adiante, na primeira parte deste capítulo penso na autonomia do homem e da razão em relação ao mundo mítico. Penso, agora, no início da constituição da filosofia: passagem do mito à razão. Desencantamento do mundo que faz do homem senhor dele mesmo. A referida passagem implicou a elaboração de um universal que suplantasse o universal mítico.

Desde que a Razão, na sua estrutura formal de razão demonstrativa (*logos apodeiktikós*), se torna fonte principal da criação simbólica numa civilização dada, é necessário que a *lógica* da imaginação mitopoiética, da qual procede a ordem das representações, das crenças e das normas no universo mitológico, ceda lugar à *lógica* do discurso racional, capaz de articular uma *ordem* de *razões* que seja tão abrangente quanto a ordem do *mito* e assim se ofereça para sustentar uma nova visão do mundo, para dar novo fundamento às crenças e nova legitimação às normas. Ora, a ordem das razões, em analogia notável com a ordem do mito só se constitui tal como ordem que se justifica pela referência a um Princípio ordenador. A coerência e a consistência da ordem das razões exigem que esta se proponha como sistema (VAZ, 2002, p. 77).

²⁵ Ver p. 20, nota 11.

Então, a razão passa a ter como tarefa a afirmação e a articulação da existência autônoma, que tem o condão de escutar e responder a si mesmo, a transformação de um eu subsidiário do mundo mitológico em um eu autônomo. “A razão é, então, um processo de libertação e emancipação” (SUSIN, 1984, p. 99), que emerge “como poder de unificação dos diferentes” (OLIVEIRA, 1989, p. 18). Desse modo, o que temos é uma razão sistemática e panorâmica, cujo sentido aponta para a interioridade do ser, que se esforça para conter o real integralmente nele (SUSIN, 1984). Esta via da metafísica grega consiste “em procurar o regresso à Unidade, a confusão com ela” (LÉVINAS, 1988, p. 89). Embora não seja a única, foi a que predominou na história da filosofia ocidental ou ontologia. E foi com ela que Lévinas se confrontou ao escrever a sua obra, mostrando que essa filosofia, ao propor libertar o homem, na verdade o cegou com sua oferta excessiva de luzes, que significou uma retirada da sua resistência. A respeito do esclarecimento promovido pela razão ocidental, Lévinas (1988, p. 31) é categórico: “esclarecer é retirar ao ser a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser a partir do nada”. A filosofia enredou o humano numa trama de conceitos, de modo que a razão tornou-se poder e não foi capaz de desencantar o mundo verdadeiramente. A razão insistiu tanto na liberdade que acabou por construir uma subjetividade que não conseguiu ir além do cuidado consigo mesmo, não contemplou em seu instituinte a responsabilidade pelo outro.

Na ontologia, segundo Lévinas, a relação que se dá entre seres é marcada por uma reversibilidade que os liga um ao outro até o alcance da unidade do sistema que destrói a identidade do Mesmo e impede a manifestação de qualquer realidade exterior pela transformação do outro em um alter ego, num outro de si mesmo, que somente se definem em relação ao sistema e não em sua independência e heteronomia respectivamente. A grande aspiração da filosofia ocidental constituiu-se, ao longo da sua história, na afirmação de que o sentido do ser humano está na permanência do homem nele mesmo, em cuidar de sua essência, em buscar o ser numa contínua e incessante necessidade de adequação, porque não há sentido na separação, sempre negativa, pois só há a perspectiva da totalidade, do impessoal. “A subjetividade apareceria em vista de seu próprio desaparecimento, momento necessário à manifestação do Ser, da Ideia” (LÉVINAS, 1993, p. 75). Assim, em defesa do humano foi promovido o desaparecimento do próprio humano em sua singularidade. Na ontologia, o sentido da subjetividade, a sua essência, consiste no

surgimento do ente no Ser, o que chamamos de ser do ente. Aparecer na essência impessoal do ser é reduzi-lo a nada, é silenciar a subjetividade, lançá-la em um vazio que é pura violência. Isso é o que depõe contra o humanismo que se tornou pura representação²⁶. Ao promover uma concepção de homem reificado, fez dele fim em si, quando, na verdade, deveria atribuir-lhe dignidade. “A desumanidade de uma humanidade em que o indivíduo tem a sua consciência fora de si reside na consciência da violência – esta interior a si. A renúncia à sua parcialidade de indivíduo impõe-se como que por uma tirania” (LÉVINAS, 1988, p. 230), resultante da racionalidade sistêmica lógico-formal ou dialética, pois ambas manifestam seu sentido na construção da totalidade. Este pensamento esvaziou o ente, esvaziou a subjetividade, tornou-a sem identidade, reduziu o homem à imanência, uma imanência conceituada por um pensamento que representa, adequando-o a este *a priori*, o que significa reduzir o ente a um conteúdo pensado, inteligido, representado. Em sentido contrário a esta universalização impessoal e totalitária promovida pela razão ontológica,

Lévinas inaugura um humanismo filosófico decididamente centrado no outro. É um ‘humanismo do outro homem’, contrário a um humanismo que não distingue as pessoas considerando-as todas ontologicamente iguais e com os mesmos direitos. Este último permanece um humanismo do eu. Para Lévinas, o outro é ‘melhor’ do que o eu (SUSIN, 1984, p. 251-2).

Em sintonia com Susin, acrescento que não é um “melhor” hierarquicamente estabelecido, mas um “melhor” fundado na exterioridade e inalienabilidade do outro, realidade que impossibilita a homogeneização de todas as pessoas. Um “melhor” que preserva a alteridade e a subjetividade pela passagem do falar do outro para um falar ao outro.

Neste capítulo, o objetivo é desenvolver e fundamentar o que denominei, no primeiro capítulo, de o giro ético levinasiano: passagem de uma subjetividade constituída pelo primado da Totalidade à subjetividade gerada pelo Infinito, no qual a “transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição

²⁶ Segundo Lévinas (1993, p. 92), o humanismo ocidental se estabeleceu “na ambigüidade notável das belas palavras, das ‘belas almas’, sem atingir o real de violências e de exploração”. O humanismo foi atingido pelo vírus do liberalismo e o “patético do liberalismo, [...], consiste em promover uma pessoa enquanto ela mais nada representa, ou seja, é precisamente um “si” (LÉVINAS, 1988, p. 106).

de um rosto” (LÉVINAS, 1988, p. 285). Em outros termos, giro ético é reconstrução, reabilitação da subjetividade, e, também, uma volta à exterioridade do ser. *Totalidade e infinito* “apresenta-se, pois, como uma defesa da subjectividade, mas não a captará ao nível de seu protesto egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia de infinito” (LÉVINAS, 1988, p. 13). Portanto, não é uma subjetividade tão somente preocupada consigo mesma, mas uma subjetividade cujo sentido e orientação vêm do Outro.

Reabilitar a subjetividade ou retornar à exterioridade do ser significa repensar a relação tanto do eu quanto do Outro com o mundo e entre eles, é perguntar pelo sentido do humano e se existe a possibilidade de reabilitá-lo em um mundo cuja violência, mais do que extermínio, consiste na dissolução da subjetividade e assimilação de toda alteridade, o que, em termos levinasianos, consiste em fazer com que homens, mulheres e crianças²⁷, em seus atos, traiam a sua condição pessoal e qualquer possibilidade de ato, de ruptura, de aptidão para a palavra e transcendência. Por que reabilitar a subjetividade? Lévinas olha para a história da filosofia ocidental e vê o domínio de uma lógica da indiferença, que pela sua violência gerou uma subjetividade sem traços, que perdeu a posse de si mesmo e passou para o anonimato (FABRI, 1997). Uma subjetividade narcísica e idolátrica que continuamente insiste em “identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece” (LÉVINAS, 1988, p. 24). O universal é traduzido num sujeito em primeira pessoa: o eu penso. Ele é monádico. Uma subjetividade inteligida, representada, puro presente, sem tempo, impedida de pronunciar a sua palavra, portanto incapaz de responder.

Para Lévinas, o sentido da subjetividade está na resposta a ser dada ao Outro, resposta inconformista e desestabilizadora ao ponto de causar ruptura no presente e colocar-se na resistência à totalidade. Na crítica de Lévinas à filosofia ocidental ou ontologia, ele associa este pensamento a um objetivismo da guerra e a uma subjetividade prisioneira do juízo da história. Não existe a intenção de negá-lo, até porque o elegeu como interlocutor. Recorre a categorias desse pensamento para escapar da sincronia ou do “círculo heliológico de um ser que se manifesta como fenômeno desvelando-se em sua própria luz” (COSTA, 2000, p. 23). Segundo Lévinas (1988, p. 89), “a metafísica grega concebe o Bem como separado da

²⁷ Particularmente, as mulheres, homens e crianças submetidas à escravidão ou em trabalhos cujas condições são análogas às de escravidão.

totalidade da essência e, desse modo, entrevê (sem qualquer contributo de um pensamento oriental) uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além”, um além do ser. Lévinas descobre nessa metafísica uma abertura que conduz para além do ser, na qual se vê o emergir do humano no seio do ser pela viragem humana do ser-em-si em ser-para-o-outro. Nisto consiste a elevação do eu por eleição levada a termo pelo Outro, pelo Infinito. Elevação que se traduz em dignidade para mulheres, crianças e homens. O Bem inaugura uma relação acima da totalidade, relação que é dignificação do ser humano pela liberdade que somente é possível na exterioridade do sistema. Relação entre livres e, por isso, absolutos, não como parte um do outro. Lévinas não faz da retomada da metafísica um fim em si mesmo nem estabelece uma oposição à ontologia, mas pensa uma filosofia centrada na evasão do círculo ontológico por meio de uma ressignificação da metafísica. Nesse sentido, diferenciou metafísica e ontologia. Como transcendência, movimento para além do ser, a metafísica possibilita pensar o humano não mais com base no ser, na essência, mas no bem e na bondade como expressão de um movimento de saída constituído de abertura e acolhida. Ela coloca em questão o fechamento ou a permanência e o contínuo retorno ao eu definido como o porto seguro de um ser que não quer abrir mão de sua condição de sujeito ontológico que a tudo ilumina. Segundo Pivatto (2001, p. 88),

Ao retomar o termo metafísica, Lévinas desloca-o do eixo tradicional, cria-lhe um novo estatuto, situa-o na relação inter-humana e confere-lhe novo sentido. Mantém a característica de transcendência e ascensão que ele contém, impondo-lhe um movimento ôntico. [...]. Implica um transcender em que um eu como um todo se ergue a partir do ser para além de sua propriedade, para voltar-se integralmente para o outro e pelo outro.

A recuperação da metafísica, que tinha ficado às margens da história da filosofia, é a opção levinasiana de fazer a passagem da ontologia à ética como filosofia primeira. Lévinas assume o compromisso de reconstruir a subjetividade construindo um sujeito ético. A metafísica é transcendência, gesto ético que procura subverter a homogeneidade, superar a prevalência dialética, que em última instância conduz à síntese, e afirmar no face a face a irreduzibilidade da interioridade e da exterioridade, do eu e do Outro. Como ética, põe-nos diante do particular como o singular.

A ontologia é a compreensão estabelecida pelo ser em anterioridade absoluta, pois nada poderia se antepor ao ser. Esse absolutismo do ser está relacionado ao esquecimento da transcendência, que devia ser o sentido de sua orientação natural. Destarte, a ontologia é a ausência de sentido, o não-sentido, na qual o ser aparece como um “bloco fechado pela fatalidade e determinismo que se basta a si mesmo” (KORELC, 2006, p. 344). A ontologia está fundada na solidão e na autossuficiência próprias de uma liberdade que não pode ser questionada. Afirma a todo tempo a liberdade, a fim de ocultar a postura dogmática, arbitrária, ingênua e espontânea do ser. O cerne da ontologia é a busca da identidade e a manutenção do poder, pelos quais se arrebatam a alteridade reduzindo-a ao Mesmo. Para a ontologia, o ápice de tudo é o ser.

O Bem como exterior à totalidade da essência na metafísica grega revela que o ser em geral não domina tudo na relação com Outrem. O Bem é uma interpelação que oferece a possibilidade de expressão do ente para alguém ou além do tema ou a oportunidade de reabilitação da subjetividade. Lévinas (1993, p. 76) vê nela a chance de reencontrar o homem e um nome no seio do anonimato, a partir de sua interioridade “como um ponto que contasse por ele mesmo e, [...] uma cela sóbria em si”. O reencontro do homem se dá quando ocorre o surgimento do ente independente que pensa e se expressa na matriz da totalidade ou no ser do ente como interioridade ou psiquismo, momento de consideração de Outrem ou abertura à ideia do Infinito. Ao reabilitar ou reconstruir a subjetividade, Lévinas parte do pressuposto de que o eu encontrou a liberdade, que livra o particular da fusão com o universal anônimo por meio de uma fissão no Ser que é causa da separação, no qual o Mesmo passa de uma consciência genérica para a consciência de sua singularidade e uma exterioridade além de sua natureza.

Na reconstrução da subjetividade, “para Lévinas o que é fundamental não é o retorno ou participação, mas sim *evasão*. O nomadismo é a metáfora da negação do Logos do retorno e do caminho de volta à pátria do Mesmo” (FABRI, 1997, p. 93), porque a *evasão*, a separação, possibilita a identificação do eu. E isto é fundamental porque somente é possível instaurar o giro ético se existe um eu para protagonizá-lo, primeiramente pela fruição e, em seguida, pela presença do Outro que interpela o eu colocando em questão a sua liberdade de modo a não permitir que ele permaneça encerrado em sua interioridade coincidindo consigo mesmo, a fim de

completar o giro ético em um novo nascimento: nascer para o outro. Assim, a subjetividade não estará mais no retorno do eu, mas no acolhimento do Outro.

2.1 Separação: interioridade, fruição e sensibilidade

A ideia-mestra desta seção é a separação pensada como acontecimento positivo que não implica em reversibilidade e reciprocidade. Desse modo, na separação o ente inicia uma peregrinação cujo ponto de chegada não se conhece e na qual não é mais possível voltar ao local de partida. A separação, como causa da consciência da singularidade do ente e da descontinuidade que ela instaura na totalidade histórica, é o estalo inicial de uma descolonização interior e um convite a uma vida nômade fundada na ruptura do formalismo da existência e da razão, condição fundamental para o acolhimento do Outro. A separação causa fratura no ser indiferenciado, produzindo uma forma de vida fora da homogeneidade histórica, que Lévinas denomina de psiquismo, uma forma de ser, uma primeira resistência à totalidade. “A separação do Mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo” (LÉVINAS, 1988, p. 42), que se produz como interioridade e

é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar o seu significado à história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é durante, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é possível (LÉVINAS, 1988, p. 43).

A interioridade abre outra via que não é de oposição ao ser. Ela me leva ao encontro do Outro e não a um confronto com a tirania do ser. A vida interior “é a recusa a transformar-se num puro passivo, que figura numa contabilidade alheia” (LÉVINAS, 1988, p. 44). Atesta a possibilidade do pensamento mesmo diante de tanta assimilação e cegueira causada pelo excesso das Luzes. A interioridade interrompe a continuidade do tempo histórico, colocando o ente para além da história. E ela o faz fecundando o passado pela memória, ato de colocar em questão o que é dado como morto pela história. A memória constitui-se como uma inversão do tempo histórico universal em um tempo que é resistência do ente à totalização,

ao conceito, uma vez que o “humano tornou-se um ente entre os outros entes, um ser anônimo, impessoal, apreendido pelo sujeito pensante e expresso num conceito” (SOUZA, 2007, p. 6). A interioridade é autonomia e passividade, é *kairós*, tempo favorável, em que o ente faz a experiência de atenção consigo. A interioridade é nascimento do ente para si e para o mundo, e o começo de uma vida em si o mesmo. Inicia a erigir-se, a superar o estado vivido até então na totalidade em que não há ponto de contato entre o Mesmo e o Outro, porque o ser não deixa manifestar nenhuma exterioridade e destrói a identidade do Mesmo. A interioridade é o momento primeiro de estruturação da subjetividade em si mesma e das suas relações com o mundo, e sua instauração é a opção feita por Lévinas para pensar a subjetividade não subordinada ao ser, porque, se assim acontecer, a subjetividade não passaria de um protesto egoísta no seio do ser. “Abordar o ente a partir do ser é, ao mesmo tempo, deixá-lo ser e compreendê-lo” (LÉVINAS, 1988, p. 32), o que não deixa nada de novo para um caminho de liberdade, de generosidade e esperança. A subjetividade levinasiana pode, então, ser lida como constituição do ente, primeiramente, pela fruição na relação com os alimentos do qual ele vive.

O alimento, como meio de revigoração, é transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida – vê-lo-emos – como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo prazer é, neste sentido, alimentação (LÉVINAS, 1988, p. 97).

Assim, a fruição pode ser definida como a relação entre o ente e as coisas, o eu e as coisas de que ele vive, entre o ente e o que ele faz e é. A fruição é obra da interioridade, portanto, não se dá no plano do puro ser. Ao contrário, proporciona a saída do ente do puro ser, lugar onde não se vive porque lá se interdita todo ato.

Se viver de..., a fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio acto que se desdobra no plano do ser entra, além disso, na nossa felicidade. Vivemos de actos – e do próprio acto de ser – tal como vivemos de ideias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo de que vivo (LÉVINAS, 1988, p. 98).

A fruição proporciona uma felicidade que nos conduz para além do ser pelo simples fato de viver. Anteriormente, quando estávamos no ser, no qual “a

verdadeira vida está ausente”, o nosso existir era apático, indiferente, impossibilidade de realização de uma subjetividade independente. A separação como vida tem lastro na fruição, felicidade que é realização, porque é a possibilidade de um triunfo do ente sobre o ser, que não consiste somente em sair da manutenção do ser, mas em ultrapassá-lo. No ser, o ente não tem vida, então a esperança está além da plenitude do ser. Como no ser não há sentido, nem começo, nem fim, e sua perfeição é sinônimo de anonimato, tirania e violência que fazem desaparecer a subjetividade, não há como um ente imperfeito encontrar nele a sua realização, porque se o existente encontrar-se na perfeição do ser e coincidindo com ela, já não será mais ele. O ente totalizado quer passar da dependência para a independência pela fruição que interrompe a continuidade. “A subjetividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição” (LÉVINAS, 1988, p. 99). Pode-se dizer que ela nasce da independência vinda da fruição, da ruptura do existente com a existência. A separação possibilita ao ente o gozo. Nele, o eu respira, sente e vê. Não é contra nem a favor de ninguém, apenas pode curtir os seus sentidos.

Se a subjetividade tem origem na fruição ou naquilo de que vive o ente, as coisas de que vive não o escravizam, mas são objeto de sua fruição, felicidade. Consequentemente, a “necessidade não poderá interpretar-se como simples falta [...]. O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com suas necessidades. [...] Viver de ... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” (LÉVINAS, 1988, p. 100). Há aqui um equilíbrio significativo entre domínio e dependência. E isto permite ao ente viver uma vida egoísta como um momento determinado no processo de consolidação de sua subjetividade. Subjetividade que nem de longe é como aquela que é pura representação e que vive sem necessidades. A fruição dá origem a uma subjetividade satisfeita em suas necessidades. Subjetividade de um ente que não castrou a sua alma e não extirpou as suas necessidades. É feliz com elas, uma vez que proporcionam a ipseidade do eu como “particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a separação ateia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência em si de um eu autóctone” (LÉVINAS, 1988, p. 101). De um eu que está em sua casa e se relaciona a partir dela com o mundo onde estão as coisas, os utensílios. Na relação com ele, o eu guarda uma distância do mundo, e o mundo se oferece em sua indeterminação e se retira: “na fruição as coisas voltam às suas qualidades elementais” (LÉVINAS, 1988, p. 118),

uma vez que está em jogo não a utilidade, mas, sim, a gratuidade. A fruição é a garantia do humano²⁸ em superação à condição desumana do ente na existência, na totalidade.

A separação indica a possibilidade para um ente de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar o seu significado à história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é durante, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo (LÉVINAS, 1988, p. 43).

O cerne da interioridade gerado pela separação está na autoinstalação do ente e no fato de ter um destino próprio que não seja contabilizado pelo tempo da história universal, pois não está nela o seu significado. O recolhimento ou interioridade é a recusa do sujeito único. Com a interioridade, temos uma ordem diferente daquela da existência ou totalidade, uma ordem que mantém como possível tudo que a história já declarou como impossível. O eu em sua interioridade espera contra toda esperança, que é, ao mesmo tempo, recusa do conceito e resistência à totalização que se dá porque o separado está em si, provém do nada, um começo pleno. Ele está desenraizado, não participa²⁹, porque extrai o seu sentido de si mesmo e não do contato com a totalidade. É um “ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em si” (LÉVINAS, 1988, p. 46). Estar em si consiste em romper com a totalidade e correr o risco de viver nas trincheiras das suas necessidades. O ente em seu corpo assume as suas necessidades e as põe sob o seu poder, vive a dependência, ao mesmo tempo em que pode satisfazer cada uma delas, suspendê-las ou adiá-las. Assim, a fruição é fonte de autonomia para o ente que, por ela, se prepara para acolher o Outro: “A alteridade só é possível a partir de mim” (LÉVINAS,

²⁸ Aqui é importante não confundir o humano com o sentido do humano. O humano é fruição, é gozo. O sentido do humano é o Outro. Ressaltamos que o sentido do humano faz nascer um novo humano: o humano do outro homem. Abordarei isto mais adiante.

²⁹ “Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o ser, sem perder o contacto com ele em ponto algum. Destruir a participação [não participar] é, sem dúvida, manter o contacto, mas não mais extrair o seu ser desse contacto: ver sem ser visto [...]” (LÉVINAS, 1988, p. 48).

1988, p. 27). Lévinas expressa a importância da volta ao individual a partir do corpo, visto que é a apresentação do ente como tal.

O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele, mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. O corpo é a própria posse de si pela qual o eu, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação (LÉVINAS, 1988, p. 102).

Reabilitar a subjetividade tomando o corpo como ponto de partida é pensar fora da estrutura do conceito de uma subjetividade ideal e partir para a (re)construção de uma subjetividade diferente. Na constituição da subjetividade, é importante atentar para a concepção de corpo apresentada por Lévinas, uma vez que é por ele que se leva a termo a separação. O corpo é apresentado como uma maneira de escravidão ou de posse, guarda em si uma ambiguidade: corpo estranho/corpo identidade. A ambiguidade dá-lhe uma elevação³⁰, que o liberta de uma identificação exclusiva com sua materialidade biológica. A negação da ambiguidade pela redução do corpo ao biológico é um retorno à totalidade, ao fechamento sobre si mesmo, à procura de sua identidade em tudo que vive. Um solipsismo que se traduz em violência contra tudo e todos.

A identificação simplicista do homem com o corpo, no que este tem de biológico, conduz em última instância à guerra, à propagação da força, à escravidão não somente do indivíduo que se identifica com a sua base sanguínea, mas de povos inteiros, subjugando-os em nome de um ideal de pureza do sangue e da verdade. Deste modo se revela a brutalidade e o perigo encerrados numa compreensão da existência a partir do sentimento de identidade com o corpo, depurado da complexidade e ambigüidade que lhe é própria (KORELC, 2006, p. 70).

A ambiguidade do corpo em Lévinas faz que com que a subjetividade seja encarnação e elevação³¹. Isto revela que a subjetividade é constituída necessariamente pela identidade e alteridade, sendo que a alteridade é em primeiro lugar a do mundo, das coisas, que confirma a identidade do eu que pode suprir as

³⁰ Elevação e dignificação do corpo ao mesmo tempo pela posse de si, identificação e estranheza. Para Lévinas (1988, p. 112), o “corpo é a elevação, mas também todo o peso da posição”.

³¹ Esta condição ambígua é, em certa medida, uma crítica aos que desprezam o corpo dando a ele o *status* de impedimento de toda elevação do homem, que deve ocorrer por meio do espírito, bem como uma crítica aos que querem reduzir o corpo aos limites do biológico.

suas necessidades ou permanecer feliz com elas, como se nada lhe faltasse; em segundo, a alteridade de Outrem, do Infinito, expressada no Rosto do Outro, no rosto humano, que arranca o eu de seu egoísmo, e o gera como um ente novo pela responsabilidade.

A fruição exalta o ente, dá a ele a condição de autônomo que vive fora do ser e feliz. Faz do ente um egoísta que está só, não participa no gênero, está separado, não se refere a ninguém, senão a si mesmo. Portanto, a separação não é uma característica do ente, mas a sua integralidade, o seu conteúdo. Na fruição, ele todo se levanta e se manifesta em sua suficiência, porque é nela que se constitui a ipseidade do ente. “A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo a que se chama o estado afectivo não tem a morna monotonia de um estado, mas a exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta” (LÉVINAS, 1988, p. 104). Ele se levanta como pessoa separada, sem conceito, saindo da totalidade que é de pura exaltação do biológico traduzida em participação no ser. Há um corpo que se levanta e frui em sua corporeidade, opõe-se ao mundo, mantém-se na exterioridade. “O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de emprestar sentido a todas as coisas” (LÉVINAS, 1988, p. 114). Isto porque o corpo é um limite para a consciência no sentido de que por meio dele o ente começa a atribuir sentido a partir de si mesmo. O levantamento do corpo barra a tirania da consciência que tudo representa. Ele não pode ser reduzido ao presente nem é representável. Aqui, tem-se uma inversão de sentido da intencionalidade. O que anteriormente partia de dentro da consciência, agora vem de fora dela. “A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornado-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai [...], vive do que pensa” (LÉVINAS, 1988, p. 114). Diferentemente da intencionalidade da representação, na qual tudo é *noema*, objeto constituído por um pensamento; na intencionalidade da fruição, ocorre uma afirmação da exterioridade pelo corpo quando este frui (vive de) através de coisas que não são objetos de representação, mas colaboram para sua permanência fora da totalidade. A intencionalidade da fruição confirma o começo absoluto do ente.

Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não ‘quanto a mim’ – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a

comunicação e toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada (LÉVINAS, 1988, p. 118).

Na fruição, o ente em sua interioridade vive o que tem sentido para ele, porque o seu egoísmo não se refere a ninguém. Não é superior ou inferior a qualquer coisa. Em sua interioridade, vive a sua finitude como contentamento. A interioridade é da ordem do sentimento. “Sentir é estar dentro” (LÉVINAS, 1988, p. 119). E isto é sensibilidade, segundo Lévinas. A fruição tem lastro na sensibilidade, e por ela o ente rompe com a totalidade e não participa de modo cego e surdo nela. Sensibilidade vivida na fruição, e não na representação. O que está em questão é o sentir e não o pensamento. O que se pauta na fruição não é a presença ou ausência da razão, até porque a sensibilidade não é uma razão inferior e cega, ou mesmo irracional. Segundo Lévinas, a sensibilidade vem antes da razão. Ser sensível é contentar-se com o dado. É manter-se em seu horizonte como absoluto e não pensá-lo como absoluto, contentar-se com o dado. Por isso, a sensibilidade se revela na separação e independência em relação ao ser.

Como na totalidade o ente não tem o seu lugar, a sensibilidade ou fruição consiste em localizar-se, em encontrar-se em sua interioridade. Este movimento revela o estado de suficiência do eu, porém uma suficiência que é ao mesmo tempo não-suficiência, pois o eu é alimentado por aquilo que ele não é, o não-eu. Contudo, o não-eu não aliena o eu, mas permite que ele se constitua como interioridade. Existe aqui uma estabilidade, mas insuficiente para conter as incertezas que recordam incessantemente que a independência vivida pelo eu é feita de dependência. A sua soberania é falha, e a sua felicidade não a oculta. Ao contrário, revela-a como um acontecimento que é “só interior”. A subjetividade instaurada não é absoluta. Entretanto, ainda que na sua interioridade, o eu “não se perde em si mesmo, embora vivendo em si, e permanece distinto daquilo de que vive” (LÉVINAS, 1988, p. 129). Estar em si, sem perder-se em si, é ser aquele que não tem falta de nada, e é através dele que se busca a verdade no Infinito. Consequentemente, o sensível, o corpo, é fundamental para o acolhimento do outro. Não pode acolhê-lo o sujeito que não tem um corpo ou que se esqueceu de sua corporeidade. A consciência de si, o viver em si mesmo, como fruição, é maneira de superação da alergia à subjetividade, tão presente na totalidade. A alergia do subjetivo é estratégia de dominação e de subordinação do eu à pureza do

anonimato de uma razão totalitária, que não reconhece que “a sensibilidade está antes da razão” (LÉVINAS, 1988, p. 122). Também a subjetividade pode tornar-se alérgica ao Outro ao encerrar-se em sua interioridade de modo a não se chocar com nada.

A fruição, a interioridade e a sensibilidade são prova do desejo de Lévinas de reconstruir a subjetividade a partir do corpo, e não da substância do ser. Um ente apresentando-se como corpo que frui, seja em suas alegrias ou tristezas, é um corpo pulsante, vivo, no qual a subjetividade aparece como sensibilidade, portanto não alérgica ao outro e investida de liberdade pelo outro, tem plenas condições de ultrapassar o ser e fundar não uma sociedade de liberdades, mas uma sociedade justa, em que a subjetividade apareça como responsabilidade para com o Outro (COSTA, 2000). Essa sociedade não pode ser constituída de números, mas de pessoas, e seu sentido e vigor estão na condição pessoal de seus membros. Daí decorre a significativa importância que Lévinas atribui à constituição da interioridade na separação.

A ontologia esqueceu que a pessoa possui uma interioridade, ou ao voltar-se para a essência, para o universal garantidor da semelhança, opôs-se à singularidade que nasce da interioridade. Esta, por sua vez, desconcerta a ordem ontológica, na qual ninguém se sente pessoalmente convocado a responder pelo Outro. “A interioridade pela qual estamos absolutamente separados uns dos outros é como se fora o eco em nós da absoluta transcendência divina, que nos obriga com suas intimações” (BUCKS, 1997, p. 122).

Em Lévinas, o constituir-se da interioridade não é dissociado de uma exigência ética, expressa na disposição de acolher. Ter um hóspede é ser responsável por ele, e nessa responsabilidade a subjetividade alcança a sua plenitude.

2.2 Morada: habitação, posse, trabalho, consciência

Ao propor a reabilitação da subjetividade, Lévinas parte da condição de entes que perderam o seu lugar no mundo quando foram subsumidos no ser e viviam, enganosamente, uma soberania autofundante, porque no ser eles não são únicos,

mas apenas unidades de uma sempre igual generalidade. É necessário que o eu recupere a sua originalidade, condição de ser anárquico, ateu, para ser o primeiro em relação a si mesmo, embora não seja causa sui. “A separação até o ateísmo, [...] contração absoluta em si de quem não criou a si, permite a uma criatura o paradoxo de ser criatura coroada, senhor de si e do universo” (SUSIN, 1984, p. 49). E o que possibilita isso é estar em sua casa, em sua morada. “O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da actividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo” (LÉVINAS, 1988, p. 135). Portanto, o ente não está jogado no mundo, abandonado à brutalidade alheia, mas em sua intimidade. É a partir dela que o ente se relaciona com o mundo, ele lhe é muito favorável, nela ele está feliz, em puro gozo, fechado sobre si mesmo garantindo uma extraterritorialidade que produz a identidade do eu. Esta identidade não é produzida como síntese dialética ou oposição lógica ao ser ou a Outrem, porque se assim fosse não se lograria obter a extraterritorialidade, conseqüentemente, a interioridade.

A interioridade da casa é feita de extraterritorialidade dentro dos elementos da fruição de que a vida se alimenta. Extraterritorialidade que tem um aspecto positivo: produz-se na doçura ou calor da intimidade. O que não é um estado de alma subjetivo, mas um acontecimento na ecumenia do ser – um delicioso ‘desfalecimento’ da ordem ontológica (LÉVINAS, 1988, p. 134).

A interioridade produzida, de modo algum, é uma vida em estado subjetivo, porque se assim fosse não passaria de oposição à objetividade bruta da ordem ontológica, o que ao final impediria a separação. A extraterritorialidade é o situar-se no mundo, fora da totalidade, é a conquista da habitação. A morada é possível não porque é um contraponto ou negatividade em relação ao ser. Ela somente é possível porque se dá em outro plano, numa “outra ordem – do sentimento, da afetividade, em que vibra o egoísmo e a natureza sensível do ser humano – aquém das construções racionalistas, sistêmicas e morais” (PELIZZOLI, 2002, p. 81), que se dão no ser. Plano e ordem, que não são os da estabilidade e enraizamento do ser, mas da inquietude, do desenraizamento e da descontextualização, que revelam novas possibilidades de relação com o mundo que se encontra na exterioridade da casa. Habitação é dentro e fora, interface de interioridade e exterioridade. “Simultaneamente fora e dentro, vai para fora a partir de uma intimidade. Por outro, a intimidade abre-se dentro de uma casa, que se situa nesse fora” (LÉVINAS, 1988,

p. 135-6). A casa é o vestíbulo que leva à interioridade, à separação radical. Se a identificação com o ser impessoal, neutro, destrói a possibilidade de ato e causa a perda de si mesmo, a separação numa habitação, que não enraíza nem isola, é um distanciamento dos elementos, é uma suspensão da fruição. A fruição é expressão de uma liberdade do ente, a habitação é uma nova liberdade para ele. Estas liberdades revelam a quebra do poder do elemento, ruptura que torna possível a construção de um mundo onde podemos ser livres. De acordo com Rodrigues (2007, p. 67), “a liberdade não é mais entendida como simples felicidade do gozo, mas como a liberdade de trabalhar para ser livre, como um produto do trabalho, condicionada pelo trabalho”.

É importante dizer que o recolhimento não é ausência de comunicação, ao contrário surgem com ele novas possibilidades de comunicação com os novos modos de se relacionar com os elementos. As novas relações são possíveis pela posse e pelo trabalho, mas

a posse das coisas a partir da casa que se faz pelo trabalho distingue-se da relação imediata com o não-eu da fruição, da posse sem aquisição de que goza a sensibilidade que mergulha no elemento, que ‘possui’ sem apanhar. Na fruição o eu não assume nada. De chofre ele vive de... A posse pela fruição confunde-se com a fruição. Nenhuma actividade precede a sensibilidade. Mas, em contrapartida, possuir fruindo é também ser possuído e ser entregue à profundidade insondável, isto é, ao inquietante futuro do elemento. A posse a partir da morada distingue-se do conteúdo possuído e da fruição desse conteúdo (LÉVINAS, 1988, p. 141).

A fruição primeira, imediata, é uma vinda a si mesmo numa relação de (in)dependência com os elementos de que o ente vive, na qual ele pode suprir as suas necessidades ou viver feliz com elas. No entanto, a separação não cessa na fruição imediata, mas avança pela posse das coisas que estão no mundo à disposição do ente que, ao tomar posse, domina os elementos, e pelo trabalho³² constrói a sua casa, a sua interioridade, numa ruptura com a existência natural, transformação da natureza pelo trabalho. Este acontecimento revela a luta do ente para suplantar o ser neutro e os elementos que podem vir a sufocá-lo. A casa é garantia de um situar-se em recuo com relação ao anonimato da natureza.

³² Segundo Lévinas (1988, p. 141), “o arresto feito sobre o Elemental é o trabalho”.

O recolhimento abre para o ente a possibilidade concreta de ter tempo, de ruptura com o anonimato, no qual há apenas o presente. No entanto, “o tempo que se manifesta no recolhimento da morada [...] supõe a relação com um outro que não se oferece ao trabalho – a relação com Outrem, com o infinito, a metafísica” (LÉVINAS, 1988, p. 148). O tempo é um acontecimento ético, só existindo quando do reconhecimento e da acolhida da alteridade absoluta do Outro.

Transformar a natureza por meio do trabalho é descobrir o mundo, mas não uma descoberta pelo interesse de satisfazer as necessidades em sua dimensão biológica, ao contrário, descoberta que, pela fruição, dispõe o ente numa relação com o mundo, na qual a vida emerge em forma de desinteressamento e generosidade.

O amor da vida não se assemelha ao cuidado de ser, que se reduziria à inteligência do ser ou à ontologia. O amor da vida não ama o ser, mas a felicidade do ser. A vida amada é a própria fruição da vida, o contentamento já saboreado na recusa que lhe oponho, contentamento recusado em nome do próprio contentamento. Relação da vida com a vida, o amor da vida não é nem uma representação da vida, nem uma reflexão sobre a vida (LÉVINAS, 1988, p. 129).

O amor da vida é como que uma perda da finalidade biológica do instinto de nutrição. A relação da vida não se dá no mero plano de satisfação das necessidades biológicas. A nossa humanidade não está no suprimento, mas no gozo, na felicidade. Nesse sentido, o fundamento da vida é a fruição, porque ela nos revela algo para além da representação do viver ou reflexão sobre o viver. “A inversão dos instintos de nutrição que perderam a sua finalidade biológica marca o próprio desinteresse do homem” (LÉVINAS, 1988, p. 118). Pela posse e pelo trabalho, constrói-se a casa, que é garantia da interioridade, instaura-se uma nova conjuntura no ser. A casa acolhe, é um lugar no mundo, para quem até então somente existia no ser anônimo. O ente se recolhe nesse lugar em relação ao qual o mundo objetivo passa a situar-se. Esse lugar remete-nos à interioridade essencial do ente, a uma feminidade. A condição feminina da interioridade transparece no acolhimento e não é presença empírica de uma pessoa do sexo feminino. A feminidade é o que possibilita o acolhimento do ente e do Outro³³. A casa como feminino acolhe,

³³ “O feminino é a instância na qual [...] o eu e o outro se encontram pacificamente para *gerar*, para se tornarem *vida*” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 58).

proporciona a felicidade, que para nós é a confirmação do humano. Segundo Menezes (2008b, p. 24), “o feminino sendo apresentado como casa não está exclusivamente relacionado à mulher, mas a uma dimensão humana que é dita através dessa metáfora”. A casa somente tem sentido a partir do momento em que se dá o acolhimento, em que ela é habitação. Antes disso, ela é apenas mais um objeto entre os objetos. Ao acolher, a casa exalta o ente e, assim, o sentido transparece.

O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca ‘quimicamente’ o recolhimento, a subjetividade humana. Há que inverter os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica. Porque o ente existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. O edifício só ganha significação de morada a partir do recolhimento (LÉVINAS, 1988, p. 137).

Lévinas (1988, p. 138) escreve que a “mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação”. Esta afirmação é já um novo lance no giro ético. Na fruição imediata, o ente basta a si mesmo; na morada, supõe a intimidade com alguém. Para Haddock-Lobo (2006, p. 57),

a primeira feição da alteridade verdadeira surge como feminino (TI 286-289). Isso é fundamental, posto que é radicalmente necessário que nos afastemos de uma concepção ontológica como um *tu neutro*, pois, ao passo que concebemos a alteridade como neutra, aproximamo-nos cada vez mais da possibilidade mística de fundirmos dois em um, de reduzirmos o outro ao mesmo.

A relação interpessoal é muito importante para consumir a separação, constituir a interioridade. E esta consumação está na passagem do imediato à consciência³⁴, momento em que o ente, pelo trabalho, concede a si mesmo um tempo, o tempo econômico, que consiste num distanciamento do presente. “Ter consciência é precisamente ter tempo” (LÉVINAS, 1988, p. 148). Tempo para quê? Tempo para romper com o impessoal da totalidade e o seu tempo homogêneo e

³⁴ “O termo consciência refere-se à capacidade de reconhecer que existe algo para além de si” (KUIAVA, 2006, p. 57). Aqui, consciência não está relacionada com continuidade, presença como na ontologia. Ao contrário, tem a ver com descontinuidade, ruptura, multiplicidade que impugna a consciência como aquilo que é definitivo, como na totalidade.

avançar na construção de sua personalidade, da sua subjetividade. Com o tempo, o ente se configura em outra espacialidade que é a morada, e não mais na presença do ser. Consciência e tempo inauguram outra temporalidade expressa numa descontinuidade da história, o que é essencial para a subjetividade. Em “Lévinas o tempo é único para cada subjetividade assim como a subjetividade é única, em que cada uma delas tem o seu próprio tempo. E o tempo só tem sentido quando construído a partir de uma relação com a outra subjetividade” (GODOY, 2004, p. 50). O tempo como consciência está em um plano diferente do tempo “que foi inventado, domesticado, usurpado, ordenado, traduzido e governado a partir das metáforas temporais da repetição, do constante, do cíclico, do linear, do circular” (SKLIAR, 2003, p. 38). A consciência como tempo é o não-definitivo, que se manifesta no rompimento do que é contínuo e na retomada por meio da ruptura. O humano se produz pela articulação dos instantes, o que possibilita a ele escapar do olhar sinótico da totalidade.

A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de actos em que o acto seguinte desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente. A realidade é o que é, mas será uma vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada (LÉVINAS, 1988, p. 264).

No tempo homogêneo da totalidade, não há humanidade; por outro lado, o tempo heterogêneo contempla o humano. Destarte, “ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade” (LÉVINAS, 1988, p. 23). Só é possível prevenir a desumanidade quando se tem consciência do mal que é a violência que leva à traição de nossa substância. Assim, consciência/tempo referem-se à luta contra a violência que condena todos os entes ao destino definido *a priori*. Destino que, em nome da igualdade, leva irremediavelmente à perda da singularidade. Ter tempo é lutar contra a sentença que nos condena a viver na impessoalidade, no anonimato. “É o adiamento perpétuo da hora da traição” (LÉVINAS, 1988, p. 23). Por conseguinte, reabilitar a subjetividade supõe a consciência da singularidade, que nos leva a descobrir uma “intencionalidade não objetivadora, não relativizadora nem redutora do Outro e nem anuladora do Mesmo” (PIVATTO, 2008, p. 4). Consciência que não relativiza nem anula é saber que o ente

não coincide com a ideia que se tem dele. E, mais do que isso, é afirmar o primado do ente em relação ao ser, é subordinação da liberdade à justiça.

Assim, posso afirmar que separação e morada são partes do processo de reabilitação da subjetividade e nos permitem superar o determinismo e a opressão de uma razão sistêmica. Separar e morar são atos de um ente que, pelo recolhimento, subverte o espaço colonial a fim de firmar novas relações que contribuam para o desencantamento da razão, e ela mesma possa se reconhecer não na univocidade, mas na postulação do reconhecimento do Outro em sua eminência contra toda forma de colonialismo, normalização e exclusão perpetrados pelos ferrolhos e labirintos da própria razão que se quis autônoma, mas se degenerou em enquadramento, opressão e violência. Entretanto, assim como a metafísica grega, em sua razão, deu lastro a uma racionalidade dominadora que silenciou outras razões, a mesma metafísica, ao conceber o bem para além da totalidade, da essência, entrevê uma estrutura que abre para a razão outro plano de manifestação³⁵, plano no qual a razão se manifesta como “razão exterior”.

Separação e morada revelam uma subjetividade que em sua interioridade é como uma casa que, embora fechada, mantém as suas janelas abertas para a comunicação com o mundo e fruição dele em seu egoísmo. Esta distância e abertura é resistência a uma possível idolatria e mistificação, bem como defesa das possíveis investidas para lançar o ente no anonimato. Existir em si é o ente exprimir-se em sua condição generosa e encharcada de esperança em um mundo sem sentido.

2.3 Exterioridade: desejo, discurso e linguagem

Na seção anterior, discuti sobre a interioridade que se eleva como um excedente em relação à totalidade, pois o ser separado não se esgota em sua interioridade³⁶. Na separação, em que a interioridade aparece como independência, abre-se a possibilidade do estabelecimento de uma relação com a exterioridade em

³⁵ Se da razão veio o problema, dela virá também a solução.

³⁶ “O ser separado pode, sem dúvida, encerrar-se na sua interioridade. As coisas não poderão em absoluto chocá-la” (LÉVINAS, 1988, p. 205). Entretanto, não podemos confundir a possibilidade de ele encerrar-se em si mesmo como se isto fosse o esgotamento do ser separado.

sua condição de exterioridade absoluta. Relação que se dá entre termos absolutos e que Lévinas denomina de metafísica³⁷ porque se refere a Outrem como o transcendente que faz explodir toda estrutura formal, em que o Mesmo sempre determina o Outro a ponto de o Eu e Outro se dispensarem da relação que mantêm entre si³⁸. A condição absoluta de ambos os termos da relação metafísica impede que renunciem a favor da constituição de uma totalidade, pois a relação metafísica concretiza um existir múltiplo, no qual os entes são confirmados e se revelam como singulares, não são desvelados, porque, se assim fosse, o múltiplo, o diverso estaria novamente sob o poder panorâmico do ser.

A separação – que se efectua no concreto, como habitação e economia – torna possível a relação com a exterioridade destacada, absoluta. Essa relação, a metafísica, efectua-se originalmente pela epifania de Outrem no rosto. A separação escava-se entre termos absolutos e no entanto em relação, que se dispensam da relação que mantêm, que não renunciem a favor de uma totalidade que essa relação esboçaria. Assim, a relação metafísica realiza um existir múltiplo (LÉVINAS, 1988, p. 199).

A metafísica se manifesta na separação absoluta e na irreducibilidade dos entes, o Eu e o Outro, às ciladas do jogo interior, que os prenderia numa imanência anônima, em que tudo se desvanece no impessoal. A metafísica é a transcendência do interlocutor e o acesso a Outrem. Ela se manifesta na inadequação, e de modo algum se transforma em inteligibilidade.

Nesta seção, trato da exterioridade articulada e mantida viva pelo desejo, discurso e linguagem manifestando-se como um para além da totalidade e da interioridade. Isto significa dizer que a exterioridade é a expressão de Outrem, do Infinito. Assim, não podemos contê-lo, porque nada pode limitá-lo, nem mesmo a maior extensão dos meus pensamentos. A exterioridade dispõe o impensável, o transcendente, o Infinito. Infinitude que não depende do reconhecimento do ser ou do ente para ser Infinito. Outrem é *kath'auto*³⁹, significa por si mesmo em sua autonomia, fora dos horizontes atribuidores de papéis e sentidos. Anterior à

³⁷ O que Lévinas (1988, p. 16) denomina de metafísica é a “aspiração à exterioridade radical”.

³⁸ Dispensar a relação não significa sair ou negar a relação, é relacionar “com o que não é dado e do qual não temos ideia” (LÉVINAS, 1988, p. 22). Relação cujos termos não são limítrofes.

³⁹ *Kat'auto* consiste para o Outro em “dizer-se a nós, independentemente de toda posição que teríamos tomado a respeito, *em exprimir-se*” (LÉVINAS, 1988, p. 52-3).

Sinngebung está o sentido da vida, que não é objeto de tematização. Sentido que se faz compartilhando as “alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem” (CONCÍLIO VATICANO II, 1972) e que me faz ter a certeza de que “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu [meu] coração” (CONCÍLIO VATICANO II, 1972). E isto exige de mim uma resposta não a um ato que possa ser considerado violento, mas a um ato que é convite ao acolhimento do outro e manifesta em seu rosto vestígios do Infinito.

Desejo, discurso e linguagem revelam o Outro, que é exterior, em sua nobreza e nudez perante o eu. A exterioridade é o Outro enquanto Outro, e por isso não pode ser contido em nenhum conceito ou comunidade de conceito. Exterioridade é o Outro significando por si mesmo, excedendo toda a formalidade e tematização, porque não coincide com a ideia que se tem dele. “*Em Totalidade e Infinito*, a presença da exterioridade é a significação por excelência, independentemente de qualquer relação com as estruturas formais da sensibilidade e do entendimento” (FABRI, 1997, p. 95). Enfim, a exterioridade revela um tipo de relação entre o Eu e o Outro que é um acontecimento irreduzível, preserva o Eu em sua interioridade e o Outro em sua majestade, o que é possível graças à produção da subjetividade incongruente com o ser, bem como a epifania do Outro em seu Rosto que, desde sua altura, domina o eu.

Estes termos são também articuladores de uma subjetividade que, pelo giro ético, emerge na exterioridade do ser, aspira à exterioridade, uma subjetividade fundada na intersubjetividade. O sentido da exterioridade está no realce definitivo da singularidade dos interlocutores, na preservação da subjetividade e da alteridade, sem negar a relação entre eles e sem exonerar o eu de sua responsabilidade para com o Outro. Para Sidekum (1992, p. 381),

Lévinas acentua a absolutividade dos pólos do eu e do outro. O outro é outro, isto é, unicidade; é exterior, é estrangeiro para mim, não será alcançável, ele encontra-se na distância infinita para o meu eu. Ele é sujeito absoluto. Mas o outro se apresenta em sua plena nudez diante do meu eu. O outro confirma a minha unicidade. Ele encontra-se na exterioridade de toda relação de poder e de liberdade do meu eu.

A exterioridade expressa a impossibilidade de, por meio de uma relação teórica, subsumir o eu e o Outro num conceito ou compreendê-los a partir da

generalidade do ser. A exterioridade é fonte de uma teoria e atividade que não só respeitam a alteridade, mas a confirmam em sua transcendência, em modo de ser irreduzível “a um jogo interior, a uma simples presença de si a si” (LÉVINAS *apud* GODOY, 2004). O eu e o Outro mantêm entre si uma relação que é assimétrica, pois é manifestação de Outrem em toda a sua força convocatória para o retorno à exterioridade, que é uma ordem ética em relação à qual todo o mundo subjetivo e objetivo deve se situar. A exterioridade como ordem ética está além dos planos da totalidade e interioridade, é o Infinito. O que anima a minha aspiração é o desejo. “O infinito no finito, o mais no menos, que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo” (LÉVINAS *apud* GODOY, 2004). Na exterioridade, me situo a partir do desejo, porque ela faz pré-existir em mim o desejo que me move em direção ao Outro, a Outrem, que me é exterior. O desejo é desejo metafísico, é desejo do Outro. É desejo que não se satisfaz, não está fundado em necessidades, porque o desejo nasce a partir do Outro, ao passo que as necessidades partem do Eu.

O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. [...]. Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído de sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem suspeitaria o que é o verdadeiramente outro. O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. [...] é desejo que não poderemos satisfazer. [...] O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite (LÉVINAS, 1988, p. 21-2).

O desejo metafísico me mantém no caminho e a caminho do reino do bem além do ser. O Outro, ao suscitar o desejo como bondade, inaugura uma subjetividade que quer ser boa, generosa, ser para outrem. No desejo metafísico, a subjetividade é abraâmica, não vive da saudade ou da nostalgia, e, diferentemente de Ulisses⁴⁰, não quer retornar à sua pátria. Pelo desejo, meus sentidos se manifestam em permanente tensão e não se apaziguam porque desejo o invisível, o Outro que é anterior a todo e qualquer um que esteja reinando neste mundo, o Outro

⁴⁰ Ulisses sempre retorna à Ítaca. Não consegue viver fora dela. Ulisses vive do retorno a si por si mesmo. Abraão não só abandona a sua terra, mas impede que seu servo conduza seu filho a ela. A subjetividade abraâmica é caracterizada pelo nomadismo.

de uma alteridade não representável ou passível de adequação às minhas categorias. Desejar metafisicamente é desejar algo sobre o qual não tenho poder, porque este não é um número a mais numa comunidade anônima, nem tenho com ele um conceito comum, é o estrangeiro, o livre. Lévinas (1999, p. 167) escreveu:

o Outro guia o movimento transcendental sem se oferecer à visão, a qual, precisamente, seria sempre extravasada pelo movimento transcendental que deveria definir. O movimento transcendental recebe doravante uma estrutura diferente da polarização sujeito-objeto (1999, p. 167).

A estrutura do movimento transcendental é diferente daquela que comporta a composição binária sujeito-objeto, porque nela o Outro não pode ser neutralizado, totalizado. O Outro na condução do movimento transcendental ou metafísico suplanta a *Sinngebung* de eu soberano e possibilita “uma *Sinngebung* ética, isto é, essencialmente respeitosa do Outro” (LÉVINAS, 1999, p. 164). Uma doação de sentido ética é possível porque o Outro não se oferece à visão⁴¹ e está fora dos fochos de luz e do conhecimento que o tencionam medir. O Outro é inadequação, não é *noema* de uma *noese*⁴². Desse modo, o eu e o Outro se mantêm como termos absolutamente separados, sem fronteiras. O Eu e o Outro se mantêm em relação, sem formar uma totalidade ou síntese. “A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso⁴³ em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si” (LÉVINAS, 1988, p. 27). O discurso em sua essência afirma o Eu e se inclina para o Outro, mantendo assim a separação radical que impossibilita a formação da totalidade. Entretanto, para provocar a ruptura ou impedir a formação da totalidade é necessário muito mais que um pensamento obtido pelo ato que estabelece distinção entre termos com atração ou alinhamento mútuo.

A superação de um pensamento sinótico ou totalizador só será possível se o pensamento encontrar-se diante daquele que não se encaixa em nenhuma de

⁴¹ “A visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba” (LÉVINAS, 1988, p. 22).

⁴² Ver p. 23, nota 13.

⁴³ Aqui, desenvolvo o discurso que Lévinas identifica como relação com a exterioridade. Discurso que é reconhecimento do outro em sua alteridade e responsabilidade por ele, em outros termos justiça. Entretanto, Lévinas (1988, p. 57) diz, também, que “nem todo discurso é relação com a exterioridade”. Há o discurso que permanece como retórica, porque aborda o Outro não no face-a-face, mas de viés com o objetivo de violentá-lo e corromper a sua liberdade e minar a sua independência. Discurso como retórica é injustiça.

minhas categorias, o Outro. Se assim acontecer, o Eu não forma com o Outro uma totalidade, mas estabelece com ele uma conversação. Lévinas (1988, p. 34) quer “captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e ‘contra todo bom senso’, impossibilidade do assassinio ou consideração do Outro ou justiça”⁴⁴. Relação não alérgica, relação em que o Outro aparece como interlocutor e não como tema, é possível ser vivida se a tematização virar discurso, porque o discurso é uma relação ética. “Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, exactamente: ter a ideia do infinito” (LÉVINAS, 1988, p. 38). Acolher a expressão é acolher a palavra de Outrem, que está em seu rosto. E, pelo rosto, sou conduzido “para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* e, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse” (LÉVINAS, 1988, p. 38). O rosto inaugura a possibilidade da relação ética estabelecendo, pela sua linguagem, o imperativo que instaura a responsabilidade.

Discurso implica acolhimento, estar face a face com o Outro. O face a face me proporciona encontrar no absolutamente Outro um ponto de apoio infinito em relação à história que não me deixa desembocar numa totalidade, seja ela de natureza divina ou humana. O face a face traduz-se em redenção para o ente, porque exalta a subjetividade na exigência do acolhimento a Outrem, no qual a subjetividade aparece como intersubjetividade. Intersubjetividade é o próprio giro ético, conversão da subjetividade a Outrem não deduzido seja da identidade ou das necessidades do eu. Uma intersubjetividade gerada no face a face e que enuncia uma comunhão, uma sociedade que preserva a separação entre o Eu e o Outro. Na instauração da intersubjetividade, pela ideia do Infinito, “o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*” (LÉVINAS, 1988, p. 49), porque a intersubjetividade é uma construção posterior realizada por termos absolutamente separados em sua relação, e não uma coexistência anterior a eles, como se os comandasse.

⁴⁴ Justiça é responsabilidade pelo Outro, é estar face-a-face com o Outro e reconhecê-lo em sua alteridade radical, o Outro enquanto Outro.

O discurso nos revela outra maneira de conhecer e pensar em que a relação daquele que conhece com o que é conhecido não se traduz em participação ou união em uma totalidade. Cognoscente e conhecido permanecem separados, não em uma separação tomada como processo formal de um pensamento abstrato, mas uma separação que é verdadeira existência econômica⁴⁵. O fato de a relação entre o Eu e o Outro, metafísica ou absoluta exterioridade, se concretizar como discurso não implica a exclusão da interioridade, ao contrário a pressupõe, porque a interioridade garante uma subjetividade independente, atea, livre. E isto é uma exigência da ideia do Infinito ou metafísica. Como disse, discurso é acolher Outrem que se apresenta em seu rosto. A sua expressão é linguagem, e linguagem é manifestação *kath'autó*. É importante explicitar que a linguagem é uma maneira de se relacionar que não supõe apenas interlocutores, mas sobretudo “a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação de Outrem a mim” (LÉVINAS, 1988, p. 60). Linguagem é um convite-intimação para o Eu, sem violentá-lo, é entrar no discurso, na relação metafísica. Segundo Souza (2000, p. 13), para Lévinas, a linguagem

não é mero intercâmbio de ideias sobre o mundo e os objetos ou pura troca de informações entre interlocutores. A linguagem tem funções eminentemente éticas. Ela possibilita uma relação entre interlocutores, garantindo a proximidade e a separação entre os mesmos.

A linguagem não é simples intercâmbio porque nela as palavras não são objetos, não se destacam dos interlocutores para formar um sistema ainda que dialógico. Na linguagem, a palavra coincide com o ente. Então não pode ser intercambiada. Segundo Susin (1984, p. 269), “tanto a palavra que vem do outro a mim como a palavra que vai de mim ao outro, não são intercambiáveis, não portam a mesma significação”. A linguagem como expressão de Outrem no rosto inaugura a

⁴⁵ Existência econômica tem a ver com a economia compreendida em seu sentido etimológico, do grego *oikos*, morada, casa, habitação.

humanidade, é justiça, porque expressão de entes que não se bastam a si mesmo nem se esquecem do universo.

A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum (LÉVINAS, 1988, p. 63).

A linguagem instaura a intersubjetividade, realiza o percurso do giro ético, que faz surgir uma subjetividade que é resposta à interpelação do Outro e nos leva a superar um modo de viver e pensar que produz seres humanos mutilados. A linguagem é uma resposta ao Outro, e falar ao Outro é comprometer-se com ele. A responsabilidade da linguagem está em garantir a separação radical e a comunhão, o que dá à relação entre o Eu e o Outro uma relação irreduzível à estrutura binária: sujeito-objeto.

O que invade os meus olhos e coração é que o Outro sempre escapa à totalidade, e ele me interpela a existir para ele. Assim, as alegrias, as esperanças, as angústias dos homens, mulheres e crianças de ontem e hoje devem encontrar eco em meu coração e fazer-me responsável por elas, equilibrando no Infinito individualidade e comunidade, porque

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do gênero humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto, implica individualidades [...] a singularidade consiste em cada uma se referir a si própria. É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da retidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento (LÉVINAS, 1988, p. 192).

Assim, a minha caminhada pelas veredas de *Totalidade e infinito* revela, além da instigante dinâmica do pensamento levinasiano, que a subjetividade é intersubjetividade fundada na responsabilidade pelo outro. Portanto, não há outra resposta a ser dada ao absolutamente Outrem senão aquela que Caim recebeu quando perguntou a Deus: “Por acaso eu sou o guarda de meu irmão?” Sim, você é responsável por seu irmão.

III PENSANDO A EDUCAÇÃO COM LÉVINAS

O que eu espero do Instituto de Estudos Levinasianos, por exemplo? Que seja um Instituto de *guerim tochavim*, um Instituto de estrangeirização do *sekhel*, do intelecto! O que isto quer dizer, “estrangeirização do intelecto”, hoje? Isto quer dizer: luta implacável contra a *doxa*, contra a opinião. Existe uma ditadura generalizada da opinião, em particular sob a forma de uma visão política do mundo; é preciso e basta ser estrangeiro a isto para pertencer ao espírito mesmo do Instituto de Estudos Levinasianos! É tudo! (BENNY LÉVY, 2005, p. 25).

Henrique Cláudio de Lima Vaz (2001, p. 232)⁴⁶, nos *Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História*, escreveu que “há um paradoxo profundo no fato de que a filosofia do *logos* tenha sido a filosofia da anulação do outro. Na verdade, a mais alta realização dessa filosofia, ou seja, o platonismo, encontrou seu método e sua expressão precisamente no diálogo”.

Antes de Vaz, e de um outro modo, Lévinas identificou esse paradoxo e procurou superá-lo, interrogando pelo sentido da razão em sua autenticidade⁴⁷. Essa busca o fez eleger como um dos pilares de *Totalidade de infinito* a fidelidade à razão. Lévinas reconheceu a autonomia e vitalidade da razão ao desvencilhar-se do mito, porém denunciou o seu enfraquecimento sempre por ter-se enredado nos liames do poder: o “eu penso”, o *autónomos*⁴⁸, transmutou-se em “eu posso”, e a razão fundada no questionamento, na admiração, no estranhamento, no que não é objetivável, ineliminável, passou a ter como fundamento a concessão de poder. Razão transformada em razão sistemática, diante da qual tudo fica pálido e inerte ao ponto de perder “o segredo de sua intimidade, tornando-se pontos geométricos num mundo linear, sem espessura, sem densidade, sem originalidade” (VAZ, 2001, p. 104). Razão que, sem deixar de ser ela mesma, perdeu o direito à razão ao reunir tudo numa totalidade impessoal ou em múltiplas significações que apenas fazem número, uma vez que lhes foi tirado o sentido orientador.

⁴⁶ Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), conceituado filósofo brasileiro das últimas décadas, recebeu, entre outros, o Prêmio Nacional de Filosofia conferido pela Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (Anpof) aos 08/07/1988 pelo livro *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*.

⁴⁷ Razão fundada na exterioridade da totalidade mítica. Uma razão que “permite precisamente assim exprimir-se, toda ela mandamento e autoridade: toda ela superioridade” (LÉVINAS, 1988, p. 271).

⁴⁸ Segundo Chauí (1994, p. 344), “*Autónomos*: o que se rege por suas próprias leis, independente, autônomo”.

A trajetória de Lévinas em *Totalidade e infinito* é a busca do sentido orientador, do sentido dos sentidos, que vem da exterioridade como alteridade absoluta, irreduzível, e que ele buscará na própria metafísica grega⁴⁹ como que num exercício de crítica e de recuperação do que então parecia perdido: a razão autêntica. Uma razão fundada na humanização, que acredita ser o homem um lócus de responsabilidade pelo outro homem. O homem “enquanto lugar de responsabilidade pelo outro [...] é como o traço ou a sede de alguma coisa que ultrapassa a história e os tempos, e dá sem dúvida sentido a todo campo humano” (SALANSKIS, 2008, p. 100). Lévinas pergunta pelo sentido da razão, ante uma razão que perdeu o seu sentido fundador. Provoca-me a pensar a autonomia, não uma autonomia que se confunde com omnicompreensão e onipotência, mas uma autonomia que é *augere*, faz alguém crescer, se faz responsável por ele, tem algo a oferecer e que não tem necessidades, ao contrário está satisfeito, separado. Alguém que pode ser chamado à responsabilidade e tem condições de responder, de acolher e suportar as exigências do Outro, de uma exterioridade radical, não violenta o eu em sua interioridade, porém o desafia a não só não permanecer embotado nela mas a ser passividade em abertura para acolher. Assim entendida, a autonomia⁵⁰ não reduz o Outro ao eu, ao contrário traduz-se em responsabilidade pelo outro.

Outrem não nos afecta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar – mas enquanto outro, independente de nós: por detrás de toda relação que com ele possamos manter, ressurgente absoluto. É esta maneira de acolher um ente absoluto que descobrimos na justiça e na injustiça e que o discurso efectua, ele que é essencialmente ensino. Acolhimento de outrem – o termo exprime uma simultaneidade de atividade e passividade – que coloca a relação com o outro fora das dicotomias válidas para as coisas: do *a priori* e *a posteriori*, da actividade e da passividade (LÉVINAS, 1988, p. 76).

⁴⁹ “Uma ética que lê ‘em hebraico’ a filosofia grega [...] Lévinas não define a filo-sofia de maneira tradicional como ‘amor à sabedoria’, define-a como ‘sabedoria do amor’, ou seja, primazia da ética [...] primazia do amor como responsabilidade pelo outro, e não do conhecimento e do saber objetivos [...]. O pensamento crítico levinasiano encarna a interpretação da sabedoria de Atenas a partir do amor de Jerusalém” (RABINOVICH, 2000, p. 18).

⁵⁰ É importante destacar que autonomia significa a recusa de um comando irracional (ROLANDO, 2001). Portanto, não se trata de acolher e obedecer qualquer comando, mas um comando que se apresenta ético, porque, fundamentalmente, a centralidade não está na resposta como um ato de obediência em si mesmo, mas uma resposta, acolhimento de um apelo ético, do contrário será vítima de uma violência semelhante à da totalidade.

No diálogo com Lévinas, penso o sentido da educação. “Ter um sentido é situar-se em relação a um absoluto, isto é, vir da alteridade que não se assimila na sua percepção” (LÉVINAS, 1988, p. 83). A relação entre entes absolutos possibilita a formação de uma comunidade na qual “os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade do gênero” (LÉVINAS, 1988, p. 191). A gratuidade e o desinteresse, características dessa comunidade, questionam a liberdade arbitrária regida pela lógica da apropriação e tornam possível a sociabilidade entre os homens. O sentido se revela no interior de uma relação face a face, e quem se coloca fora dessa comunhão não vê o rosto do Outro, falta-lhe o sentido. Como já tratei ao falar do giro ético para a reabilitação da subjetividade, Lévinas procura algo que retire o eu e o Outro da indiferença e do esquecimento. Propõe um estranhamento da razão que, ao se formalizar, promoveu “a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica” (LÉVINAS, 1988, p. 74).

Orientando-me pela proposta de estranhamento e pela definição levinasiana de sentido, pergunto qual o sentido da educação nestes tempos contemporâneos que parecem ter entranhado no corpo da humanidade a certeza de que a opção mais equilibrada é mesmo ser para si e cada um por si sem se chocar com nada e não se sentir responsável por qualquer coisa ou pessoa, salvo nas situações cuja funcionalidade o deus capital determinar, senão o melhor é permanecer eternamente em berço esplêndido em seu (en)canto e interessado, exclusivamente, em sua expansão natural. Vida em “versão doce, indolor, tranqüilizadora” (MATTÉI, 2008, p. 7). Qual o sentido da educação numa contemporaneidade feita de acontecimentos que revelam o esvaziamento do humano, anti-*kenosis*⁵¹: esvaziamento destrutivo, subtração de qualquer significação de ser do eu e do outro, tomados como objeto de satisfação de um terceiro, alheio e neutro, para quem o humano não passa de uma representação, de um conceito, impessoal, ao qual muitas vezes se refere com palavras bonitas e elogiosas, porém sem responsabilidade para com ele.

O estudo do homem, imbricado numa civilização e economia que se tornaram planetárias, não se pode limitar a uma tomada de consciência: sua morte, seu renascimento e sua transformação acontecem, doravante, longe dele mesmo. Daí a aversão por uma certa pregação em que caiu – apesar

⁵¹ *Kenosis* é o esvaziar-se para acolher o Outro em sua alteridade absoluta. A anti-*kenosi* é uma violência que destrói o Outro e o Eu.

de sua ciência e suas audácias de antanho – o humanismo ocidental ao se estabelecer na ambigüidade notável das *belas palavras*, das ‘belas almas’, sem atingir o real de violências e de exploração. Todo o respeito pelo ‘mistério humano’ é denunciado, conseqüentemente, como ignorância e opressão. ‘Falar nobremente sobre o humano do homem, pensar a sua humanidade é atrever-se a um discurso insustentável e, como negá-lo? mais repugnante que todas as grosserias niilistas’ (LÉVINAS, 1993, p. 91-2).

Os estudos do homem e do humanismo, em suas linhas e ações, sequestraram a corporeidade do homem, anunciaram e defenderam um humano pensado formalmente e desencarnado. Um humanismo retórico que acabou por edificar um homem cheio de si mesmo e ao mesmo tempo vazio, porque incomunicável, estéril, causa de guerras, campos de concentração e extermínio. Um humanismo formalista e incapaz de criticar ou mesmo intervir no processo de desumanização que deu à sociedade ocidental um perfil glacial, bastando ver a excessiva indiferença presente nela. A educação gerada por esse humanismo não conseguiu ir além de uma escolarização burocrática excessivamente preocupada em classificar e homogeneizar para garantir um mundo sem fissuras, impenetrável pelo outro, portanto livre de sua contaminação, pelo exercício de

capturar o outro, domesticar o outro, dar-lhe voz para que diga sempre o mesmo, exigir sua inclusão, negar a própria produção de exclusão, nomeá-lo, confeccioná-lo, dar-lhe um currículo colorido, oferecer-lhe um amplo lugar vácuo, escolarizá-lo cada vez mais para que, cada vez mais, possa parecer-se ao mesmo e seja o mesmo (SKLIAR, 2003, p. 202-3).

Trata-se de uma educação cujo sentido está fundado e justificado no saber fazer, particularmente pela intensa preocupação em desenvolver habilidades e competências na escola e em outros espaços formativos da sociedade nos quais o homem é sinônimo de suas obras e a educação é instrumentalizada para qualificar um sujeito que deve escapar do labirinto sozinho, não só ignorando a proximidade do outro, mas, se necessário, violentando-o. Uma educação que só se contenta com o completo esclarecimento que produz o sacrifício da interioridade, e o fim de todo mistério por uma única e exclusiva via de determinação do real: a objetividade histórica. Um modo de educar tão devotado a si mesmo que, em sua sede de apreensão e domínio, é incapaz de parar um instante para ouvir o Outro.

Pensar o sentido da educação com Lévinas é transcender o que represento como educação e radicalmente pensar a educação em sua “outridade”, em sua alteridade absoluta. Uma educação que tem no Outro humano, que é assimétrico, a sua origem e não o seu fim. Movimento que “parte do pensado e não do pensador” (LÉVINAS, 1988, p. 49). Nesta educação, “os modos da consciência que tem acesso aos objectos são essencialmente dependentes da essência dos objectos” (LÉVINAS, 2000, p. 24). Portanto, uma educação que não se pauta na adequação entre sujeito e objeto, mas em sua assimetria, e não só se alimenta de uma relação assimétrica insuperável, mas é a própria relação assimétrica, a fim de conservar o eu e o outro como entes livres, sempre em ato descontínuo, a fim de evitar transformá-los em objetos de uma tirania gnosiológica produtora

de uma relação cultural, política, lingüística e comunitária pelo menos confusa, caótica, discriminatória, excludente, autoritária, muitas vezes violenta e, se preferível, em síntese, de estrita tonalidade colonial. Colonial, quando pensamos na ideia de integrar o outro – quer dizer: *reunir num mesmo lugar, juntar o que está solto, aproximar as partes que estão separadas* – e de incluí-lo – isto é: do latim *includere*, derivado da composição do prefixo in+clausere e que significa enclausurar, fechar por dentro (SKLIAR, 2003, p. 203).

Em sentido contrário, o pensamento de Lévinas fecunda uma educação-inquietação, para subverter a mim e à própria educação em seus espasmos solipsistas, que universaliza o particular e despreza a comunicação. Uma educação que me inquieta e me faz ser um ente atento e vulnerável ao outro, fonte de descentramento do eu.

O vigor de uma educação inspirada na obra levinasiana está na singularidade e unicidade do eu e do Outro que tudo desencanta, a fim de promover uma autêntica comunicação instauradora de “uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui [...], em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente, já não é mais possível” (LÉVINAS, 1988, p. 43).

Da crítica levinasiana à filosofia grega, extraio uma “virtude cardeal”: a transcendência. Ela alicerça a construção de uma visão de mundo ou educação que não opta por um ensino que se traduza em garantia de conhecimento e saber objetivos apropriados pela projeção de estados da consciência sobre o Outro, mas por um saber entendido como responsabilidade, amor e justiça para com o Outro.

Uma educação⁵² cujo sentido está em pensar além de mim mesmo, “receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exactamente: ter a ideia do infinito” (LÉVINAS, 1988, p. 38), numa luta incansável contra o esvaziamento do Outro humano, que tem sofrido ataques que insistem em arrancá-lo de sua altura, de sua condição pessoal e jogá-lo na vala da diversidade cultural, com o objetivo de dominar pela multiplicidade de “eus” que é muito mais desintegração do que verdadeira manifestação do Outro em sua plena alteridade. Uma pluralização cujo principal interesse é ocultar a identidade do outro sobre o manto do discurso de uma pedagogia da diversidade. De acordo com Skliar (2003, p. 203),

Uma pedagogia da diversidade como pluralização do *eu mesmo* e do *mesmo*; [...]. Uma pedagogia que reúne, no mesmo tempo, a hospitalidade e a hostilidade para com o outro. Que anuncia sua generosidade e esconde sua violência de ordem. Uma pedagogia que não se preocupa com (e que se aborrece com) a identidade do outro mas que repete (até ficar farta) somente a ipseidade do eu.

O Outro em sua alteridade magistral produz um ensinamento diferente da maiêutica socrática, pois, desde sua altura e majestade, está fora de qualquer correlação e horizonte. Um ensino semeador do desejo, “da estrangeirização do intelecto” (BENNY LÉVY, 2005, p. 25), de minhas temporalidade e espacialidade. Uma experiência libertadora da representação lógica ou dialética que visam formar totalidade fundada no interesse, na dominação, na insistente busca da síntese. Um ensinamento que assume a teoria e a prática “como modos de transcendência metafísica” (LÉVINAS, 1988, p. 17), numa recusa da analogia, pois o Eu e o Outro estão em planos diferentes. Lévinas não investe na oposição entre teoria e prática ou no domínio de uma sobre a outra. A saída é a transcendência ética, ou o Bem, que determina um ensinamento anterior à teoria e à prática e seus cânones idealistas e realistas, sejam eles *a priori* e *a posteriori*. O importante é a superação das dicotomias para produzir uma universalidade, fruto da comunhão face a face, e não uma universalidade panorâmica, impessoal, sinônimo de universalismo particularista, que circunscreve tudo ao interior da relação sujeito/objeto. No face a face, se dá uma educação que coloca do avesso o que tem sido a razão de existir da educação no contexto contemporâneo, qual seja o de formar

⁵² Um modo de ser ensinado e ensinar que é acolhimento e resposta.

aqueles que vão trabalhar de acordo com as diretrizes estabelecidas na lei, promovendo a constituição das competências definidas nas diferentes instâncias de normatização e recomendação legal e pedagógica, para ensinar e fazer aprender os conteúdos que melhor podem ancorar a constituição destas competências. Os modelos ou instituições de formação docente que interessam ao país são portanto aqueles que propiciam ou facilitam a constituição de um perfil de profissional adequado a essa tarefa (MELLO, 2007, p. 8).

Desde a alteridade, nasce uma educação que é inadequação e transbordamento e me incita a estranhar a educação, a razão, o conhecimento, de modo a provocar a mudarem de direção e a passarem da doação de sentido ao acolhimento do outro homem. Segundo Derrida (2004, p. 43-4),

a razão é ela mesma interpretada como esta receptividade hospitaleira. A imensa corrente da tradição filosófica que passa pelo conceito de receptividade ou de passividade, e pois, pensava-se, de sensibilidade, por oposição à racionalidade [...]. Só se pode apreender ou perceber o que *receber* quer dizer a partir do acolhimento hospitaleiro, do acolhimento aberto ou oferecido ao outro. A razão é ela própria um receber. Outra maneira de dizer, se quisermos falar ainda sob a lei da tradição, mas contra ela, contra as oposições legadas, que a razão é sensibilidade. A própria razão é acolhimento enquanto acolhimento da ideia de infinito – e o acolhimento é racional.

A razão interpretada como acolhimento ou sensibilidade não se opõe à racionalidade. Razão e sensibilidade não se excluem mutuamente, ao contrário só aprendo na medida em que sou capaz de receber o ensino que vem do Outro. Nesse sentido, Lévinas já afirmara que a razão nasce do ensino cujo sujeito é o Outro. A experiência educativa não é mais pautada pelo poder sobre o Outro, em que tudo se define pela apropriação, mas uma educação que por meio da linguagem põe em comum o que é de um só: a generosidade, a gentileza, a bondade, a esperança, a fraternidade. A educação não é despertada pelo *cogito*, mas pelo Outro enquanto palavra que dá significação. Fugir da presença do Outro ou fechar-se sobre si mesma é a perda da possibilidade de significar o mundo, pois o Outro como Outrem é o ensinamento por excelência. Uma educação passiva é aquela que se deixa atingir pelo Outro e o acolhe. A proximidade e o acolhimento do Outro, que é maior do que o Eu, impedem toda totalização como um “um trauma inassumível, [...] que não posso conter em mim, então, rompem-se os mecanismos de mesmificação e há possibilidade de ‘decolar’. [...] o ‘trauma’ inassimilável é o **outro**” (SUSIN, 1984, p. 110). O trauma é a própria possibilidade da educação. Não

há educação sem trauma, porque a ausência do trauma é já a constatação da homogeneização absoluta, é uma realidade de guerra, na qual vejo destruída a identidade do eu e o impedimento da manifestação da alteridade. Lévinas me ensina que uma sociedade sem trauma é uma sociedade que substitui a verdadeira educação por uma educação que se deixa continuamente ser levada pelo imaginário

da globalização, das mudanças consideradas profundas e rápidas no mundo do trabalho, pela ideologia da necessidade de adequar o ensino e a universidade em geral aos novos tempos, às rápidas transformações trazidas pelo progresso e da tecnologia, [...] mantêm a esfera das carências, das necessidades, da dependência (COELHO, 2006, p. 45-8).

Tem razão Pina (*apud* DOWBOR, 2008, p. 5) em seu poema Saldo Negativo. Em uma sociedade sem trauma, sem rosto

Dói muito mais arrancar um cabelo de um europeu
Que amputar uma perna, a frio, de um africano.
Passa mais fome um francês com três refeições por dia
Que um sudanês com um rato por semana.
É muito mais doente um alemão com gripe
Que um indiano com lepra.
Sofre muito mais uma americana com caspa
Que uma iraquiana sem leite para os filhos.
É mais perverso cancelar o cartão de crédito de um belga
Que roubar o pão da boca de um tailandês.
É muito mais grave jogar um papel ao chão na Suíça
Que queimar uma floresta inteira no Brasil.
É muito mais intolerável o xador de uma muçulmana
Que o drama de mil desempregados na Espanha.
É mais obscena a falta de papel higiênico num lar sueco
Que a de água potável em dez aldeias do Sudão.
É mais inconcebível a escassez de gasolina na Holanda
Que a de insulina nas Honduras.
É mais revoltante um português sem celular
Que um moçambicano sem livros para estudar.
É mais triste uma laranjeira seca num kibutz hebreu
Que a demolição de um lar na Palestina.
Traumatiza mais a falta de uma Barbie de uma menina inglesa
Que a visão do assassinio dos pais de um menino ugandês

E isto não são versos; isto são débitos
Numa conta sem provisão do Ocidente.

Numa conjuntura como a descrita, não há espaço e tempo para a sociabilidade e a educação, mas há condições para a instrução⁵³, pois ela revela a

⁵³ Educação é sensibilidade, humanização, formação, diálogo e crítica; instrução é dogmatismo.

ausência total da sensibilidade, um egoísmo que prende o eu em suas necessidades e o conduz à indiferença e ao esquecimento do Outro. Ter a necessidade de ‘ser instruído’ é gravitar em torno de si mesmo, do eu; ‘ser ensinado’ é ser libertado da gravitação egoísta. “O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialéctico, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino” (LÉVINAS, 1988, p. 182). Sem o Outro, não há ensino, educação, que é um contínuo transbordar⁵⁴ de si.

Sei que, na história da filosofia ocidental, a razão, que havia se libertado do mundo mítico, em vez de cada vez mais assumir-se como exterioridade e verdadeiro pensamento, foi gradativamente mistificando-se e passou de discurso à retórica, de justiça à injustiça, imobilizando o Outro e tratando-o como a obstáculo e não como fonte de libertação. De uma condição a outra, foi perdendo a capacidade de produzir sentido, uma vez que o discurso é a “produção de sentido” (LÉVINAS, 1988, p. 53) e a retórica é a anulação de todo sentido. Em seu processo de consolidação, a razão acabou por tornar-se autossuficiente, encantada, justificada em si mesma, perdeu em sua interioridade oscilando entre a indiferença e a agressão à exterioridade, ao heterônimo. Ao longo do tempo, deixou de reconhecer e dialogar com o diferente, e a sua luta olímpica bem intencionada foi para produzir igualdades eliminando gradualmente as dessemelhanças, secundarizando a singularidade dos entes.

Uma razão indolente, “displicente que não sente necessidade de se exercitar por se imaginar incondicionalmente livre e, portanto, livre da necessidade de provar a sua liberdade. Bloqueada pela impotência auto-infligida e pela displicência” (SANTOS, 2005, p. 42). Lévinas se coloca como crítico dessa razão monádica, onipotente, contudo não assume a via do irracionalismo fragmentador tão inconsistente como a razão totalitária fechada e identificada consigo mesma. O “significado do pensamento de Lévinas encontra-se, assim, não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la da sua mistificação sempre possível” (FABRI, 2001, p. 247). Ao invés de insistir na derrota da razão, ele vai em busca de seu sentido e ratifica que o sentido dela não está em dar poder ao ser humano, mas em colocá-lo em questão e levá-lo a assumir a justiça como um imperativo, a fim de romper com o seu encantamento, com a coerência interna da razão que havia

⁵⁴ “Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efectua como uma posição *em frente* do Mesmo” (LÉVINAS, 1988, p. 174-175).

imposto ao homem uma impessoalidade, que lhe subtraiu a condição pessoal. A coerência interna da razão totalitária está na *Sinnggebung*, fator impeditivo para o ente identificar-se consigo mesmo, garantia de seu existir, levando-o a procurar a sua identidade fora de si, em um terceiro impessoal.

Em *Totalidade e infinito*, Lévinas procura preservar a razão das ameaças da mistificação, do encantamento, e o faz pensando a linguagem⁵⁵. Propõe um giro no sentido da linguagem, que tinha sido dominada por uma razão mistificada cujo sustentáculo é o sujeito cognoscente sustentado pelas lógicas analítica ou dialética traduzidas em conceitos ou doação de sentidos. Nada pode limitar o sujeito que conhece e o seu ofício de garantir o conhecimento linear e unidirecional: do eu e ao outro. Desse modo, em seu ato cognoscente, a razão não cria relações entre o eu e o outro, mas subordinação do outro ao eu, porque esse quase sempre foi visto como obstáculo. Assim, “a linguagem consistiria em suprimir o Outro, pondo-o de acordo com o Mesmo!” (LEVINAS, 1988, p. 59). Daí a necessidade de se pensar a linguagem não mais como doação arbitrária de sentido, mas uma linguagem que “mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. [...] não consiste em invocá-lo como ser representado e pensado. [...] instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objecto: a revelação do Outro” (LÉVINAS, 1988, p. 60). Ao invés de conformar o Outro, ela é a própria revelação do Outro, recupera a originalidade da razão, convida ao diálogo que supera a razão monádica, que vive sem se dirigir ao Outro, falando sempre em primeira pessoa. Sem dúvida, a existência de interlocutores é imprescindível para a realização da linguagem que não subsume o Outro. A passagem de uma linguagem que reduz ou apaga o outro por meio da formação de comunidade de gênero entre o eu e o outro, na qual o outro só existe em relação ao eu, a uma linguagem como afirmação do outro em sua irreduzibilidade à condição de objeto, é possível, para Lévinas, porque a “redução não esgota o sentido daquilo que escapa a qualquer assimilação e a qualquer neutralização da diferença” (FABRI, 2001, p. 248), do outro, da linguagem. O não esgotamento revela que a relação instaurada pela linguagem se dá entre entes

⁵⁵ “A linguagem condiciona assim o funcionamento do pensamento racional: dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco de sua própria imagem [...]. A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem, irreduzível à representação de outrem, irreduzível a uma consciência de ..., pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito de Outrem” (LÉVINAS, 1988, p. 183).

singulares, separados, autônomos, por isso, “supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim” (LÉVINAS, 1988, p. 60). Ao supor o estranhamento, a linguagem é relação entre entes livres, refratários a toda categoria, por conseguinte expressão da experiência de ruptura que coloca em questão todo sistema de classificação. A ruptura significa, pois, interpelação, expressão de um ente satisfeito e que deseja não o que perdeu, mas quem está na exterioridade, e que mobiliza o eu, a experiência em que se manifesta o Infinito no finito. É a chegada do Outro, meu mestre, que me ensina. E “o ensino de mim pelo Outro cria a razão” (LÉVINAS, 1988, p. 230). A razão chega a mim pela presença do Outro. A proximidade do rosto humano é manifestação que vem de Outrem, é mistério, irreduzível, não manipulável, me interpela e exige acolhimento, respeito, responsabilidade. O encontro face a face com ele é o ensino por excelência. Por isso, não há como separar ensino e alteridade, porque a separação deles conduz “à incomensurabilidade e, em última instância, à indiferença” (SANTOS, 2005, p. 31). Advogar a separação entre ensino e alteridade é promover uma educação única que arrebatava e absorve a pluralidade dos interlocutores.

Em *Totalidade e infinito*, vejo dois tipos de discurso. O primeiro refere-se a uma relação com o Outro na qual este se revela como *kath'auto*⁵⁶ e não a partir do horizonte do cognoscente. Como expressão para além de toda forma, ele se concretiza na interpessoalidade, sendo descrito por Lévinas como um encontro genuíno com a exterioridade, opondo-se à espontaneidade da opinião, que muito facilmente se revela como arbitrária e dogmática. O segundo é nomeado de retórica ou um modo de relacionar-se com o Outro no qual o Outro perde a sua liberdade, é transformado em objeto, coisa que pode ser tematizada. A retórica extingue, pela impessoalidade, toda expressão do Outro, fixando-o na representação. Para pensar a educação como linguagem e rosto⁵⁷, é fundamental compreender a diferença entre discurso e retórica.

A distinção entre essas duas formas de discurso pode permitir que distingamos algo que tendemos a não diferenciar muito: o conhecimento e o pensamento. O conhecimento é a apropriação intelectual de um certo

⁵⁶ Ver p. 62, nota 39.

⁵⁷ A decisão de pensar a educação como linguagem e rosto concomitante, simultaneamente, é porque não há como separar esses acontecimentos. “Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que manifesta ou exprime se preocupe com a justiça” (LÉVINAS, 1988, p. 190), a linguagem. O rosto se manifesta como linguagem. Esta é, também, acolhimento do rosto.

campo de objetos materiais ou ideais como dados, isto é, como fatos ou ideias. O pensamento não se apropria de nada (CHAUI *apud* WACHOWICZ, 2002, p. 10).

O pensamento não só não se apropria de nada, mas, sobretudo, possibilita ao ente ter consciência de sua singularidade, é a primeira experiência da exterioridade. Conhecimento é extensão da identidade de um ser impessoal que

com plena consciência metodológica do seu proceder a tudo contempla de forma objetiva. Como a aranha, ele tece a teia que aprisionará o seu objeto, o outro, a diferença, a alteridade ou, em outras palavras o 'não eu'. Uma vez envolvido o objeto na trama de sua teia, ele está apto a investigá-lo, condicioná-lo, apreendê-lo, controlá-lo (PALANCA, 2005, p. 60).

Assumo como ponto de partida a diferenciação entre discurso e retórica feita por Emmanuel Lévinas para pensar a educação como linguagem e rosto, porque não há como apartá-los. Linguagem é acolhimento do rosto, e “não há rosto sem acolhimento” (DERRIDA, 2004, p. 43). O apelo é feito a alguém que existe e pode acolher. A “relação com o Outro realiza-se como serviço e como hospitalidade” (LÉVINAS, 1988, p. 280). O hóspede questiona toda posse, promove um estranhamento de toda homogeneização. A educação⁵⁸ no sentido de instrução retórica inculca a importância de procurar o que nos falta e não a de desejar o que nos faz mais humanos, felizes, verdadeiros. É uma educação que está “recheada de ‘pílulas’ que nos vendem soluções e tranquilidade diante da crise que vivemos. Basta olharmos para os ídolos na educação que lotam auditórios, vendendo milhões em livros, fundamentando a prática de muitos acadêmicos e educadores” (MENEZES, 2008a, p. 11); não me ensina a abandonar o meu porto seguro nem a certeza de que não preciso do outro, porque a minha bússola é suficiente para indicar-me os caminhos a seguir. Uma educação que não se dirige a ninguém, senão a si mesma, reduzida a um monólogo, pura violência e injustiça, fundada numa linguagem estéril e em uma falsa objetividade, porque “o objetivo só se torna o objetivo pela comunicação” (LÉVINAS, 1988, p. 188). Desse modo, Lévinas ensina-me que a possibilidade de ver revelado o sentido da educação está em abandonar e

⁵⁸ Instrução retórica.

ultrapassar as abordagens retóricas⁵⁹, porque nelas nunca se aborda face a face a educação, mas sempre obliquamente num vivo interesse em reformá-la continuamente para “segurar e capturar aquilo que pensamos que é a educação” (SKLIAR, 2003, p. 39). A educação como retórica não se relaciona com o Outro em sua alteridade absoluta, os reduz ao assimilável. Daí decorre a imposição obsessiva e legalista para desenvolver competências e habilidades que poderão atestar a capacidade de apropriação de informações e conhecimentos. Competências e habilidades para dar ao Outro e à educação um lugar administrado pelo eu que em seu ato de ver adequa toda exterioridade à sua interioridade, esquecendo que a maravilha do pensamento está nas relações interpessoais.

Abordar face a face é relacionar-se com o saber e o outro homem em sua plena alteridade. É escutar o Outro. Destarte, a educação como linguagem é a aquela que responde e não a que pergunta, seu sentido está na resposta e não na indagação. Resposta que se traduz em acolhimento, e não em uma invenção contínua de sujeitos que não passam de uma reforma do mesmo que pretende incessantemente capturar e domesticar a educação pelas constantes reformas ou “reprodução infinita de leis, de textos, de currículos e de didáticas” (SKLIAR, 2003, p. 40), que não passam de um ‘discurso sobre’ “chamando a si mesmo de Teoria” (CHAUÍ *apud* WACHOWICZ, 2002, p. 10), teoria compreendida como “inteligência – logos do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece” (LÉVINAS, 1988, p. 30). Nessa perspectiva, o cognoscente é totalmente livre, mas de uma liberdade arbitrária, de um modo tal que não pode haver obstáculo algum para limitá-lo em seu ato de conhecer, tudo deve ser esclarecido, e “nada receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se desde toda eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre” (LÉVINAS, 1988, p. 31). A liberdade é garantida pela autossuficiência. Em sentido contrário pensa Lévinas, para quem a liberdade é sustentada pela responsabilidade pelo Outro. Não sou eu que justifico a minha liberdade, mas o Outro. Não se trata de uma liberdade fruto de uma escolha

⁵⁹ Abordagem retórica é a opinião. O mundo da opinião para os seus habitantes é como a Ítaca de Ulisses. Nesse sentido, a opinião empreende uma saída de si por meio de uma objetivação que transforma tudo em objeto, o que garante o retorno a si mesmo. A opinião está sempre em si mesma. A opinião em tudo se assemelha à política como “arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra” (LÉVINAS, 1988, p. 9). Mas não é somente isto, a opinião instaura o “estado de guerra que suspende a moral; [...], e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais (LÉVINAS, 1988, p. 9).

pessoal, da boa vontade, mas investida com fundamento na responsabilidade pelo Outro, que confere sentido à nossa vida. Na educação como rosto, a boa vontade do eu não só é insuficiente como não tem lugar, porque nela o ensino é obra do outro e não da consciência do eu. “A linguagem não tem lugar no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um acontecimento irreduzível à consciência, onde tudo sobrevém a partir do interior” (LÉVINAS, 1988, p. 183).

Pensar a educação como rosto, é pensar algo que não pode ser reduzida à ideia que se tem dela, é pensar além de minha capacidade, colocar-se em abertura para acolher o outro homem como mestre, como aquele que me ensina, exige de mim atenção quando se me apresenta em seu rosto. Para tanto, deve ser fundada na sensibilidade.

a sensibilidade não é uma razão cega e uma loucura. Está antes da razão; o sensível não tem de referir-se à totalidade sobre a qual se fecha. A sensibilidade representa a própria separação do ser, separado e independente. [...]. A sensibilidade não é um pensamento que se ignora. Para passar do implícito ao explícito, é preciso um mestre que chame à atenção. Chamar à atenção não é uma tarefa subsidiária. Na atenção, o eu transcende-se, mas era preciso uma relação com a exterioridade do mestre para prestar atenção (LÉVINAS, 1988, p. 122).

A sensibilidade revela uma educação na qual “muitos procedimentos nossos são uma tentativa de domesticar aquilo que é inefável, que não pode ser domesticado, que é absolutamente outro. [...] que eu devo tratar com toda a reverência” (PRADO *apud* ALENCAR, 2009, p. 3), porque ele me é não-violento, não está no mesmo plano, não choca, me ensina. O Outro se expressa no sensível com uma resistência ética e convida o eu a uma relação intersubjetiva, na qual há uma preocupação com a justiça, gentileza, leveza, em um mundo de violências e de morte. Na apresentação do outro, a

interioridade descobre-se então insuficiente, sem que tal insuficiência imposta por essa exterioridade, sem que a insuficiência da interioridade se transforme de imediato em necessidades que pressentem a sua satisfação ou sofrem da sua indigência, sem que nos horizontes delineados pelas necessidades se recomponha a interioridade quebrada. Uma tal exterioridade revela, pois, a insuficiência do ser separado, mas uma insuficiência sem satisfação possível. Não só sem satisfação *de facto*, mas fora de toda a satisfação ou de insatisfação (LÉVINAS, 1988, p. 161).

Na presença do Outro está a possibilidade de a educação assumir-se como palavra que é acolhimento, conversação e não como ato que visa um objeto, a fim de reduzi-lo a um conceito, na qual linguagem e rosto são provocadores, fazem o exercício do convencimento, e “convencer não é atacar pelas costas, não é fazer emergir os sentimentos mais subterrâneos, como ocorre no engano retórico, que é uma forma sutil e perversa de violência” (ROLANDO, 2001, p. 79). Convencer é tornar o mundo comum, “ser ensinado e ensinar”. Temos uma comunhão que coloca por terra a autojustificação, a busca do princípio em si mesmo, e afirma que a origem está no Outro, que, pela sua revelação, me ajuda a promover o estranhamento diante de uma educação

que é capaz de sugar qualquer teoria e liquidá-la em poucos anos. [...] sugada pela educação, é liquidada sumariamente e trocada por qualquer outra que aparecer, naquele momento, não importa sua qualidade. Essa coisa nova brilha como uma estrela antes de aumentar sua densidade e atrair progressivamente tudo que está ao seu redor e desfigurar tudo que foi atraído (BECKER, 2003, p. 237-8).

A obra de Lévinas me dá argumentos para pensar uma educação diferente daquela que se sustenta na satisfação das necessidades, por mais importante que sejam. A educação que vem da exterioridade está em outro plano, não na inteligibilidade da consciência, mas se faz a própria responsabilidade pelo Outro. Por meio dela, o homem passa da condição de homínide, de animal racional, a humano autônomo, responsável, sensível, cooperador, fraterno e esperançoso. O que o Outro nos ensina desde sua alteridade é a emancipação da “própria educação dos seus condicionamentos sistêmicos, que realize a sua vocação maior que é o empoderamento do *homo* para assumir plenamente [...] a responsabilidade” (ARRUDA, 2003, p. 33-4), pela vida do Outro. “A responsabilidade não é um simples atributo da subjectividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjectividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para outro” (LÉVINAS, 2000, p. 88). É o Outro que me faz responsável.

Com Lévinas, posso afirmar que o sentido da educação se revela no momento em que sou sensível à presença do Outro e o acolho para aprender com ele, pois ele me liberta da univocidade opressora de um pensamento único que reduz a minha humanidade a um ‘discurso sobre’, que me nega continuamente o direito à palavra. A educação acontece nas vivências, nos encontros, relações, que

me apresentam traumas inassumíveis que não posso conter, porque são maiores do que eu, e que me afirmam não somente como humano, mas “outramente humano”. De outro modo, uma educação que é partilha de saberes, e que de modo nenhum vê o seu ápice na racionalidade teórica, mas sim na bondade. A educação que vê a sua culminância na bondade é um ensinamento que parte do Outro, mas que não prescinde do eu. Ela é um movimento iniciado antes da razão, “na sensibilidade, na afetividade, na economia” (SUSIN, 1984, p. 108), que constitui uma interioridade aberta ao contato com a exterioridade. Um contato que pode ser a possibilidade de instauração de toda estranheza e inquietude que nos vai levar para além de nós.

A bondade não irradia sobre o anonimato de uma colectividade que se oferece panoramicamente para nela se absorver. Implica um ser que se revela no rosto [...]. Consiste em ir onde nenhum pensamento iluminador – isto é panorâmico – se apresenta de antemão, em ir sem saber onde. Aventura absoluta, numa imprudência primordial, a bondade é a própria transcendência. A transcendência é a transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição de um rosto. O eu conserva-se, portanto, na bondade sem que a sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjectividade (LÉVINAS, 1988, p. 285).

A bondade reconstrói a subjetividade no exercício de uma razão sensível responsável, e ela é convidada a assumir obrigações para com o Outro, ato ético, a fim de superar uma razão que se tornou historicamente uma razão soberba, “um discurso técnico, vazio, sem relação com o outro” (SKLIAR, 2003, p. 198).

Uma educação como linguagem, diálogo com o outro, revela que sou feito para compartilhar na luta contra todos os ferrolhos e labirintos da competição, recebendo um ensinamento promotor da constituição do humano no mundo, tornando o mundo outramente humano. O sentido da educação está em possibilitar a cada pessoa viver o seu *kairós*, tempo favorável para se libertar e ser libertado, feito de imanência e transcendência, uma educação que me permita fazer a experiência de atenção para consigo e com o outro, situando-me no mundo e tecendo uma contracorrente ao *khrónos*, que é o tempo do mercado e do capital, que descontextualiza, esquadrinha, limita e fragiliza a vida. Educação como linguagem revela uma palavra que é responsável, livre e inalienável, palavra encarnada, generosa, boa, esperançosa em um mundo de violências e de morte.

A palavra boa é linguagem, que é justiça, e a “justiça é um direito à palavra” (LÉVINAS, 1988, p. 278). Palavra que se assume não como ato e sim como fala,

oportunidade de fazer coincidir o significante com aquilo que ele significa, é a ultrapassagem da *Sinnggebung* pela significação, porque a

significação [...] não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do Outro que faz apelo ao Mesmo. [...] A significação está no excedente absoluto do Outro em relação ao Mesmo que o deseja, que deseja o que não lhe falta [...]. A significação dos seres manifesta-se não na perspectiva da finalidade, mas na da linguagem. Uma relação entre termos que resistem à totalização, que se dispensam da relação ou que a precisam – só é possível com a linguagem (LÉVINAS, 1988, p. 83).

A educação como linguagem tem um sentido que vem do Rosto do Outro, que a interpela a ser uma educação para o humano em sua singularidade, a fim de que ele seja inconformado e resistente, capaz de responder ao poder desumano de uma sociedade fundada no capital, que sou para compartilhar e não para competir. A educação como linguagem não está no mesmo plano da educação como retórica, que envolve todos com o excludente argumento, bem definido por Moraes (2001, p. 8):

não basta apenas educar, é preciso assegurar o desenvolvimento de 'competências', valor agregado a um processo que, todavia, não é o mesmo para todos. Para a maioria, porém, bastam 'competências', no sentido genérico que o termo adquiriu hoje em dia, que permitem a sobrevivência nas franjas do núcleo de um mercado de trabalho fragmentário, com exigências cada vez mais sofisticadas e níveis de exclusão jamais visto na história.

A retórica das competências cinde o humano e o subsume nas competências e nas habilidades. Opõe-se à paideia, porque não se relaciona com a justiça, mas com a injustiça, ao naturalizar a impessoalidade e promover a subsunção do Outro utilizando-se do princípio da igualdade, um recurso tautológico da razão impessoal que somente se dá por realizada e satisfeita ao sobrepor-se à singularidade. A educação como retórica constrói uma linguagem que é um modo de dominar, invocação daquele que não fala, do silenciado pelo poder eficaz e eficiente de uma razão linear que em sua coerência não supõe interlocutores, porque fala para dentro, para si mesma. E, mais do que isso, a sua linguagem enquadra o Outro, o diferente, como essencialmente irracional e procura suprimi-lo por não estar de acordo com o Mesmo. "Ao contrário da polissemia que embala a produção de textos sobre competências, a raiz etimológica da palavra é precisa. Do latim *competentia*,

ae, vem de competere, competir, concorrer, atacar, hostilizar” (PRADO, 2009, p. 119). A educação que essa linguagem expressa “garante e difunde a continuidade do poder pelo controle sobre a vida e a morte” (PESSOA, 2005, p. 1).

A educação que se assume como construção de competências e habilidades opera com uma lógica cuja característica estruturante é a busca contínua de satisfação da necessidade. Então, viver da necessidade não é possibilidade de libertação, mas de um aprisionamento cada vez mais violento, pois toda a reflexão que se faz vai no sentido de me convencer de que não é possível viver com necessidades, é preciso superá-las, a satisfação delas dá sentido às nossas vidas. Como o seu objetivo é a produção de competências e habilidades para a superação de necessidades, esta educação não para de produzi-las, e acabo preso a esta insana e sofrida busca para ter aquilo que me retira do mundo dos necessitados e transfira para o mundo dos qualificados: doce ilusão, pois nunca chego a esse lugar. Não se trata de satisfação das necessidades de uma pessoa já separada da Totalidade, mas de uma constante busca de superação das necessidades criadas por ela e que me mantém aprisionado.

Uma educação preocupada em desenvolver competências e habilidades, em prover os educandos de conhecimentos que respondam a demandas imediatas, acreditando com isso levá-lo à condição de protagonista, é caudatária de uma filosofia do sujeito que é pura retórica, não ensina a pessoa a colocar-se face a face com o Outro, seja ele o saber ou o próximo, mas a abordá-lo de viés, para comandá-lo e instrumentalizá-lo. Perronoud (1999, p. 54), o mais ilustre teórico da educação por competências, assim se expressou: “a formação por competências exige uma pequena ‘revolução cultural’ para passar de uma lógica do ensino para uma lógica do treinamento”. Para ele, formar, educar é treinar. Nesse sentido, essa educação condena o educando a correr diuturnamente atrás de uma qualificação que um dia ele espera alcançar, e, à medida que isso acontece, surgirão outras necessidades que demandarão novas competências e habilidades. Isto porque sou identificado como ser de necessidades a serem suprimidas, pois entendidas tão somente como

“privação de”. E a necessidade⁶⁰ como simples privação “seria, pois, uma necessidade desnaturada, prostituída e mantida ao nível da sobrevivência sem poder vencer a defasagem, e por isso, sem repouso, sem gozo, [...] e sem pensamentos” (SUSIN, 1984, p. 115). Uma educação que se alimenta das privações do eu e do Outro, a fim de produzir competências e habilidades termina por criar um estilo de vida insone, no qual todo mundo quer ser o competente, o hábil, mas, dia após dia, o que impera é o anonimato, com pouca ou nenhuma possibilidade de saída.

Velar não tem objeto nem sujeito; não há intencionalidade nem liberdade; não intenção nem ação dirigida a um objeto; só há o fato de que o sono se nega a atender ao apelo do sujeito cansado. A metáfora ressalta a inevitabilidade, o sem sentido e sem saída do fenômeno da insônia (COSTA, 2000, p. 79).

Os projetos que educam pelo desenvolvimento de competências e habilidades mantêm-me defasado, sem possibilidade de transcender a realidade existente, porque estou retido na preocupação de resolver os problemas de hoje e não mais do que isto. Esses projetos não cultivam a relação com o Outro, mas a sua subsunção, e me condenam a viver sem relação, sem tempo nem consciência, porque tempo e consciência somente são possíveis a partir de um trabalho que, não sendo o trabalho maldito⁶¹, abre perspectivas de futuro, torna possível a acolhida do Outro e a resposta a seus imperativos. Na construção de competências e habilidades, o que está em questão é a preocupação de cada indivíduo em responder a suas necessidades, em ser cada um por si. Entre as consequências desse modo de conhecer é que eu me torno prisioneiro de uma imanência

⁶⁰ “A necessidade não poderá interpretar-se como simples falta [...] nem como pura passividade. O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com suas necessidades” (LÉVINAS, 1988, p. 100). Lévinas dá à necessidade um sentido positivo, “as necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que ele não é; mas uma maneira de possuir e trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver” (LÉVINAS, 1988, p. 102).

⁶¹ “É trabalho sem gozo porque é sem perspectiva de gozo. [...] É trabalho ‘por sobrevivência’, sem distâncias do presente” (SUSIN, 1984, p. 115).

que é puro desespero, solidão, angústia, porque sem diálogo, mera busca de conhecimentos, de conteúdos que proporcionam ao eu apenas um eterno retorno sobre si.

Pelo conhecimento, também o eu jamais sairia de si e a categoria da alteridade não se instauraria. Para Lévinas, o conhecimento é uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com o que está à minha medida e à minha escala. Porque o conhecimento é uma assimilação, e no compreender há um prender ou um agarrar que impossibilita uma saída real de si (CANTISTA, 2008, p. 129).

O princípio de uma educação fundada no conhecimento é o da identidade, da soberania e da dominação, que faz da educação um ambiente “de insulamento dogmático, fechamento aos outros e sedução fundamentalista” (TEIXEIRA, 2009, p. 1). E, entre as consequências dessa educação, está a formação que conduz o homem na contramão do que define verdadeiramente o humano, “a sua transcendência em relação a si mesmo” (FABRI, 2007, p. 66). Nessa educação sem singularidade, em que a única identidade é a do sujeito cognoscente, cuja consciência tudo assimila, não existe espaço para o pensamento, pois não há a possibilidade da palavra que fala ao Outro. Se “o pensamento consiste em falar” (LÉVINAS, 1988, p. 28), e não se fala, também não se pensa. Mais do que renúncia ao pensamento, há proibição de pensar. A determinação é alienar, suspender a possibilidade de nos sensibilizarmos com o mundo circundante, numa tentativa de nos indiferenciar na indiferença pela vida, particularmente a vida cotidiana, a vida do instante, que nos interroga e torna possível a libertação. A indiferença aos traumas que se nos apresentam e nos faz pensar é um modo de nos inculcar que o verdadeiro objetivo da educação está em alcançar a neutralidade objetiva, argumentando que importar com o desnudamento da condição voltar o olhar para as condições reais da vida pode obscurecer e perturbar a nossa relação com a verdade.

A educação que proclama a superioridade da verdade em relação ao sentido subordina o singular a um geral abstrato, articulado por estruturas impessoais e movido por uma engrenagem que naturaliza relações de poder, fragiliza e subtrai o vigor da vida, o seu *elã vital*. Lança no ostracismo a vida cotidiana e constantemente nos afasta dos problemas vividos, esquecendo que eles podem nos possibilitar um mergulho em águas mais profundas e à descoberta do sentido do humano. E então

a própria referência à vida cotidiana me limita nas fronteiras da finitude e me afoga no turbilhão do imediato, cuja intensidade de luz afasta a possibilidade de pensarmos a educação.

A luta para alcançar a verdade me faz viver dominado pela lógica do perito. O educador-perito não dialoga, porque o seu interesse é abordar o outro a partir de suas obras, ou seja, “entrar na sua interioridade, como que por efracção; o outro é surpreendido em sua intimidade, onde ele se expõe, sem dúvida, mas não se exprime, como as personagens da história” (LÉVINAS, 1988, p. 54), a quem não foi permitido o direito à palavra, mas unicamente a possibilidade de emprestar os seus lábios a um ser anônimo. Assim, não é necessário falar ao outro ou mesmo escutá-lo, uma vez que se têm nas mãos as suas obras.

Esse educador quer conhecer e não pensar e, no ato de conhecer, confunde isolamento com vida interior, algo que o eu e o outro necessitam para o desenvolvimento da interioridade, condição fundamental para a constituição da sociedade, de um mundo comum. O isolamento do perito é uma solidão falsa, encerra-o em si mesmo. Ao se isolar, ele não comunga, não partilha, torna-se cada vez mais vazio, apesar de atrair para o seu interior tudo que está fora dele, de apossar-se do que lhe pertence ou poderá pertencer. Mas a interioridade é fruto de uma solidão verdadeira que separa o homem da massa amorfa, tornando possível seu caminhar em direção ao Outro, ao bem que está além do ser. A solidão genuína é desinteressamento, que pode ser traduzido no desejo de se encontrar além de si mesmo, na comunhão com o outro. O isolamento ou falsa solidão, ao contrário, separa o eu do Outro, impedindo-o de “dar ou a receber qualquer coisa, [...], o que o mantém num estado de indigência, miséria, cegueira, tormento e desespero” (MERTON, 2003, p. 209).

A educação fundada na lógica do perito, do competente, do hábil, daquele que tudo submete e condiciona ao saber fazer, é uma educação amorfa que nada fala a ninguém, mas confunde singularidade e multiplicidade, esquecendo que o singular é sinônimo de autonomia e responsabilidade, ao passo que a multiplicidade tem a ver com número e subordinação à ‘Totalidade’. O singular é uno e único, o múltiplo são muitos do ‘Mesmo na Totalidade’ que produz uma educação cujo sujeito, sempre preso em si mesmo, não se relaciona com o Infinito e não se sente confrontado em sua subjetividade, sendo seu pensamento pura adequação. Na Totalidade, a subjetividade é tão adequada que a exterioridade, a heteronomia, o

Outro não a marcam em nada. O eu olha para baixo ou em linha reta, em direção a um único horizonte pré-definido, sendo sempre igual ou menor que a si mesmo, por isso não tem condições de cuidar de si e muito menos do outro. A subjetividade constituída é a tradução de um arquétipo humano domesticado e cativo, sem condições de encontrar novos sentidos para a vida além do saber fazer, e a quem o infinito, o Outro, muito pouco ou nada tem a dizer.

Uma educação preocupada em construir competências e desenvolver habilidades é altamente limitante, pois se conforma com os grãos que recebe para ciscar. A subjetividade prisioneira de seus circuitos é produto de uma educação que faz as pessoas andarem sempre em círculo, voltando sobre si mesma, sem abertura ao Outro. Sensibilizar e humanizar, por exemplo, são palavras que não constam de seu léxico, pois implicam importar-se com a condição do outro, um saber que se põe sempre em questão e não se vê como o absoluto. Para essa educação, fazer esse movimento é perda de tempo, pois a tarefa do saber é dirigir-se ao objeto e garantir a conquista de um conhecimento objetivo capaz de convencer que seu particularismo é universal. Alimentada a conta-gotas, a subjetividade aparece fragilizada e “profundamente ameaçada em sua capacidade de emergir do anonimato, da inconsciência, da reificação de sua condição pelo consumo, e se acorvada crescentemente ante a sua própria autonomia” (BITTAR, 2007, p. 318).

Acossada e estática, a subjetividade vê a substituição da razão emancipatória por uma razão mecanicista e colonizada que, sem mistérios, atende de modo subserviente às exigências de uma educação voltada ao poder que controla as pessoas. Esta razão produz uma subjetividade solitária, a quem a intervenção pedagógica ensina que aprender sozinho, por si mesmo, é mais nobre e elevado que aprender ‘do’ e ‘com’ o outro. Sendo a subjetividade por meio de seu *cogito* ou de estruturas abstratas que conhece, há uma justaposição entre consciência e subjetividade. Por isso, somente são válidas as sentenças subjetivas construídas pelo saber subjetivo objetivado em estruturas impessoais que anulam e empobrecem, igualando a alteridade. Como não dialoga com ninguém, ela se constitui com base na destruição do outro e de seu próprio aniquilamento, restando-lhe apenas uma vida sem sentido. Preocupada, então, em construir competências e habilidades, essa educação valoriza mais o método do que o pensamento e procura reencantar-se por meio de uma pedagogia alicerçada em certo multiculturalismo liberal hegemônico tão em voga na educação contemporânea. Não passa,

entretanto, de diversificação na reprodução do mesmo, multiplicidade unânime, essencialização das identidades, fazendo a subjetividade derivar de si mesma.

A preocupação em construir competências e habilidades reduz a educação ao ensino técnico-operativo justificado cientificamente por uma racionalidade instrumental que “hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da dominação de uma sociedade alienada de si mesma” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 114). Racionalidade de um sujeito onipotente consubstanciado numa filosofia da consciência e operador do pensamento da identidade, sem conseguir ultrapassar a estreiteza do saber instrumental cujo resultado é a despersonalização, pois está vinculada à produção de um conhecimento que tem como núcleo a capacidade de performance do indivíduo. Centrada na capacidade performática, a prática educativa não vê sentido na emancipação, mas tão somente na adequação a um contexto previamente determinado, por isso insiste tanto em garantir na produção do conhecimento a contextualização reduzida ao que é familiar. Na verdade, o contexto é uma regressão ao estado de menoridade, uma diminuição do humano, por meio de uma materialização, de modo que nada escape ao controle simétrico da totalidade. Esta educação tem caráter adaptativo. Para ela, “trata-se de preparar os indivíduos formando as competências necessárias à condição de desempregado, deficiente, mãe solteira, etc.” (DUARTE, 2001, p. 38).

Nessa educação, não há espaço para que o Outro ensine, porque não há lugar para o novo, para a tensão, para o encontro. O valor do saber é proporcional às performances que produz, “pela sua funcionalidade e não pela possibilidade que daria ao indivíduo de ‘olhar em outra direção’” (TOMAZETTI, 1998, p. 131), na direção do Outro. A educação performática alia transmissão de informações e aprendizagem de procedimentos para ampliar as condições de produzir novos arranjos do Mesmo, recorrendo à interdisciplinaridade para articular e aplicar interdisciplinarmente as informações. “Em equipe é possível construir e imaginar novos lances ou novos jogos no âmbito do jogo do saber” (TOMAZETTI, 1998, p. 131), que podem ser traduzidos em jogos de poder. Apesar de se trabalhar em equipe, não ocorre encontro de pessoas, mas apenas articulação, descrição, explicação de informações. A obra de Lévinas traz contribuições fundamentais para pensar e recriar a educação como uma realidade forjada no face a face, pois o rosto é palavra, é ensino, que escapa a todo e qualquer contexto.

No movimento de pensar a educação tendo como referência a definição levinasiana de discurso como relação com o absolutamente Outro, posso afirmar que a educação me vem do Outro e me ensina

que a continuidade da vida não passa pela exploração do trabalho dos outros, nem pela fraude nas eleições, mas por uma vida muito mais solidária entre os seres humanos e por uma relação amorosa, muito mais ampla, com as plantas, com os animais e com os mistérios sobrenaturais que permeiam a nossa existência (PESSOA, 2005, p. 2).

Em vez de alimentar uma formação que me faz coincidir com o que já sou, numa repetição altamente suspeita e nada salutar, a educação deve ajudar-me a dar lastro ao humano vindo do outro homem, o que é plenamente possível, pois a discursividade da retórica hegemônica em sua totalidade não esgota a subjetividade nem é capaz de eliminar definitivamente a alteridade. O Outro é resistência traduzida em convite para abandonar minhas certezas e acolhê-lo como um ente que desconfirma, arranca-me de minha condição de satisfeitos e constrói novas possibilidades, rompendo com os limites estreitos da consciência que me faz acreditar em minha auto-suficiência. A presença do outro é possibilidade de reconstruir, libertar a subjetividade por meio de uma prática pedagógica que me ajude a “recuperar a consciência do outro, em tempos em que o individualismo se tornou uma marca histórica” (BITTAR, 2007, p. 327).

Na crítica à filosofia ocidental, Lévinas (1988, p. 153) escreveu: o “ensino não é uma espécie de gênero chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade”. Com efeito, a educação fora da totalidade histórica e racional eurocêntrica, na maior parte de sua história, não soube lidar com a ambivalência, a incerteza, e por isso nunca lidou bem com o pluralismo⁶², e diversas outras razões foram “não raro emudecidas ou sufocadas pelo centrismo e suposta superioridade da voz que parte do interior da cultura européia” (GOERGEN, 2005, p. 26).

⁶² É importante ressaltar que o plural não é sinônimo de relativismo gnosiológico/epistemológico, posto que não se trata de uma razão fragmentada em inúmeras “razões menores”, nem de negar a razão em si mesma, como creem uns e outros, uma vez que ela como ato de inteligibilidade não é obra nem propriedade da modernidade, pelo contrário a razão assim definida a antecede em muitos séculos. O plural é a postulação do reconhecimento do outro em sua eminência contra toda forma de colonialismo, normalização e exclusão perpetrados pelos ferrolhos e labirintos da própria razão em sua versão moderna que se quis autônoma, mas degenerou-se em enquadramento, opressão e violência.

Como alternativa à educação retórica, penso uma educação como linguagem e rosto. O rosto questiona a liberdade sem freios, que retira do homem a responsabilidade de responder ao apelo do outro. A linguagem é acolhimento, ensino em defesa das singularidades e do outro humano, “que só se oferece a uma relação que não é poder” (LÉVINAS, 2005, p. 33). Acolher opõe-se a assimilação:

Há, portanto, uma diferença significativa na forma de abordar a educação em termos de assimilação e de acolhimento ao Outro. A educação baseada no processo de assimilação visa permanentemente transformar a exterioridade do Outro em mesmidade do Mesmo. Edifica uma pedagogia que incansavelmente aborda o Outro como objeto de tematização a ser descrito, analisado, incluído, agrupado, visa permanentemente manter o domínio possível sobre o Outro. [...] A educação como ato de acolhimento não visa transformar o Outro em Mesmo, mas é desde já exposição, desprendimento, vulnerabilidade, movimentos de transcendência em direção ao infinito do Outro (MIRANDA, 2008, p. 160).

Desse modo, acolher é

a aceitação da pessoa do outro na sua realidade concreta, em sua tradição e cultura, não do indivíduo em abstrato; é o reconhecimento do outro como alguém, valorizado em sua dignidade irreduzível de pessoa, e não somente o aprendiz de conhecimentos e competências (ORTEGA *apud* MIRANDA, 2008, p. 160).

No acolhimento do Outro, vislumbro uma educação no Rosto, que é Kath'auté, significa por si mesma, sem contexto, e, por isso, não pode ser transformada em conteúdo, resiste a toda formalização. Contra toda representação, distinção, Lévinas (1988, p. 190-1) faz uma advertência importante:

Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio, que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem como expressão de rosto.

A educação como rosto é uma educação que me abre à humanidade e, sobretudo, é uma educação na qual o humano não é transformado em dados, porque aquele que se apresenta a mim como rosto permanece absoluto. O eu e Outro somos “distintos, inigualáveis e sem possibilidades de repetição. Cada ser

humano é essencialmente singular pelas suas diferenças. Tais dessemelhanças respondem pela nossa unicidade e nos tornam especiais aos olhos dos outros na convivência” (FIGUEIREDO, 2002, p. 69). O eixo dessa educação é a singularidade que impossibilita a formação de uma comunidade de conceito entre o eu e o Outro. Impossibilidade que se dá em virtude da manifestação do Infinito no finito. O Infinito libertando o finito do círculo das necessidades pelo desejo de Outrem, desejo de exterioridade. Desejo que dá para a subjetividade a oportunidade da fala. O Outro ensina, e o eu responde, numa educação em que “a relação-linguagem entre quem diz e quem escuta torna-se mais importante que a objetivação e a representação” (PIVATTO, 2006, p. 124).

O pensamento levinasiano alimenta uma educação que não se perde na multiplicidade de teorias que, na maioria das vezes, estão fechadas sobre si mesmas, portanto não assumem a palavra como conversação, pensamento, mas apenas como dominação, porque o centro de sua gravitação não é o saber, mas a sua própria explicação emanada de uma teoria egoísta, que faz o seu criador perder-se nela como em um labirinto. Com Lévinas, penso uma educação que se dá na tensão assimétrica entre autonomia-heteronomia que se inter-relacionam. A heteronomia não nega a autonomia, leva-a à perfeita autenticidade, que revela uma educação estranha a toda categorização que queira fazer dela um objeto ou algo familiar, simétrico a nós mesmos, que se encerra em nossos estreitos limites. Posso pensar uma educação “como subida em direção ao Outro” (LÉVINAS, 1988, p. 75). Subir em direção é acolher, falar, responder ao Outro, oferecendo-lhe o mundo por meio da linguagem; é ser dom, deixar de procurar em si mesmo o seu fundamento. Para além do idealismo ou realismo, é viver e pensar “numa relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade e que no entanto, não violenta a interioridade [...] uma relação entre libertos” (LÉVINAS, 1988, p. 189).

Uma educação como linguagem e rosto expressa um ensino e um Outro absolutos em sua alteridade, que se manifestam como ingovernáveis, seja na indiferença ou no controle. Aprendo com Lévinas que linguagem, rosto e a educação daí decorrente fundam-se na ética da alteridade, do infinito, que me impulsiona, e também a educação, a passar de uma subjetividade em puro protesto egoísta a uma subjetividade afirmada pelo Outro que, por sua vez, nos transcende e nos faz outramente humanos. Essa passagem é possível por meio de uma educação dialógica promotora do acolhimento radical do outro constituindo como um lugar

onde se pensa, portanto, fala-se ao outro e o escuta. A educação dialógica é inconciliável com o campo de refugiados, porque aí nada há que lembre a hospitalidade devida ao Outro, nem o diálogo, mas tão somente para a produção de comunicados, abandono, violência ou o antidiálogo, que, por natureza,

é desamoroso. É acrítico e não gera criticidade, exatamente porque é desamoroso. Não é humilde. É desesperançoso. Arrogante. Auto-suficiente. No antidiálogo quebra-se aquela relação de 'simpatia' entre seus pólos, que caracteriza o diálogo. Por tudo isso, o antidiálogo não comunica. Faz comunicados (FREIRE *apud* BITTAR, 2007, p. 328).

Na educação, o sentido do diálogo está no convívio com o Outro e não no acúmulo de conhecimentos, porque a pessoa com quem dialogo não é um conteúdo, e por isso mesmo não pode ser partilhada; mas o saber também não é conteúdo, apesar de muitos imaginarem que sim, apresenta-se como rosto, realidade não materializável que não pode ser dominada, manipulada, transformada em objeto. Assim, “uma outra pessoa nunca deve ser genérica, uma abstração, um conceito, sequer uma identidade coletiva, [...]. O Outro não me é sequer uma imagem, uma figura posta diante de mim. Ele é um rosto único” (BRANDÃO, 2005, p. 128). Uma educação cujas raízes estão no diálogo promove o encontro, nos ensina que estar com o outro é, também, estar consigo mesmo. Educar por meio do diálogo é assumir que o segredo da formação humana está na criação com o Outro. “Sim, partilhar um momento da vida de um outro, para criar com ele algo que seria impossível gerar por conta própria” (BRANDÃO, 2005, p. 129). Uma educação dialógica, portanto, somente é possível quando a comunhão com o Outro é uma realidade. O diálogo liberta a educação das armadilhas da razão feita instrumental e utilitária. O mais importante na educação não é buscar consensos ou compreensões que eliminem os mistérios e dilemas da condição humana, mas aprender a viver e a pensar sem a ânsia de fazer sínteses a todo momento.

A educação cuja trama é tecida pelo diálogo promove a “estrangeirização” do ato de pensar, torna crítico o saber, aberto a quem o questiona. “Estrangeirizar” o pensamento nos ajuda a pensar a educação como subversão do confinamento da educação na escola provocando-a a ir além dos seus limites paradigmáticos. Somente o Outro, com o seu rosto não materializável que clama por justiça e paz, pode fazer da educação uma realidade estrangeira a si mesma, rompendo sua

acomodação. Numa aproximação levinasiana, pode-se dizer que o Outro transforma a educação em uma realidade transbordante, um *atopos*, um não-lugar. Sendo atópica, não pode ser controlada, objetivada em algo amorfo, sem reverência e responsabilidade perante a vida do Outro humano.

A educação sem diálogo, sem o Outro que o possibilita, não consegue romper a rudimentar uniformidade, permanece presa de uma objetividade que se nega a analisar a si mesma para acolher quem a questiona. Faz “da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares [...] instalando-se na neutralidade objetiva do universal” (MACHADO, 1986, p. XXI). Esta neutralidade objetiva deforma a educação dialógica e a subjetividade, pois as mantém permanentemente na menoridade, desvaloriza a singularidade e ainda desresponsabiliza. Em sentido contrário, a educação dialógica afirma a subjetividade e “proferir ‘eu’ – afirmar a singularidade irreduzível [...] significa possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode substituir-me e das quais ninguém me pode desligar” (LÉVINAS, 1988, p. 223). Lévinas me inspira a afirmar que educar é responsabilizar-se pelo Outro. No entanto, na contemporaneidade viceja um modo de viver individualista exacerbado e justificado na liberdade que não vê sentido em um coexistir responsável e livre, mas tão somente numa existência livre. Face a esse *modus vivendi* na “era do pós-dever” (LIPOVETSKY *apud* RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 9), a responsabilidade⁶³ assusta muitos em diversos espaços e instituições, e a educação tem servido para apagar os vestígios de dever para com o Outro por meio de um massivo investimento em uma formação-instrução na área técnica e tecnológica, pouco se falando em educação-formação humana.

A educação dialógica assentada na responsabilidade deve ser um contínuo pensar para não esquecer o Outro, não permitir o seu ocultamento, a sua morte. Este modo de pensar é traduzido numa proximidade realizada livremente como desejo do bem além do ser, e não uma aproximação determinada verticalmente por uma política de educação inclusiva autoritária, cujos cânones revelam-se como obsessão pelo Outro e não desejo do bem “que dilata os confins

⁶³ É importante recordar o que escreveu Lévinas (1998, p. 176): “o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta e justifica-a. A relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido”. Penso que seja o nosso individualismo que transforma toda essa leveza e libertação em fardo para afastar qualquer possibilidade de compromisso com o Outro.

do eu, mas não os cancela” (RIZZI *apud* SANTE, 2005, p. 24, nota 5). A responsabilidade que o Outro me atribui não aniquila o eu, mas exige que eu exista para o Outro. Com efeito, não se trata de um esquecimento do eu, mas de colocá-lo em questão, para que não execute o seu projeto a custo da vida do Outro, ao contrário, se responsabilize pela vida dele.

Responsabilidade como diaconia (em grego, ‘serviço’). Responsabilidade, enfim, como colocação em discussão do projeto do eu e não como sua execução, em que a felicidade não nasce da realização do projeto, e sim da resposta à necessidade do outro. [...]. Como o étimo de ‘responsabilidade’ remete à ‘resposta’, ela pode se instaurar onde há verdadeira alteridade (SANTE, 2005, p. 27).

Trata-se, pois, de pensar uma educação diferente daquela cujo sujeito, em seu diálogo monológico, calcula, mede e, seguro do estabelecido por sua consciência, busca preencher seus vazios e acumular sucessos. Uma educação não-identitária, não seletiva de pares assépticos, mas dada pelo Outro em situação semelhante a do estrangeiro e do órfão. Uma educação que dê lastro a um modo de subjetivação não coincidente com a consciência e seus poderes, mas com a responsabilidade pelo Outro, que constitui o eu capaz de responder. A responsabilidade do eu, então,

se desloca, não pertence mais à consciência, não é mais o efeito da reflexão ativa, não é mais sequer um dever que se possa ser imposto a partir de fora e a partir de dentro. Minha responsabilidade por outros pressupõe tal reviravolta que só poderia ser caracterizada por meio de uma mudança de estatuto do ‘eu’ (BLANCHOT *apud* SANTE, 2005, p. 28).

A mudança de estatuto do eu, sobre a qual escreve Blanchot, denomino-a de reconstrução da subjetividade, e a penso como tarefa da educação. Não mais uma subjetividade que se autodetermina almejando a sua felicidade, a posse, a permanência no gozo dos elementos oferecidos pelo mundo, pura imanência, mas determinada, subvertida, entendida “como esvaziamento, in-quietude, como ferida, como *kenosis*” (SANTE, 2005, p. 29). É importante realçar a condição do esvaziamento quenótico não como morte, mas para além dela, pois é um modo de existir da subjetividade que não reduza o Outro ao Mesmo nem causa o desaparecimento do eu. Subjetividade identificada como doação, entrega capaz de gerar muitos frutos no face-a-face com o Outro, momento em que a subjetividade

identitária é desenraizada e se dispõe a correr o risco de ir além de si mesma. A subjetividade ou interioridade que nasce do encontro interpessoal “não é o inefável do clandestino e do subterrâneo” (LÉVINAS, 1988, p. 280), e me permite afirmar que a educação dialógica é aquela que possibilita o encontro de singularidades, a partir da responsabilidade-resposta à interpelação do Outro ao eu. Responder ao Outro é afirmar o humano, irresponsabilidade é a conivência com o seu desaparecimento. A educação, ao reabilitar a subjetividade por meio da responsabilidade, cria possibilidades de se resgatar a confiança no Outro, a amorosidade nas relações e a esperança no vir-a-ser da humanidade, em um mundo no qual “apagaram tudo, pintaram tudo de cinza, a palavra [...] ficou coberta de tinta. Apagaram tudo, pintaram tudo de cinza, só ficou [...] tristeza e tinta fresca” (MONTE, 2009, p. 1). Responsabilidade para não esquecer que se nasce para a palavra, o amor e a gentileza, desfazendo a imagem labiríntica do mundo, em cujo interior tem uma fera esperando-me.

Em termos da relação entre o educador e o educando, não é este último que escolhe responder ao primeiro, mas o educador o põe na condição de responder aos apelos do Outro. Ao aprender com o mestre a história, estrutura e a singularidade de sua língua e desenvolver a capacidade de se expressar, o discípulo não compromete sua autonomia, mas a fortalece, não pelo desenvolvimento das potencialidades do seu eu, mas pela ação efetiva do Outro, da exterioridade. A comida que alimenta o corpo não o priva de sua autonomia, ao contrário, o corpo encontra nela a força para o seu movimento.

Em sua atividade de ensinar e formar, o professor trabalha para inserir crianças, jovens e adultos no universo da cultura, do saber e da formação humana, a fim de que o estudante cresça em autonomia, liberdade e dignidade. A adesão da educação aos experimentalismos pedagógicos, negadores do sentido e da importância do trabalho docente, na realidade conduz a uma falsa autonomia.

No que se refere à manifestação da heteronomia na prática educativa, a obra levinasiana ajuda-me a distinguir duas formas de educação: a que sequestra os meus lábios impondo-me palavras pronunciáveis, e a que me ensina a dizer a minha palavra, cada uma revelando diferentes estruturas da razão. Na primeira, há um monólogo no qual a razão fala em primeira pessoa e sempre a si mesma. Na segunda, o sentido da razão é a escuta e a resposta manifestada no compromisso ético com o Outro, em atenção a sua indigência e majestade.

Assumir a heteronomia como fonte de autonomia é frontalmente oposto ao que se vê e se escuta na educação. Tenho escutado, como numa só voz, a proclamação que o importante é uma educação ativa, formadora de um eu que, pela sua consciência, tudo pode determinar. E, o mais grave, é essa orientação ser confundida com educação para a autonomia.

Penso aqui uma educação que não se limite “a discutir para que fins a educação seria necessária, mas sim: *para onde a educação deve conduzir?*” (ADORNO, 2000, p. 140). Ela deve nos levar em direção ao Outro. Conduzir ao Outro é próprio de uma educação que abandona o intento de compreender-se por si mesma a partir de uma totalidade, na qual tudo ocorre num contínuo excessivamente presente. Uma educação que diante do Outro se acusa por primeiro, diz a si mesma que a condição (des)humana do Outro em tudo lhe diz respeito e, por isso, não transfere a ninguém a responsabilidade de manter a vida dele.

Pelos caminhos levinasianos, definir o eu e a razão como resposta é uma possibilidade de a educação contestar que o fim último ou o sentido do humano seja a racionalidade ontológica essencialista, como muitos querem fazer crer, cujo objetivo é conciliar todos os entes à luz de uma prévia e genérica compreensão do humano, destituindo-o da singularidade que o identifica. É, também, um exercício fecundo para instituir

um novo humano em que a meta não é a palavra lógica, e sim a palavra dialógica; não a idéia, e sim a relação; não o conceito, e sim o rosto; em poucas palavras, não *logos*, que se relaciona com o mundo como objeto e o ‘sistematiza’, e sim o *dia-logos*, palavra partida, em que o dizer do eu, interrompido pelo dizer do outro, é subtraído para sempre da tentação do fechamento, da perfeição e da totalização (SANTE, 2005, p. 37).

Não é, pois, um diálogo que espera ou exige reciprocidade, mas palavra marcada pelo desejo do Outro, da alteridade radical, revelando um eu, anteriormente hegemônico, agora deposto. Uma deposição que faz emergir o tempo infinito e descontínuo que coloca em questão a consciência em seu poder de se autopor e sobrepor-se ao Outro, provocando o surgimento de um eu livre de sua facticidade e dos vestígios da fatalidade próprios de uma educação anunciadora de um eu como causa de si mesmo. Com Lévinas, penso poder afirmar que o Outro é o princípio do pensamento. Então, uma educação de inspiração levinasiana desmitifica a ideia de

um sujeito estável e determinante que vive de conceituar e transformar a sua consciência em sede da única verdade. Essa consciência prescinde do Outro e do tempo, e em seu solipsismo metódico preenche do Mesmo a subjetividade, pois é satisfação que esgota todas as possibilidades levando o eu a preencher-se de si mesmo. Nesse sentido,

A consciência [...] entende a subjetividade como sinônimo de individualidade, de independência do indivíduo [...]. É como se fosse possível que um só, por si só, pudesse conhecer as coisas e, dessa forma, fizesse ciência e determinasse as regras práticas, como se as regras da vida em sociedade emergissem exclusivamente da individualidade. A subjetividade *qua* individualidade erige-se como critério de validação do saber e do agir. Tudo o mais aparece como manipulação, domínio, enfim, impossibilidade, sem sentido. Esta consciência [...] depara-se com as exigências da sociabilidade (CARBONARI, 2007, 170-1).

O confronto com as exigências da sociabilidade é a própria manifestação do Outro, apresentando-se como um mandamento que exige um novo modo de existir, não mais determinado pela essência, mas para além dela, existindo para o Outro. A exigência do Outro é a revelação do não esgotamento da subjetividade pela totalidade e interioridade. Portanto, é possível concebê-la desvinculado do eu, do individual, do sujeito movido pela causa da autopreservação, pouco importando com a desumanidade do Outro, apenas referenciando-a à essência humana de todos, ao passar ao largo dizendo: “não faça isso, ele é gente como você”. Não se dispõe a intervir, a inquietar-se, a esvaziar-se de si mesmo, a responder ao apelo do Outro violentado que, em seu Rosto, denuncia uma educação pensada a partir do interior da ordem, cuja intencionalidade está em adequar o Outro à consciência do Eu. Uma consciência que somente existirá se for primeiramente livre parece ser perseguida em muitas de nossas práticas pedagógicas.

Lévinas reconhece uma intencionalidade não adequadora, passiva. “‘Passivo’ não significa aqui, porém, simplesmente o oposto do ‘ativo’” (SOUZA, 1999, p. 67). Passividade como responsabilidade pelo Outro, como quem sempre diz: eu sou responsável por ele. Passividade que implica uma saída de nós mesmos para “evitar e prevenir o momento de inumanidade” (LÉVINAS, 1988, p. 23). A responsabilidade levinasiana estabelece os seguintes pressupostos – disponibilidade para acolher, irrecusabilidade, irreciprocidade, força de mandamento, assimetria, pluralidade, envolvimento sem escolha –, e faz suas exigências:

hospitalidade e empenho em dar resposta e encontrar os recursos necessários para garantir a vida do Outro, gratuidade, generosidade, bondade, saída da lógica da automanutenção e da violência, prioridade ao outro.

Partindo da passividade traduzida em responsabilidade, pode-se pensar, com Lévinas, o giro ético na construção e vivência de uma educação em direitos humanos⁶⁴ que se realiza na abertura, no encontro e acolhida do Outro. A

educação em direitos humanos é [...] interação. É intervalo pleno (não vazio) entre os sujeitos. Isto significa que os processos educativos se dão na relação, na presença de alteridades distintas que não somente se encontram casualmente por motivos protocolares, mas que se abrem (ou se fecham) para a construção pessoal de uns e de outros dos implicados e envolvidos no processo (CARBONARI, 2007, p. 183).

Uma educação que não massifica ou absorve os plurais interlocutores. Assim, ela se realiza como conversação. E não se conversa com qualquer um, converso com o Outro que me elegeu como o seu interlocutor. A fecundidade de uma conversa é que ela

não é algo que se faça, mas algo no que se entra... e, ao entrar nela, pode-se ir aonde não havia sido previsto... e essa é a maravilha da conversa... [...]. E, mais ainda, o valor de uma conversa não está no fato de que ao final se chegue ou não a um acordo... pelo contrário, uma conversa está cheia de diferenças e a arte da conversa consiste em sustentar a tensão entre as diferenças... mantendo-as e não as dissolvendo... (LARROSA, 2003, p. 212-3).

A educação em direitos humanos é o convite do Outro para um caminho comum de errância cujo sentido está em passar de uma subjetividade fechada em si mesma a uma subjetividade aberta e relacional, a uma intersubjetividade. Ela me possibilita pensar um sujeito e uma subjetividade à luz dos direitos humanos que me leva a uma verdadeira aproximação das experiências vitais do Outro, numa bela superação da estética da alteridade ou obsessão pelo outro que o mantém constantemente preso “nos labirintos dos nomes, das técnicas e dos saberes inventados” (SKLIAR, 2006, p. 33).

⁶⁴ É importante ressaltar que Emmanuel Lévinas, pelo menos nas obras lidas durante a pesquisa, não se refere a uma educação em direitos humanos. A possibilidade do giro ético se dar nos termos de uma educação em direitos humanos é hermenêutica do autor desta dissertação.

Na educação em direitos humanos ou no trabalho da educação para os direitos humanos⁶⁵, não se tem a preocupação em institucionalizar metodologias, pois o importante é estar no caminho do Outro, aprender a escutar. Sem dúvida, para quem trabalha com direitos humanos é importante saber, aprender sempre a escutar, pois na ânsia de ser mestre quase não se interessa em escutar o Outro. Alves (2008, p. 65-7), em *O amor que acende a lua*, escreveu:

Sempre vejo anunciados cursos de oratória. Nunca vi anunciado curso de escutatória. [...] A gente não agüenta ouvir o que o outro diz sem logo dar um palpite melhor... Sem misturar o que ele diz com aquilo *que a gente tem a dizer*. Como se aquilo que ele diz não fosse digno de descansada consideração... E precisasse ser complementado por aquilo que a gente tem a dizer, que é muito melhor. Nossa incapacidade de ouvir é a manifestação mais constante e sutil de nossa arrogância e vaidade: no fundo, somos os mais bonitos.

Com efeito, na educação em direitos humanos é muito importante colocar em questão todos os automatismos, seja no pensar, seja no dizer, institucionalizados na retórica pedagógica. A dimensão educativa do trabalho com direitos humanos me coloca no caminho do Outro que, permanecendo transcendente, ensina-me a impugnar frases pronunciadas sem que pudesse pensar sobre elas, expressões que contribuem para criar sentimentos unânimes, frases anônimas ou genéricas instituidoras de uma retórica que já nasce assegurada em si mesma.

Considerando a proximidade e a presença do Outro que ensina, é importante destacar que, na educação em direitos humanos, sou ensinado de uma maneira não maiêutica, pois o princípio educativo não é o eu, e sim o Outro. Não interessa manter a primazia da consciência, da autorreflexão, e a estabilidade de uma proposta pedagógica de cunho subjetivista. O que a move é a afirmação do Outro, que, pela sua presença e dignidade, leva o eu a um constante transbordamento de si mesmo, num movimento realizado de fora para dentro, e não no sentido contrário. A plenitude do sujeito não está na estabilidade, quietude do ser enquanto ser, mas na responsabilidade revelada na inquietude de um eu que vê, ouve, sente e responde ao apelo do Outro.

⁶⁵ Neste texto, entendo a educação em direitos humanos como um trabalho da educação para os direitos humanos. Saliento que a educação em direitos humanos não é uma educação à parte. Ela é a própria educação apresentando-se como exigência ética para a construção de “uma sociedade sem tiranias” (ROLANDO, 2001).

Então, o sentido da educação em direitos humanos é pensar a liberdade, a autonomia e a subjetividade a partir da responsabilidade pelo Outro.

Ser livre e autônomo, dessa forma, é muito mais do que respeitar a ‘cerca’ da liberdade dos outros – no sentido de que ‘minha liberdade vai até onde inicia a liberdade do outro’ –, reduzindo a liberdade a uma espécie de propriedade privada e privatista. Trata-se de compreender a liberdade e a autonomia como processo de constituir-se com os outros, desde os outros, para si e para os outros. A liberdade, dessa forma, é construção substantiva da subjetividade aberta e relacional (CARBONARI, 2007, p. 178).

Não há, pois, liberdade e subjetividade fora do compromisso ético estabelecido pela alteridade, uma vez que elas não são resultados do esforço pessoal e das boas intenções. São, ao contrário, frutos da transcendência ética que o Outro me faz experimentar, na medida em que, com ele e a partir dele, pronuncio o sentido do mundo. Esta comunhão implica a reconceituação da educação à luz dos direitos humanos, fora das perspectivas utilitaristas e normativas. Como escreveu Bauman (2004, p. 67), “a responsabilidade moral é a mais inalienável das propriedades humanas, e o mais precioso dos direitos humanos”. Mais do que na crítica, educar em e para os direitos humanos se assenta na autocrítica a mim imposta pela condição (des)humana em que o Outro se encontra. Essa condição é decisiva na escolha do meu modo de vida, que, segundo Lévinas, deve ser um viver para o Outro. Para mim, uma vida para a alteridade implica sair do centro, considerar que existem milhões de pessoas sem documentos, sem casa, sem saúde, sem lazer, sem trabalho ou submetido ao trabalho escravo, sem educação, sem comida, sem água.

Educar em direitos humanos tem a ver com uma linguagem ética que é própria do rosto que, em seu mistério, pro-vocação, possibilita a superação da generalidade e da categorização, da totalidade dialética que, em sua estrutura, mantém a sobreposição de uma tese sobre a outra, não se concebendo o excesso de significação para além da síntese. E a subjetividade em Lévinas é fruto da radical intersubjetividade de entes singulares únicos e unos, que assim permanecem sem constituir totalidade.

É muito importante lembrar que Lévinas está em busca de uma experiência como saída. É a experiência como saída – e não, por exemplo, uma teologia negativa – que tem aqui um significado importante para o conjunto

de seu pensamento. Frente ao ser não coloca um não ser, e frente ao saber não coloca um nihilismo (COSTA, 2000, p. 43-4).

A educação em direitos humanos não compactua com o esquema dualista muitas vezes expresso na fórmula “a educação contra a educação”, pelo contrário, a ele se opõe. É obra de uma linguagem que não tem sede na interioridade da consciência, mas na exterioridade do face-a-face, visto que a significação é anterior à doação de sentido e a linguagem é maneira de o Outro dizer que está fora de toda dominação. Educar em direitos humanos é dizer que a consciência egoísta e com complexo de superioridade não pode dar ao Outro o que já é dele. Ao grito ensurdecido e violento da consciência: “loucura! – gritou o patrão. Não vês o que te dou?”(MORAES, 2009), o Outro responde: “Mentira! – disse o operário. Não podes dar-me o que é meu” (MORAES, 2009). Se tem alguém com poder de dar alguma coisa a alguém é o Outro, sujeito de direitos que ao se apresentar desinstala a consciência, desvincula a subjetividade do individual, definindo-a como dever e responsabilidade e transformando-a em intersubjetividade.

Sem dúvida, existe uma educação que alimenta o seu sujeito com a pergunta: quem roubou a minha subjetividade? Por trás dessa pergunta, vive um sujeito prisioneiro da vontade de continuamente voltar sobre si mesmo, refém de uma visão de mundo na qual não existe sociedade, mas apenas indivíduos e uma prática educativa fundada no conheça-te a ti mesmo. E isto é o essencial e suficiente. Num outro plano, a educação em direitos humanos põe a questão: quem poderá reabilitar a subjetividade retirando-a de seu narcisismo? A saída dessa condição narcísica supõe a escuta da palavra que vem do Outro, da linguagem infinita.

A subjetividade é [...] como um pulmão vazio, mas cujo movimento é de inspiração: o outro é animação e inspiração, que provoca uma exaltação e uma encarnação. [...]. É lugar para outro, plataforma, suporte que porta, suporta e já sofre desde o outro e para o outro que só vem ao presente para ser seio do tempo outro. [...] Depois disso, podíamos perguntar: A subjetividade não é uma *solidão heróica* de suporte do universo? Para Lévinas o homem pode o que deve, não porque é um poderoso herói, mas porque o mandamento tem força (SUSIN, 1992, p. 376-7).

A educação em direitos humanos é uma educação-mandamento instituída pelo Outro singular, de carne e osso, que, em sua anterioridade, abala a

espontaneidade, a liberdade e o poder do eu sempre autojustificado. O mandamento-rostos desorganiza a imanência e se apresenta como orientação geradora do eu ético. A educação-mandamento não é de modo algum prescrição ou atribuição de tarefas em vista de um comportamento moral a ser assumido como forma de autopreservação. “O ensino significa todo o infinito da exterioridade, que não se produz primeiro para ensinar depois – o ensino é a sua própria produção” (LÉVINAS, 1988, p. 153). Seu sentido não está no saber, mas sim na responsabilidade pelo Outro.

O paradigma da educação em direitos humanos, da educação na qual acredito, é o da gratuidade, da bondade, da sensibilidade-passividade, que transfigura a vida violentada e jogada às margens do mundo.

Ao ler a obra de Lévinas, vejo como desafio para a educação a evasão do círculo fechado de uma gnosiologia ou epistemologia fundada na identidade como domínio cujo fim está em si mesma em direção à educação heterônoma vivida no face a face com o Outro, presença do infinito. Educar pressupõe não ignorar a condição humana revelada no rosto do Outro.

A educação deve nos colocar fora de nós, ajudar-nos a assumir que o fecundo é sua vulnerabilidade e passividade, a passar de uma subjetividade trancada em si mesmo, feliz em sua interioridade a uma subjetividade em total abertura ao infinito. Preservar a vida do Outro é o ponto de partida de uma educação que é acolhimento e não segregação, é responsabilizar-se pelo Outro.

Pensar a educação com Lévinas é, pois, vê-la ante o caminho da vida e o caminho da morte, e ter a alegria de poder escutar o Outro dizer: “escolhi para a educação o caminho da vida”. Em um mundo de indiferentes, a eleição é um privilégio, pois retira a educação do mundo uniforme, alienante da totalidade e de sua interioridade, como um novo nascimento, devolvendo-lhe a dignidade e a possibilidade de reconstruir seu verdadeiro sentido, o sentido do humano, para que não percamos a sensibilidade, a capacidade de pensar, de se indignar, de amar e de agir diante de um mundo que tem procurado esquecer o Outro e manter o eu aprisionado em sua interioridade, atando a subjetividade ao individual.

IV À GUIZA DE CONCLUSÃO

“Mas de uma coisa eu sei: meu caminho não sou eu; é o outro, são os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro estarei salva”.
(LISPECTOR, 1999, p. 166)

Consciente da incipiência deste trabalho, concluo esta primeira aproximação da obra de Emmanuel Lévinas, particularmente de *Totalidade e infinito*, pensando a educação a partir de um giro ético que Lévinas propõe para a reabilitação da subjetividade.

Durante o mestrado, aprendi que há diferença entre o objeto conhecido e o objeto existente. Esta dissertação é uma parcela do objeto conhecido. O objeto manteve-se livre em sua alteridade. Mas não somente isso, ele cravou em mim interrogações e incógnitas, deixou marcas profundas no meu modo de conceber e fazer a educação. Então, não é possível educar se esqueço o Outro, se não faço memória. A educação deve se dar numa luta implacável contra a opinião, a fim de superar a tirania dos filodoxos⁶⁶ que, permanecendo fechados sobre si mesmo, são capazes das maiores violações para garantirem a defesa e a supremacia de suas opiniões, como artífices da “arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política” (LÉVINAS, 1988, p. 9). Se a opinião não reconhece nenhuma alteridade, a ela me oponho, não por diletantismo ou oposição formal, mas convicto de que na solidão é impossível haver educação. Para mim, a educação é gerada na interpelação ética interposta no momento do encontro e do diálogo entre as pessoas, na intersubjetividade.

Com Lévinas, aprendi o sentido e a importância de uma educação na qual se ensine que a responsabilidade pelo Outro é mais preciosa que a consciência de si. A responsabilidade exigida de mim pelo Outro perturba a filosofia ocidental ao desarticular o sujeito e sua epistemologia onipotente, hegemônica, neutra e autocentrada, que fragilizou a subjetividade ao ponto de fazê-la perder-se nas areias da interioridade, a tornar-se um puro protesto egoísta e sempre aparecer falando em terceira pessoa. O giro ético levinasiano é um fecundo caminho para esses tempos que insistem na dissolução do Outro, da subjetividade e na desresponsabilização. A

⁶⁶ Amigos da opinião.

subjetividade irresponsável joga com a vida, faz dela um objeto, tipifica e hierarquiza as pessoas determinando que uns podem viver e os demais devem morrer no extermínio dos campos de guerra, no trabalho escravo, de fome e desnutrição e pela falta de água. A omissão perante a condição desumana a que o Outro é submetido revela que a razão ocidental com ontologia não se interessou em estabelecer o vínculo vital entre responsabilidade e liberdade. A subjetividade ética que Lévinas nos apresenta é aquela de um sujeito que é livre para dar a sua resposta, para servir ao Outro. “Para Lévinas, o homem pode o que deve, não porque é um poderoso herói, mas porque o mandamento tem força” (SUSIN, 1992, p. 377).

Ao insistir na competição e não na cooperação, a educação constrói uma subjetividade e alimenta um sujeito que vive de comparações, faz vigília para si mesmo e não para o Outro, visto como um peso, uma ameaça que gera não só “problemas epistemológicos mas também e sobretudo antropológicos” (PIVATTO, 2001, p. 83). Caminhar pelas veredas do Outro, ao contrário, é manter viva uma educação que põe em xeque o eu de uma consciência intencional conhecedora apenas de suas medidas, e faz do ato de conhecer uma autoprojeção, de forma objetiva e neutra, sobre o seu objeto. Como uma aranha, a consciência, tão louvada pela filosofia ocidental, envolve pacientemente a presa em sua teia metodológica, investiga, condiciona e controla, numa tentativa de manter sob o seu domínio o que lhe é exterior.

Ao final dessa pesquisa, estou convencido de que não se deve reduzir a alteridade a um conceito perfeito, fetichizado, pois o pensamento “necessita de algo além de si mesmo para sobreviver: a estrutura ética que sustenta o pensamento” (SOUZA, 2004, p. 98). A ética da alteridade não permite o contentamento da subjetividade e da educação em seu íntimo movimento e as impulsiona a se abrirem ao Outro e a receber dele as suas razões de ser.

A pergunta pelo sentido da educação e da subjetividade acompanhou-me na leitura das obras de Emmanuel Lévinas e, agora, penso que suas razões de ser é abrir caminhos ao humano do outro homem que, em sua plenitude, impugna um humanismo de palavras fáceis que tudo harmoniza, concilia, ocultando as contradições da identidade hegemônica, que na verdade deveria negar. E, então, o Bem é o lugar e o sentido da verdadeira educação e da subjetividade, pois a finitude está situada não em uma imanência feita de fatalidades, mas “na transcendência onde ela tem acesso ao Desejo e à bondade” (LÉVINAS, 1988, p. 90).

Se a exterioridade, o desejo, o discurso, o rosto e a linguagem são expressões do Infinito, uma educação situada no infinito não se detém na maiêutica, mas considera que o “primeiro ensinamento do docente é a sua própria presença de docente” (LÉVINAS, 1988, p. 86). A consciência ética acolhe o mestre, pelo seu ensinamento forma-se com ele uma sociedade. Por quê? Porque a referida consciência se constitui com a presença do mestre e a comunhão com ele.

Nesse caso, acolher o Outro é fazer-se presente, desde experiências valiosas, na vida dos educandos como alguém que se pode confiar. A acolhida permite que o educando obtenha a experiência da vivência, do afeto, do respeito até ao infinito (COUTINHO, 2008, p. 78).

A totalidade faz vicejar uma razão que não fala a ninguém, está voltada para si mesma. Parecem ser próprias da totalidade uma educação e uma subjetividade circunscritas aos limites da autoprodução, uma autoconsciência alcançada por exercícios formais e abstratos de cognição, limitados pelo que já contendo em mim, pois é-me suficiente para generalizar e ter acesso ao universal da razão. Interessa a elas a produção de si mesmo à luz da razão universal impessoal, e não a singularidade. Pelo que pude ler em Lévinas, o sujeito que protagoniza essa educação é um sujeito que não pensa, porque nada o traumatiza, porque o ato de pensar se inicia com traumatismo.

O percurso feito neste trabalho pôs em questão a educação técnico-operativa, fundada em competências e habilidades, feita de relações simétricas, para a qual não interessa o pensar, mas o saber fazer e que “insiste na atribuição do ‘valor de uso’ de cada conhecimento” (COSTA, 2005, p. 53). Sem alteridade, sem espaço para a experiência ética, mas somente para o desvelamento e a exploração do objeto para ver o que e quanto ele pode dar ao sujeito do conhecimento, sua força está na capacidade do sujeito cognoscente de fazer uso do saber-objeto próprio dessa educação. Seu fundamento é o *conatus essendi* ou o instinto da autoconservação, devendo cada um concentrar-se não na abertura, mas na retração, na experiência exaustiva para adequar-se aos múltiplos contextos. Penso que esta crítica se deve à fecundidade da interpretação que Lévinas faz da subjetividade na obra estudada. Esta aparece investida de ética, o que a faz responsável para-com-o-outro. A subjetividade é deposta, mas não é jogada à margem, ela é arrancada do seu sossego pelo Outro que não a violenta, e que

realiza um movimento de inspiração, convocando a subjetividade à encarnação, a fim de encontrar recursos para responder à miséria do Outro.

O Outro é o começo de uma educação singular capaz de transcender um ensino solipsista e fragmentado elaborado para dominar, oprimir e uniformizar e que nada contribui para dignidade da pessoa humana. A educação que vem do Outro se estrutura com base no face a face com os interlocutores únicos e insubstituíveis que se apresentam interpelando-nos e exigindo uma tomada de posição, uma resposta.

Reconstruir ou reabilitar a subjetividade como um ser para-o-outro é aliviá-la do peso do egoísmo, transfigurá-la, bem como a razão. Ambas são transfiguradas “pela receptividade, experiência sensível e racional do *receber*, gesto de acolhimento, boas-vindas oferecidas ao outro como estrangeiro” (DERRIDA, 2004, p. 66). A subjetividade ética não tem alergia ao Outro, ao contrário deseja-o. A fonte da educação é o desejo, e a ausência deste é a negação do Outro, daquele que magistralmente ensina.

O giro ético da subjetividade como uma saída da ontologia para a ética nos livra da confusão entre uma formação humana que se alimenta do humanismo e a educação em direitos humanos. O humanismo deu lastro a uma educação que concilia e homogeneiza as pessoas a partir de direitos nominais ou de um universal abstrato, que satisfaz “o orgulho nacional, mas não elimina a consciência da alienação, a frustração, o complexo de inferioridade, porque não resolve os problemas concretos dos países subdesenvolvidos” (SENGHOR *apud* FLORES, 2007, p. 63-4); ao passo que a educação em direitos humanos é trabalho de uma subjetividade que é para o Outro em sua singularidade, esteja ele vivendo em tempos de paz ou de guerra, acolhendo-o sempre que ele se apresenta, pois o Outro faz apelo por hospitalidade.

Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da pessoa humana. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar. O que o colonizado viu no seu solo é que se podia impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfomeá-lo; e nunca nenhum professor de moral, nunca nenhum padre veio receber as pancadas em seu lugar nem dividir o pão com ele. Para o colonizado, ser moralista é, muito concretamente, calar a arrogância do colono, quebrar a sua violência ostensiva, em uma palavra, expulsá-lo da paisagem (FANON *apud* FLORES, 2007, p. 67).

Pela educação em direitos humanos, expulsar o colonizador da paisagem é colocá-lo em êxodo abraâmico ou êxodo sem volta, numa posição vulnerável, passiva, com a responsabilidade de fazer tudo para que o Outro possa viver. É fazê-lo passar da retórica, que sempre nos apresenta um humano ideal, ao discurso, fonte de justiça para o Outro. Fazer justiça ao Outro é acolhê-lo. “Pensamos que a relação de hospitalidade é uma relação de ensino por excelência devendo, com tal, ser valorizada. Enquanto lugar de abertura, de interrogação, de inquietude e de emergência de uma responsabilidade ética” (BAPTISTA, 2009, p. 244). A hospitalidade é a marca indelével de uma subjetividade suscitada pelo Outro, e não pelo ser que, em seu excesso, em sua plenitude, é puro interesse. Subjetividade desinteressada, fundada na intersubjetividade, que emerge na exterioridade e sempre a aspira.

Pensar a educação com Lévinas foi uma oportunidade para perceber que a educação pouco dialoga com homens, mulheres e crianças na concretude de sua condição humana. Aliás, na maioria das vezes, ela insiste na superação da singularidade para alcançar a universalidade. Para Lévinas, o singular revela o universal, porque é único e insubstituível, e a universalidade está no face a face, e não acima de tudo e de todos.

Ao concluir esta travessia pelas veredas levinasianas, afirmo, ainda que provisoriamente, não ser possível ter outra educação e subjetividade senão aquelas habitadas pela alteridade que, por sua presença, transforma a educação em espaço de humanização a partir do face a face com o Outro, encontro que põe o eu no caminho do bem para além do ser.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Educação e emancipação*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ALENCAR, Jakson de. A missa é como um poema, não suporta enfeite nenhum. *Revista Vida Pastoral*, São Paulo, ano 50, n. 267, p. 3, jul./ago. 2009.

ALVES, Rubem. *O amor que acende a lua*. 13. ed. Campinas: Papirus, 2008.

ARRUDA, Marcos. *Humanizar o infra-humano – a formação do ser humano integral: homo evolutivo, práxis e economia solidária*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BAPTISTA, Isabel. *A diferença como primeira referência do humano*. Disponível em:

<<http://www.ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6028.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BECKER, Fernando. Vygotski versus Piaget – ou sociointeracionismo e educação. In: BARBOSA, Raquel L. Leite (Org.). *Formação de educadores: desafios e perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 2003. p. 233-255.

BENNY, Lévy. A palavra de Benny Lévy. In: BENNY, Lévy. *Lévinas e o grego*. Paris: Verdier, 2005. p. 25. (Cadernos de Estudos Levinasianos, Hors-Série).

BITTAR, Eduardo C. B. Educação e metodologia para os direitos humanos: cultura democrática, autonomia e ensino jurídico. In: SILVEIRA, Rosa M. G. et al. *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Ed. Universitária, 2007. p. 313-334.

BOFF, Leonardo. Prefácio. In: ARRUDA, Marcos. *Humanizar o infra-humano – a formação do ser humano integral: homo evolutivo, práxis e economia solidária*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 11-14.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues Brandão. *Aprender o amor: sobre um afeto que se aprende a viver*. Campinas: Papirus, 2005.

BUCKS, René. *A bíblia e a ética: filosofia e sagrada escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 1997.

CANTISTA, Maria José. *Lévinas, hoje*. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1757.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2008.

CARBONARI, Paulo César. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção. In: SILVEIRA, Rosa M. G. et al. *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Ed. Universitária, 2007. p. 169-186.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Ideologia e Educação. *Educação & Sociedade*. Campinas, ano II, n. 5, jan. 1980.

_____. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

COELHO, Ildeu Moreira. Universidade e formação de professores. In: GUIMARÃES, Valter Soares (Org.). *Formar para o mercado ou para a autonomia?: o papel da universidade*. Campinas: Papyrus, 2006.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual*. Petrópolis: Vozes, 1972. (Compêndio do Vaticano, n. 2).

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Thaís Almeida. A noção de competência enquanto princípio da organização curricular. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 52-63, maio/ago. 2005.

COUTINHO, Adriana M. Ferreira. *Educar depois de Lévinas: para uma pedagogia do rosto*. 2008. 123f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fabio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DUARTE, Newton. As pedagogias do “aprender a aprender” e algumas ilusões da assim chamada sociedade do conhecimento. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 38, set./dez. 2001.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. Linguagem e desmistificação em Lévinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-266, 2001

FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FIGUEIREDO, Rita Vieira. Políticas de inclusão: escola-gestão da aprendizagem na diversidade. In: ROSA, Dalva E. Gonçalves; SOUZA, Vanilton Camilo (Org.). *Políticas organizativas e curriculares, educação inclusiva e formação de professores*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

FLORES, Elio Chaves. A história e o fardo da vida: depois do genocídio, antes do pós-colonial. In: SILVEIRA, Rosa M. G. et al. *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Ed. Universitária, 2007. p. 51-73.

GODOY, Maristela. *A constituição da subjetividade e a ação ética no pensamento de Emmanuel Lévinas*. 2004. 125 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004.

GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade, ética e educação*. 2. ed. revista. Campinas: Autores Associados, 2005.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2006.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de Emmanuel Lévinas*. 2006. 371f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2006.

KUIAVA, A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Lévinas: uma aproximação. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 55-60, 2006.

LAROSSA, Jorge. A arte da conversa. In: SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença e se o outro não estivesse aí?* Tradução de Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Transcendência e inteligibilidade*. Tradução de José F. Colaço. Lisboa: Ed. 70, 1991.

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed. 70, 2000.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino S. Pivatto (coord.). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MACHADO, Roberto. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. XXI.

MATTÉI, Jean-François. Um retorno à caverna de Platão? *IUHonline Revista do Instituto Humanitas*, São Leopoldo, 2008, 277. ed. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/iuh>>. Acesso em: 31 dez. 2008.

MELLO, Guiomar Namó de. *Formação inicial de professores para a educação básica: uma (re)visão radical*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v14n1/9807.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2007.

MENEZES, Magali Mendes de. *A educação no desejo: a linguagem e a ética em Emmanuel Lévinas*. Disponível em: <<http://www.anped.org.br>>. Acesso em: 30 dez. 2008a.

MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 24, 2008b.

MERTON, Thomas. *Na liberdade da solidão*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MERTON, Thomas. *Homem algum é uma ilha*. Tradução de Timóteo Amoroso Anastácio. Campinas: Verus, 2003.

MIRANDA, José V. Albuquerque. *Ética da alteridade e educação*. 2008. 188f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

MONTE, Marisa. *Gentileza: uma canção em memória do profeta Gentileza*. Disponível em: <<http://www.gentileza.marisamonte.letrasdemusicas.com.br>>. Acesso em: 16 ago. 2009.

MORAES, Maria Célia M. de. Recuo da teoria: dilemas na pesquisa em educação. *Revista Portuguesa de Educação*, Braga, Portugal, v. 14, n. 1, p. 8, 2001.

MORAES, Vinicius de. *O operário em construção*. Poema de Vinicius de Moraes, Disponível em: <<http://vinicius-de-moraes.musicas.mus.br/letras/87332/>>. Acesso em: 19 ago. 2009.

OLIVEIRA, M. A. A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança. *Síntese Nova Fase*, v. 45, p. 13-34, 1989.

ORTEGA, Pedro Ruiz. La educación moral como pedagogia de la alteridad. In: MIRANDA, José V. Albuquerque. *Ética da alteridade e educação*. 2008. 188f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

PALANCA, Nelson. *Modernidade, educação e alteridade: Adorno, cogitações sobre um outro discurso pedagógico*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PERRENOUD, Philippe. *Construir competências desde a escola*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

PESSOA, Jadir M. *Docências em conflito*. Disponível em: <<http://www.anped.org.br>>. Acesso em: 10 out. 2005.

PINA, Fernando Correia. Saldo negativo. In: DOWBOR, Ladislau. *Democracia econômica: alternativas de gestão social*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 5.

PIVATTO, Pergentino. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 88.

_____. A questão do humano e o animal *rationale*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 117-127, 2006.

_____. A majestade do Outro. *IUHon-line Revista do Instituto Humanitas*. São Leopoldo, RS, 2008. 277. ed. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/iuh>>. Acesso em: 10 dez. 2008.

PRADO, Edna. Da formação por competências à pedagogia competente. *Revista Múltiplas Leituras*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 115-130, jan./jun. 2009.

RABINOVICH, Silvana. Emmanuel Lévinas: a ética como filosofia primeira – Jerusalém interpela Atenas. In: COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 18.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

RODRIGUES, Tiegüe Vieira. *A categoria da alteridade: uma análise da obra Totalidade e infinito*, de Emmanuel Lévinas. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2007.

ROLANDO, Rossana. Emmanuel Lévinas: por uma sociedade sem tiranias. *Educação & Sociedade*, Campinas, ano XXII, n. 76, p. 76-93out. 2001.

SALANSKIS, Jean-Michel. La réinvention de l'humanisme. *Le Point*, n. 17, Avr.-maio 2008.

SANTE, Carmine di. *Responsabilidade: o eu – para – o outro*. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SIDEKUM, Antônio. O conceito de exterioridade em Lévinas e as implicações éticas na filosofia da libertação. *Veritas*, Porto Alegre, RS, v. 37, n. 147, p. 381, set. 1992.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença e se o outro não estivesse aí?* Tradução de Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. A inclusão que é nossa e a diferença que é do outro. In: RODRIGUES, David (org.). *Inclusão e educação*. São Paulo: Summus, 2006. p. 15-33.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bérson, Derrida, Lévinas, Rosensweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. Por uma estética antropológica desde a ética da alteridade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 129-139, 2006.

SOUZA, José Tadeu Batista. *Ética como metafísica da alteridade em Lévinas*. 2007. 197 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

_____. Lévinas e a reconstrução da subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 376-377, set. 1992.

_____. Alteridade: um a priori de carne e osso. *IUHonline Revista do Instituto Humanitas*, São Leopoldo, 2008, 277. ed. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/iuh>>. Acesso em: 31 dez. 2008.

TEIXEIRA, Faustino. *O segredo de um fascinante galileu*. Disponível em: <<http://www.amaivos.uol.com.br>>. Acesso em: 10 jun. 2009.

TOMAZETTI, Elisete M. Formação ou performance: algumas reflexões sobre a educação contemporânea. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 12, n. 24, p. 123-142, jul./dez. 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

VEIGA-NETO, Alfredo. Paradigmas? Cuidado com eles! In: COSTA, Marisa Vorreber (Org.). *Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

WACHOWICZ, Lílian Anna. Educação, epistemologia e didática. In: ROSA, Dalva E. Gonçalves; SOUZA, Vanilton Camilo de (Org.). *Didática e práticas de ensino: interfaces com diferentes saberes e lugares formativos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 9-30.

WAGNER, Luiz P. *Breve biografia de Lévinas*. Disponível em: <<http://www.cebelonline.hpg.ig.com.br>>. Acesso em: 02 out. 2006.