

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

José Valdinei Albuquerque Miranda

Ética da Alteridade e Educação

Porto Alegre
2008

José Valdinei Albuquerque Miranda

Ética da Alteridade e Educação

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em educação.

Orientadora:
Profa. Dra. Nadja Mara Hermann

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Nadja Mara Hermann (Orientadora)

Prof. Dr. Pergentino Pivatto (PUCRS)

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Profa. Dra Rosa Maria Martini (UFRGS)

Porto Alegre
2008

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

M672e Miranda, José Valdinei Albuquerque
Ética da alteridade e educação [manuscrito] / José Valdinei Albuquerque Miranda; orientadora: Nadja Mara Amilibia Hermann. – Porto Alegre, 2008.
188 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2008, Porto Alegre, BR-RS.

1. Subjetividade. 2. Alteridade. 3. Ética. 4. Rosto 5. Filosofia da educação. I. Hermann, Nadja Mara Amilibia. II. Título.

CDU – 37.01

*À minha amada Gilcilene,
e queridas filhas Laura e Isabela.*

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Pará (UFPA), especialmente o Campus Universitário de Altamira, pelo incentivo à política de qualificação de professores, apoio e liberação institucional que permitiram a realização desta Tese de Doutorado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida durante o Doutorado, e incentivo à produção acadêmica e intelectual dos profissionais do Ensino Superior.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGEDU/UFRGS) e seus professores, pela acolhida e significativa contribuição à minha formação acadêmica e profissional. Aos funcionários da secretaria do PPGEDU, agradeço a colaboração e a ajuda nesses anos de estudos.

À minha querida orientadora de Doutorado, professora Nadja Hermann, pela amizade e por ter dito “sim” ao convite a se aventurar na orientação desta Tese. Seus fecundos seminários sobre filosofia e educação, juntamente com sua atenção dispensada a este estudo através de cuidadosa orientação, indicação de material de leitura e suas rigorosas correções, tornaram possível a escrita desta Tese.

Ao meu orientador de Mestrado, professor Fernando Becker, pela amizade e pelo acolhimento generoso no início deste estudo, em seu grupo de orientação. Gesto nobre de um professor por quem tenho profundo respeito e admiração.

Ao professor Pergentino Pivatto, por sua contribuição a este estudo desde a defesa do Projeto de Tese. Agradeço também por suas magistrais aulas de filosofia, as quais me permitiram uma maior aproximação do instigante pensamento de Levinas. Seu rigor intelectual no tratamento das questões filosóficas durante as aulas (especialmente a filosofia de Levinas), ajudou sobremaneira no prosseguimento desta Tese.

À Professora Rosa Martini, pelas colocações pertinentes sobre educação apontadas no momento da defesa do Projeto de Tese, e por aceitar novamente participar da Banca de Defesa desta Tese.

Ao professor Ricardo Timm, por compor a banca examinadora da defesa final desta Tese de Doutorado. Agradeço os seus valiosos estudos sobre o pensamento filosófico de Levinas, os quais muito me ajudaram no delineamento e elaboração desta Tese.

Ao professor Luiz Carlos Susin, pela participação na Banca de avaliação do Projeto de Tese, pelo destaque de aspectos relevantes a serem aprofundados e pelas significativas contribuições na continuidade do estudo.

Aos amigos: Ruth, Fabiana, Eracy, André, Luis Fernando, Márcia, Saraí, Ique, Madalena, Sérgio, João, Regina, Débora, Marcelo, Gilberto, Fátima, Leandro, pela amizade e pelos encontros festivos sempre regados a saborosas comidas, bebidas e temperos apimentados que animavam as nossas conversas.

Aos queridos compadres e comadres Fabiana e Eracy, Ruth e Tomaz, pela amizade nesses anos e pelas bênçãos concedidas às pequenas Laura e Isabela.

Aos colegas de orientação Vitor, Ricardo e Elenilton, pela amizade cultivada nesses anos de convívio em nossos encontros acadêmicos.

Ao casal amigo Edgar e Martina e seus filhos Cassiano e Catarina, pela companhia fraterna e alegres passeios no Parque da Redenção.

Aos meus pais, irmãos e familiares, com saudades e recordações afetuosas. Agradeço especialmente aos meus irmãos: Celeste e Sérgio e à minha sogra Iraídes, por responderem à Laura e à Isabela com o seu “eis-me aqui”, dedicando-se integralmente aos seus cuidados com grande carinho e afeição. A ajuda de vocês permitiu com que eu dispusesse de maior tempo para o estudo e a realização da escrita desta Tese. À Ghislaine, minha cunhada, pelas marcantes vindas a Porto Alegre e pela generosa ajuda no momento do nascimento de minhas filhas. À Laura e à Isabela, por me proporcionarem a indescritível experiência da paternidade. À minha querida e amada companheira Gilcilene, pela companhia nas madrugadas deste trabalho, pela generosa leitura e contribuições a esta Tese. Sua proximidade, compreensão e afeto me fizeram continuar acordado no momento mais difícil desta Tese. A ti expresso meu carinho, minha admiração e intenso amor. Quando chegamos nas terras do Sul éramos dois, ao retornarmos às terras do Norte somos quatro. Entre a chegada e o retorno, Laura e Isabela nos brindaram com suas boas-vindas.

RESUMO

A presente tese tem como objetivo principal abordar a educação desde a perspectiva ética da alteridade em Emmanuel Levinas. Inicialmente mostra que a filosofia moderna, ao instituir o “Eu” como a unidade integradora do sentido e da representação, afirma o princípio da subjetividade como base da edificação do sujeito soberano. Descartes e Kant são apresentados como os pensadores que definem o princípio da subjetividade como fundamento da verdade filosófica. Com as críticas dirigidas à subjetividade por alguns filósofos “mestres da suspeita” como Nietzsche, Freud, Heidegger, Foucault, entram em crise os fundamentos da filosofia moderna. No contexto dessa crise, o pensamento de Levinas desponta como alternativa para pensar a racionalidade desde a perspectiva ética das relações. Com esse propósito, reconstrói a subjetividade não mais a partir da centralidade do Eu, mas a partir da alteridade do Outro, invertendo os termos da relação. No contexto da educação, este trabalho mantém a atenção ao processo de reconstrução da subjetividade operado por Levinas, destacando a transmutação por que passa a sensibilidade na sua definição enquanto gozo, ferida e vulnerabilidade. Com isso, num primeiro momento a tese mostra como Levinas, em suas obras *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, reconstrói a subjetividade como *acolhimento* e *responsabilidade* pelo Outro. No segundo momento discute a idéia do infinito como chave de leitura para a compreensão da relação ética com a alteridade, e apresenta a ética como filosofia primeira, descrita nos termos da relação face a face com o Outro. O terceiro momento constitui uma interface entre o pensamento de Levinas e a educação. Aqui, a educação é pensada desde a sua relação de proximidade com a alteridade, e descrita como acontecimento ético, hospitalidade, diálogo, responsabilidade e redescrição ética. Destaca-se, por fim, que a aproximação do pensamento de Levinas com a educação, inicia um novo modo de pensar a relação com o Outro na experiência educativa para além da assimilação e primazia do Mesmo.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade. Alteridade. Rosto. Ética. Filosofia da Educação.

RÉSUMÉ

La présente thèse a pour principal objectif une approche de l'éducation sous l'angle de l'éthique de l'altérité chez Emmanuel Levinas. Elle fait voir avant tout que la philosophie moderne, en instituant le « Je » comme une unité intégratrice du sens et de la représentation, affirme le principe de la subjectivité comme base de l'édification du sujet souverain. Descartes et Kant sont présentés comme les penseurs chez qui le principe de la subjectivité est défini en tant que fondement de la vérité philosophique. Dans la foulée des critiques dirigées contre la subjectivité par des philosophes « maîtres de la suspicion » comme Nietzsche, Freud, Heidegger et Foucault, les fondements de la philosophie moderne vacillent. Dans ce contexte de crise, la pensée philosophique de Levinas apparaît comme une alternative pour penser la rationalité sous l'angle de l'éthique des relations. Pour ce faire, elle reconstruit la subjectivité à partir non plus de la position centrale du Je, mais plutôt de l'altérité de l'Autre, en inversant les termes de la relation. Touchant au domaine de l'éducation, le présent travail veut attirer l'attention sur le processus de reconstruction de la subjectivité tel que l'opère Levinas : il met en relief la transmutation affectant la sensibilité dans sa définition en tant que jouissance, blessure et vulnérabilité. Dans un premier temps, il montre comment Levinas dans ses oeuvres *Totalité et infini* et *Autrement qu'être au-delà de l'essence* reconstruit la subjectivité comme *accueil* et comme *responsabilité* à l'égard de l'Autre. Dans un deuxième moment, il interroge l'idée d'infini comme clé de lecture pour la compréhension de la relation éthique avec l'altérité, et fait voir l'éthique comme une philosophie première caractérisée par la relation de face à face avec l'Autre. Dans un troisième temps, il est un interface associant la pensée de Levinas et l'éducation. Celle-ci y est pensée à partir de sa parenté avec l'altérité, et décrite à la fois comme événement éthique, hospitalité, dialogue, responsabilité et redescription éthique. La fin du travail met en évidence le fait que le rapprochement entre la pensée de Levinas et l'éducation est représentatif d'une nouvelle façon de concevoir la relation à l'Autre dans une expérience éducative se situant par-delà l'assimilation au Même et sa primauté.

MOTS-CLÉS : Subjectivité. Altérité. Visage. Éthique. Philosophie de l'Éducation.

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE LEVINAS

DE – De l’Evasion

DEHH – Descobrimdo Existência com Husserl e Heidegger

DL – Difficile Liberté

DMT – Dios, la muerte y el tiempo. .

DOMQS – De otro modo que ser, o más allá de la esencia

DVI – De Deus que vem à idéia

EE – Da Existência ao Existente

EI – Éthique et Infini

EN – Entre Nós

HOH – Humanismo do Outro Homem

LC – Liberte et Commandement

LP – Linguagem e Proximidade.

OF – Ontologia é fundamental?

TI – Totalidade e Infinito

TO – El Tiempo y el Otro

TRI – Transcendência e Inteligibilidade

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. A (RE)CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM LEVINAS	29
2.1 A SUBJETIVIDADE E O IDEAL DE SUJEITO MODERNO	29
2.2 A DESTITUIÇÃO DO SUJEITO SOBERANO	36
2.3 A (RE)CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE ÉTICA	41
2.3.1 A Subjetividade Como Acolhimento e Hospitalidade	44
2.3.1.1 O mundo como Alimento	47
2.3.1.2 A Edificação da Interioridade	51
2.3.1.3 O Outro Como Representação	55
2.3.2 Subjetividade e Sensibilidade Ética	64
2.3.2.1 Sensibilidade como Gozo e Fruição	65
2.3.2.2 Sensibilidade como Contato e Proximidade	67
2.3.2.3 Sensibilidade como Exposição e Vulnerabilidade	70
2.3.3 A Subjetividade Como Responsabilidade	74
3. A IDÉIA DO INFINITO E A RELAÇÃO ÉTICA	79
3.1 DA IDÉIA DO INFINITO AO INFINITO ÉTICO	80
3.2 INFINITO E ALTERIDADE	85
3.3 O ROSTO COMO SIGNIFICÂNCIA ÉTICA	94
3.4 A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA	105
3.5 A RELAÇÃO FACE A FACE	111
3.6 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE	117

4. ÉTICA DA ALTERIDADE E EDUCAÇÃO	124
4.1 EDUCAÇÃO COMO ACONTECIMENTO ÉTICO	125
4.2 EDUCAÇÃO COMO DIALOGO E RESPONSABILIDADE ÉTICA	131
4.3 EDUCAÇÃO COMO HOSPITALIDADE	150
4.4 EDUCAÇÃO COMO REDESCRIÇÃO ÉTICA	163
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	181

1. INTRODUÇÃO

Desde algum tempo, a questão da alteridade e sua relação com a educação vem se constituindo um campo de estudos para o qual tenho manifestado considerável interesse e atenção¹. Durante o Mestrado, realizado no PPGEDU/UFRGS, pude desenvolver uma pesquisa que, situado na abordagem hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900–2002), procurou compreender os horizontes de sentidos da pesquisa na formação de professores². Neste estudo, já se fazia presente certo afastamento de uma visão marcadamente instrumental da pesquisa na formação de professores, o que permitiu a abertura de um novo horizonte de compreensão para o sentido da pesquisa no processo de formação docente. Nessa perspectiva, foram destacados alguns elementos conceituais como: o diálogo, o jogo, a experiência, o encontro de alteridades, a compreensão do outro, que, situados na abordagem hermenêutica, possibilitaram pensar a pesquisa em educação para além da relação sujeito-objeto e dos ditames metodológicos que constituem a busca da verdade na ciência moderna.

¹ Como docente do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Pará (UFPA) – Campus Universitário de Altamira – atuo na área da Pesquisa Educacional. Nessa área, tenho buscado um aprofundamento nas discussões que dizem respeito à questão da relação com o outro na pesquisa em educação, interesse que me levou a realizar, no período de 2001 a 2003, o Mestrado em Educação no PPGEDU da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Becker. Bem como continuar os estudos no Doutorado em Educação a partir do ano de 2004 sob a orientação da Profa. Dra. Nadja Hermann.

² Minha dissertação teve como tema: “Horizontes da Pesquisa na Política de Formação de Professores”. Nesse período, fui apresentado ao pensamento de Hans-Georg Gadamer, e sua hermenêutica filosófica, por intermédio dos seminários ministrados pela professora Nadja Hermann do PPGEDU/UFRGS na época.

A abordagem hermenêutica de Gadamer, desenvolvida em sua obra *Verdade e Método* (1960), me permitiu iniciar uma discussão da pesquisa em educação em um outro horizonte de compreensão. Nesse horizonte, aos poucos, a questão da alteridade foi ganhando força e assumindo um caráter de centralidade em meus estudos, isso porque, para Gadamer, é na inquietante experiência do encontro com o outro que surge a possibilidade da compreensão. O encontro com o outro se apresenta na hermenêutica como o verdadeiro motor da reflexão. Assim sendo, é com Gadamer que começo a pensar a questão da alteridade situada no processo de compreensão do outro. Aos poucos, a interpelação pela questão do outro foi se constituindo em mim uma forte inquietação. Inquietação que me conduziu até o filósofo Emmanuel Levinas (1906-1995)³ e seu pensamento da alteridade⁴.

A partir do encontro com o pensamento ético da alteridade desenvolvido por Levinas, um novo horizonte de estudo e pesquisa começou a se descortinar. Nesse momento, deparei-me com dois grandes filósofos que com seu rigor de pensamento iniciam dois modos de pensar a filosofia contemporânea e a questão da alteridade: Gadamer, a partir da *hermenêutica filosófica*, cria as possibilidades para pensar a alteridade situada no processo de compreensão do outro em permanente diálogo com a tradição. Levinas, a partir do *pensamento da alteridade*, permite pensar a alteridade na relação ética com o rosto, num movimento de reconstrução da própria subjetividade.

Levando-se em conta que a inquietação maior que mobiliza a realização desta pesquisa consiste na questão da alteridade, e o fato de Levinas tê-la levado a sério como

³ Emmanuel Levinas nasceu em 1906 na cidade de Kaunas, Lituânia, emigrou como estudante universitário para a cidade de Estrasburgo, na França; estudou em Friburgo, Alemanha, com Edmund Husserl e Martin Heidegger. Por ser judeu, na segunda guerra mundial, foi submetido ao cativeiro militar, experiência limite que influenciou profundamente o seu pensamento. Suas principais obras conhecidas são *Totalidade e Infinito* (1961) e *De outro modo que ser o más allá de la esencia* (1974). Faleceu na França em 1995. Informações mais detalhadas sobre a vida e obra de Levinas conferir COSTA (2000).

⁴ No início do ano de 2005, tive contato com as obras “*Da Existência ao Existente*” e “*Totalidade e Infinito*”, de Emmanuel Levinas. O estudo dessas obras despertou em mim uma profunda inquietação pela questão da alteridade e uma mudança na forma de compreender a questão do Outro na educação. Nesse primeiro contato com as obras de Levinas, espanto e admiração pelo seu dizer sempre se fizeram presentes. Quanto mais conhecia o conjunto de sua obra, maior o desejo de mergulhar na complexidade da problemática da alteridade. Tinha consciência de que uma leitura solitária de um pensamento filosófico refinado como o de Levinas assumiria sempre o risco do mal entendido, da generalização ou da simplificação do seu pensamento, entretanto, com todos os riscos resolvi assumir o desafio de estudar a fundo as obras de Levinas, que teve como fruto a construção do projeto de pesquisa intitulado “*Ética da Alteridade e Educação*”. Após a defesa do projeto, em novembro de 2006, tive a prazerosa oportunidade de cursar no 1º e 2º semestres de 2007 os seminários do Prof. Dr. Pergentino Pivatto, ministrados na PUCRS/PPGF, nos quais foram discutidas as duas principais obras de Levinas, *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser...*, respectivamente. Seminários estes que me ajudam significativamente na elaboração desta tese.

centralidade de sua preocupação filosófica, assumo discutir a problemática da relação ética desde a perspectiva da alteridade na educação, tendo como principal interlocutor o filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas. Essa opção deve-se à possibilidade de dialogar com um pensador da filosofia contemporânea, que situa a questão da alteridade no centro de seu pensamento filosófico, demonstrando os limites de uma filosofia centrada no eu (“racionalidade egológica”) e, com isso, apresenta grandes contribuições e inovações no modo de pensar a alteridade para além da “filosofia do Mesmo”.

Sabemos que a opção de estudo por um determinado pensador-filósofo não se restringe a uma mera escolha teórica desinteressada, pelo contrário, é uma opção que exige aquilo que Foucault (2000, p. 128) chama de “conversão do olhar” daquele que a faz. Isso significa dizer que, a escolha por um determinado autor carrega consigo a opção por um mundo teórico que passa a nos orientar. Nesse sentido, os aportes teóricos servem como uma lente pela qual passamos a olhar o mundo e a dar sentido às coisas. Mas isso não significa adesão incondicional ao pensamento que nos orienta (senão transformar-se-ia em dogma), significa, sim, mergulho incessante no rio que navega o pensamento do autor, para podermos sentir de dentro a temperatura da água, o frescor do vento, a imensidão do rio, e quem sabe sobreviver à força de suas correntezas.

Como sabiamente ressalta Alcibíades no seu elogio a Sócrates, em “*O Banquete*”, somente aqueles que já foram mordidos pela serpente “estão em condições de avaliar e de desculpar as loucuras feitas ou relatadas pelo indivíduo sob a influência da dor” (PLATÃO, 2001, p. 85). Pelo fato de terem passado pela experiência da serpente, esses sujeitos já sentiram na pele a imensa dor e a profunda alucinação provocadas pela destilação de seu veneno, e por isso são capazes de entender e perdoar os atos de loucura e os relatos delirantes que advêm dessa experiência. Entretanto, para além dessa experiência, Alcibíades afirma: “Eu fui mordido por algo mais doloroso e no ponto mais sensível do meu ser: o coração ou a alma – o nome pouco importa – pelos discursos filosóficos, de ação mais profunda do que a do veneno das víboras, quando atuam na alma jovem e bem-nascida e a levam a tudo dizer e realizar” (PLATÃO, 2001, p. 85). Traduzido para o contexto deste estudo, isso significa dizer que é desde dentro do pensamento de Levinas, e sob o efeito de sua “mordida”, que procuro abordar a problemática da alteridade em sua relação com a educação. A experiência de leitura dos textos de Levinas provocou em mim

uma sensação estranha de desassossego, de fratura, de deslocamento, uma mistura de incompreensão e excesso de esvaziamento, decorrentes da dor sentida pelo veneno de sua filosofia. Aos poucos, essa estranha sensação foi se transformando em uma permanente inquietação e motivação para estudos.

Assim, esta pesquisa é fruto de uma inquietação produzida a partir de minha prática docente, conjugada com a experiência de leitura dos textos de Levinas. A opção pelo pensamento de Levinas, deve-se ao fato de este filósofo, ao longo de sua trajetória intelectual, realizar uma profunda reconstrução da subjetividade na perspectiva ética da relação com o Outro, além de fazer de sua filosofia uma refinada discussão sobre a complexa questão da alteridade, expondo os limites de uma “racionalidade egológica”, que funda no Mesmo⁵ o processo de assimilação do Outro, adequando-o a um sistema de totalidade. Portanto, a descrição fenomenológica na perspectiva da reconstrução da subjetividade e sua relação ética com a alteridade, operada por Levinas, criaram as condições de possibilidade para, neste trabalho, abordar a educação desde a perspectiva ética da alteridade.

Frente a essas breves considerações, passo a situar o horizonte desta pesquisa, bem como traçar o caminho no qual este estudo foi desenvolvido. Essa breve contextualização se faz necessária como forma de melhor delinear a discussão da alteridade e sua interface com a educação como problemática central desta tese.

Em *Ética e Infinito*, quando interpelado pela pergunta sobre como se começa a pensar, Levinas responde: “Isso começa provavelmente com traumatismos ou tateios a que nem sequer se é capaz de dar forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo. É com a leitura dos livros – não necessariamente filosóficos – que estes choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão que pensar” (LEVINAS, EI, p.15). No contexto desta resposta, pode-se dizer que este trabalho – que agora toma corpo em forma de tese –, é fruto de inúmeros encontros,

⁵ O termo “Mesmo” será utilizado nesta tese sempre em letra maiúscula para destacar o caráter de permanência e retorno do eu a si mesmo. Em Levinas, a relação original que o eu estabelece com o mundo é uma relação de gozo e fruição dos elementos. Nessa relação, o mundo é alimento do eu que, por sua vez, sai em direção ao mundo mas sempre retorna a si. Nesse processo de saída ao mundo e retorno a si, o Eu se define como o Mesmo.

tateios e leituras que permitiram fazer da alteridade uma questão filosófica que dá o que pensar na educação.

A questão da alteridade revela-se, neste estudo, como um problema central que marca as relações sociais e o pensamento filosófico na contemporaneidade. Presencia-se, cada vez mais, nos diferentes espaços de convivência humana, uma crescente atitude de naturalização⁶ das formas de violência e banalização do outro. A “banalização” do outro é um sintoma que caracteriza a própria condição humana de nosso tempo – assegura Hannah Arendt (2001). A sua forma mais extremada se faz presente nos variados modos de fundamentalismos (religioso, político, cultural) que reafirmam uma postura de intolerância frente ao diferente, alimentada por um sentimento de ódio pelo outro.

Ao mesmo tempo, no cenário mundial, ressoa fortemente o grito que reivindica, por parte de diferentes grupos sociais, a ampliação de direitos humanos aos historicamente excluídos da história. No contexto brasileiro, o discurso do respeito e do reconhecimento ao outro diferente ganha força, e seus impactos já podem ser percebidos através da concretização de algumas iniciativas no campo cultural, social e educacional⁷. Ecoam fortemente as vozes dos que reivindicam o pluralismo cultural através do reconhecimento e legitimidade das diferentes culturas; amplia-se a luta pela conquista de direitos para grupos historicamente discriminados e excluídos; efetiva-se a construção e implementação de políticas afirmativas para as chamadas “minorias” – negros, índios, pobres, portadores de deficiências –, que, em suas lutas por direitos políticos e culturais, abrem outras alternativas para se pensar a questão da alteridade e sua relação com a educação.

Movimentamos-nos nesse contexto paradoxal de naturalização da violência e banalização do outro – e da própria condição humana –, e de luta por direitos iguais e

⁶ A naturalização, como visão de mundo, retira dos acontecimentos o seu caráter histórico, político e social, transformando-os em uma ininterrupta sucessão de fatos que aparentemente não apresentam nenhuma conexão entre si. Dessa forma, naturalizar significa retirar a historicidade de um acontecimento e compreendê-lo como um acontecimento governado por leis naturais.

⁷ Essas iniciativas se fazem presentes na política de inclusão racial, atualmente em curso nas universidades públicas (Projeto de Lei nº 3.627 de 2004: que institui sistema de cotas raciais nas universidades públicas brasileiras); na política de inclusão educacional de Pessoas Portadores de Deficiências em salas regulares de ensino, através da Lei nº 9394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, bem como, na inclusão trabalhista das PPDs, regulamentada pela Lei nº 8.213/91, artigo 93, que reserva cotas de 2% a 5% de cargos de trabalho para PPDs e/ou beneficiários reabilitados, em empresas com mais de 100 empregados; na política de acesso de estudantes de baixa renda nas universidades, através da Lei nº 11.096, de 13 de janeiro de 2005, que institui o Programa Universidade para Todos (PROUNI); na luta pelo direito à livre expressão sexual; na luta das mulheres pelo direito à equidade nas condições de trabalho entre homens e mulheres, dentre outras.

respeito aos chamados diferentes. Nesse cenário, nossa postura flutua entre indiferença e resignação – que nos ajuda a suportar o insuportável –, e o sentimento de indignação e perplexidade frente às injustiças e violências cometidas ao outro. Indiferença e indignação, elementos que constituem a condição humana de nosso tempo. Indiferença ao outro como postura que nos permite a proteção do sofrimento. Irrupção do rosto que permanentemente nos inquieta com a sua exigência ética de resposta. Indignação sufocada pela resignação. Indiferença sacudida pela inquietação do outro.

A indiferença como naturalização da violência, banaliza o sofrimento do outro e nos impede de ouvir o seu chamado. Em meio ao processo de naturalização do mundo, a alteridade do outro é quase sempre vista através da perspectiva da identidade do Mesmo. Permanecer indiferente frente à violência dirigida ao outro, é desde já compactuar com as injustiças dos homens. A indiferença como processo de naturalização da própria condição humana nos torna insensíveis frente ao sofrimento do outro, que aparentemente em nada nos interpela. Diante do outro, deslizamos o olhar. Entretanto, as coisas não acontecem bem assim, pois não é a indiferença que marca o desvio do olhar, mas sim, a interpelação do rosto. Só desviamos o olhar porque antes de nos tornarmos indiferentes somos interpelados pelo clamor expresso no rosto do outro. Deslizamos o olhar porque não conseguimos suportar a fala do rosto que nos aborda e interpela eticamente, não suportamos a sua fome de justiça. Frente ao rosto do outro, nos refugiamos na segurança de nossa morada. Vivemos em um tempo no qual a banalização do outro restringe, cada vez mais, a nossa responsabilidade como postura ética frente ao rosto que nos exige resposta.

Além dessa situação paradoxal marcada, ao mesmo tempo, pela intolerância e respeito, pelo apagamento e visibilidade do outro, vivemos envolvidos em um contexto caracterizado por uma série de transformações e conflitos culturais, sociais, religiosos que colocam a alteridade na ordem do dia como uma questão a ser pensada pelas diversas áreas de conhecimento (como antropologia, sociologia, filosofia, educação, psicanálise, história, para citar algumas).

Entretanto, por mais que a questão do outro seja tematizada pelos diferentes campos de saber, possibilitando sua problematização a partir de diferentes horizontes teóricos, ainda assim a questão da alteridade não se deixa apreender pelas fronteiras disciplinares, pelo contrário, ela expõe os próprios limites dessas fronteiras, como também os

limites de uma tematização epistemológica a seu respeito. O outro enquanto alteridade irreduzível escapa à adequação conceitual, ele não se enquadra em uma rígida demarcação epistemológica disciplinar que procura estabelecer as fronteiras daquilo que deve ser objeto de estudo específico de cada ciência. A esse respeito, Levinas (TI) nos lembra que fazer uma tematização sobre a alteridade não significa em nada pensá-la radicalmente, pelo contrário, abordar o outro como tematização é desde já expropriá-lo de sua alteridade.

Sendo assim, neste estudo, a alteridade não será tratada como um objeto a ser tematizado, mas como uma questão a ser pensada. E como questão a ser pensada, possibilita desfazer as fronteiras disciplinares estabelecidas pela ciência moderna, uma vez que a problemática da alteridade coloca em questão os próprios fundamentos epistemológicos que sustentam essa ciência. A alteridade é abordada como questão fundamental a ser pensada na confluência da discussão ética realizada nas mediações entre Filosofia e Educação, mais especificamente entre o pensamento ético da alteridade desenvolvido por Emmanuel Levinas e sua interface com a educação.

No campo das pesquisas em educação, o pesquisador permanentemente se depara com o outro⁸. Dependendo da postura do pesquisador e da sua abordagem teórico-metodológica, o outro pode ser considerado como objeto de pesquisa, como sujeito participante da investigação ou até mesmo assume a co-autoria da pesquisa na qual suas experiências são descritas e valorizadas pelo pesquisador. O fato é que o outro é, de alguma forma, incluído no desenvolvimento das pesquisas em educação, seja como objeto de estudo, sujeito participante, autor de sua história, enfim, são diversos os modos de conceber e dizer o outro na pesquisa em educação.

Dessas múltiplas formas de conceber o outro no âmbito das pesquisas em educação, diversos discursos são construídos e utilizados para demarcar quem são os outros, quais seus comportamentos, sua opção sexual, sua descendência étnica. Com isso, delimitam-se também os espaços que os outros podem e devem ocupar (delimitação de lugar), a linguagem que devem utilizar (delimitação lingüística), as atitudes corretas que devem seguir (delimitação de comportamento). Elabora-se um verdadeiro *mapa da alteridade*,

⁸ O encontro com o outro acontece não só na educação, mas nos diferentes campos de saber. Restringir essa relação à educação está relacionado ao campo da abrangência deste estudo e não à exclusividade da relação.

cuja pretensão consiste em conhecer a “verdadeira natureza do outro” para poder estabelecer processos de intervenção sobre o seu modo de ser.

Outro aspecto a ser ressaltado diz respeito à freqüente pergunta por parte dos profissionais da educação: Quem são os outros na educação? Uma pergunta de grande relevância que, no entanto, ao ser colocada remete geralmente à mesmidade de sua resposta, ou seja, quando se pergunta pelo outro na educação percebe-se uma certa recorrência na demarcação de quem são esses outros. Os outros geralmente são os mesmos. Isso porque se utiliza o critério da mesmidade como ponto de referência para se fazer um verdadeiro *mapa de identificação* de quem seja “o outro” ou “os outros” na educação.

Nesse contexto, os outros geralmente são representados através da figura do deficiente, do pobre, do índio, do negro, da mulher, do homossexual, do estrangeiro, enfim, somos tomados pela sensação de que “os outros” habitam tão fortemente o imaginário dos sujeitos envolvidos com a educação, que sua representação e materialização acontecem freqüentemente de forma natural e automática. Quando perguntamos pelo outro na educação, quase que já sabemos de antemão a quem estamos nos referindo. Não temos dúvidas de quem sejam os outros a serem sempre percebidos como “outros”, materializados em seus modos de vida como outros, discriminados e segregados como outros. A clarividência na demarcação dos outros e suas diferentes formas de representação e apresentação, servem como garantia para a afirmação da identidade do Mesmo na educação.

Em grande parte das pesquisas em educação, se faz presente um processo que segue o caminho da demarcação, classificação e definição conceitual do outro, ao qual o pesquisador volta o seu olhar. Na relação de conhecimento que assume o outro como objeto de tematização, a alteridade é neutralizada pela mediação conceitual. Desse modo, como objeto de tematização, o outro sempre é visto como a extensão de domínio e de representação do Mesmo.

Nessa relação de conhecimento, geralmente o outro é representado e definido conceitualmente como *alter ego*, ou seja, como outro que reflete no espelho a imagem do Mesmo. Isto significa que, na relação com a alteridade, o Mesmo determina quem são os outros. Os outros são sempre os outros do Mesmo. O Mesmo – em seu movimento catalisador de absorção e alargamento – captura o outro e o enquadra no seu campo de visão e

domínio. Nesse modo de assimilação e apropriação do outro, a “razão egológica” inicia e fecha o ciclo de sua totalização. A esse movimento realizado pelo eu, que visa à adequação do outro ao Mesmo, Levinas chama de “totalidade”, e sua materialização extremada realiza-se na guerra. Desse modo, “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (LEVINAS, TI, p. 10).

Neste trabalho, pretendo subverter a lógica da totalidade que fundamenta o processo de identificação do Mesmo a partir da assimilação e apropriação do Outro. Para esse exercício de pensamento, procuro pensar o Outro não como *alter ego* (outro eu), tampouco como extensão da identidade do Mesmo, mas a partir de sua exterioridade, ou seja, o Outro pensado como pura exterioridade que expressa, na “epifania do rosto”, a significância ética da alteridade. Pensar o Outro como exterioridade do mundo do Mesmo, apóia-se na compreensão de exterioridade presente no pensamento de Levinas, que, desenvolvida coerentemente, desdobra-se no conceito de infinito. É a partir da idéia de infinito que Levinas procura pensar o Outro como *alteridade absoluta*⁹, entendimento que orientará o desenvolvimento desta tese.

A partir da idéia do infinito, o Outro é abordado como pura exterioridade do Mesmo, é presença viva e questionadora, é expressão do rosto capaz de inaugurar a relação ética entre dois termos radicalmente separados, porque nele brilha a idéia do infinito. Enquanto exterioridade, o Outro na relação com o Mesmo não permite que a totalidade se realize e, com isso, abre a possibilidade da relação ética na educação.

Para realizar essa subversão, a proposta deste trabalho consiste em iniciar um diálogo com Levinas que permita abordar a educação desde a perspectiva ética, tendo sempre como fio condutor a questão da alteridade. Nesse diálogo, procuro mostrar como Levinas reconstrói a subjetividade e sua relação com a alteridade, assumindo a ética como filosofia primeira. Para tanto, torna-se fundamental a discussão de algumas categorias filosóficas, tais como: a *subjetividade*, descrita nos termos do acolhimento e responsabilidade pelo Outro; a *exterioridade*, que bem desenvolvida desdobrar-se-á na idéia do infinito; a *alteridade*, pensada como epifania do rosto que, com sua irrupção, é capaz de colocar

⁹ “Alteridade absoluta” é uma expressão utilizada por Levinas para demarcar o caráter radical da separação existente entre o Outro e o Mesmo. Enquanto “alteridade absoluta”, o Outro é sempre concebido como pura inadequação conceitual e exterioridade ao Mesmo.

em questão os domínios do Mesmo e inaugurar uma nova relação com o outro; *a ética como relação face a face*, abordada em toda sua radicalidade como filosofia primeira, através da qual se edifica um novo humanismo ou um humanismo do outro homem. Estas são algumas categorias filosóficas centrais de análises que servem de pontos de estruturação ao pensamento da alteridade desenvolvido por Levinas, e que balizarão os aportes teórico-conceituais deste trabalho.

Dessa forma, este estudo situa-se no horizonte aberto por Levinas a partir dos questionamentos sobre os fundamentos que asseguram a constituição da subjetividade e sua relação com a alteridade na modernidade, ou seja, o questionamento da vontade racional como fundamento do sujeito livre e soberano, que caracteriza a construção da subjetividade moderna e sua relação com o outro. Situada no contexto desse questionamento, esta pesquisa apresenta como principal objetivo *discutir a educação desde a perspectiva ética da alteridade em Levinas, com vistas a construir algumas categorias de análise que possibilitem pensar uma nova relação ética com o outro na educação*.

Tendo em vista esse objetivo, procuro situar o pensamento de Levinas no contexto da tradição filosófica em seu diálogo com Descartes (a idéia do infinito), Husserl (a intencionalidade da consciência) e Heidegger (a ontologia do ser), destacando os pontos de aproximação e de afastamento quanto aos modos de pensar a questão da subjetividade e da alteridade. Nesse contexto, pergunto: como Levinas, a partir da crise da “razão esclarecedora” e da “subjetividade moderna”, realiza a reconstrução da subjetividade e sua relação com a alteridade? Que significa dizer que o Outro, na relação com o Mesmo, é absolutamente outro, ou seja, que o Outro é irreduzível ao Mesmo? De que natureza é essa relação construída entre o Mesmo e o Outro? As repostas a esses questionamentos preparam o terreno para uma aproximação entre a discussão da ética da alteridade e educação.

Como dobramento desses questionamentos, procuro descrever a reconstrução da nova subjetividade ética, operada por Levinas, e sua relação com a alteridade no contexto educacional: Que significa pensar a relação com o outro na educação, a partir da reconstrução da subjetividade ética? Como abordar a educação na perspectiva ética da alteridade? Que desafios e implicações um pensar ético da alteridade apresenta para a educação? Ou melhor, que reconfigurações um pensar ético da alteridade exige da educação? Como educar para a alteridade? Com base nessas questões, este estudo tem como principal obje-

tivo abordar a educação numa perspectiva ética da alteridade, assumindo o pensamento filosófico de Levinas como horizonte teórico da pesquisa.

Essa pretensão, resguardadas as suas diferenças, aproxima-se em certo sentido da perspectiva de Gadamer (2000a) ao considerar que a educação é um permanente educar-se no diálogo com o outro, ou seja, educar é educar-se com o outro, é experimentar o encontro com o outro sem transformar a alteridade do outro em apropriação e domínio do Mesmo. Nesse contexto, a educação não se caracteriza simplesmente a partir de sua dimensão técnica e metodológica que, bem definidas e corretamente aplicadas, garantiriam uma maior eficiência e previsibilidade nos seus resultados. No meu entender, esta é uma forma restrita de conceber a educação. Isso porque, educar não consiste em objetificar, classificar ou mapear a “natureza do outro” para exercer sobre ele um maior domínio, mas em escutar a palavra do Outro e responder eticamente o seu chamado.

A tese aqui apresentada visa pensar a alteridade para além de uma racionalidade cientificista (a qual procura objetificar a realidade com ênfase nos procedimentos técnicos e instrumentais), e conceber a educação como uma relação de proximidade que não deixa de expressar o traumatismo do encontro com o Outro. Nos termos desse pensar, a educação se constitui como um lugar privilegiado para abordar a problemática da alteridade numa perspectiva ética das relações. Com vistas a esse propósito, inicia-se um diálogo com o pensamento de Levinas, no qual são explicitados os argumentos que sustentam uma abordagem da educação desde a perspectiva ética da alteridade.

O horizonte aberto nessa discussão permite situar a relação entre subjetividade e alteridade, no campo da educação, para além da relação objetivista do cientificismo moderno – o qual apresenta *sujeito e objeto* como polaridades no processo de construção do conhecimento¹⁰. Seguindo as pistas deixadas pela clareira aberta por Levinas, procuro abordar a educação desde a perspectiva ética da alteridade, a partir da construção de algumas categorias de análise: a) *A educação como acontecimento ético* que se produz no encontro com o outro; b) *A educação como responsabilidade* que responde eticamente à palavra do outro; c) *A educação como ato de hospitalidade* capaz de acolher o outro na

¹⁰ A ênfase nas discussões referentes à relação sujeito-objeto, e a prioridade das questões epistemológicas sobre as questões éticas, marcou o discurso filosófico da modernidade. Durante muito tempo, as questões filosóficas ficaram subjugadas a um grande campo gnosiológico chamado de teoria do conhecimento – ênfase que repercutiu numa forte dominação epistemológica da educação.

sua estranheza e singularidade; d) *A educação como redescritção* ética, que se expressa no ensinamento e no testemunho do “eis-me aqui” como resposta ao Outro.

Por sua vez, a realização deste trabalho implicou em alguns riscos e perigos. Entretanto, como nos mostra o poeta Hölderlin, “lá onde mora o perigo, é onde também cresce a salvação”. Não que estivesse buscando algum tipo de salvação, mas ao assumir tal propósito incorri nos riscos de me lançar junto a um filósofo que ousou desafiar a hegemonia da tradição filosófica ocidental, cujas bases fundam a filosofia do Mesmo. Além do que, esta pesquisa significou abertura de um mundo novo sem porto seguro onde me refugiar. Por outro lado, a realização deste estudo despontou imenso desejo por sua magia e sedução, pois dialogar com o instigante pensamento de Levinas requer suportar a radicalidade de sua filosofia e, com isso, iniciar uma experiência de pensar a questão da alteridade para além das amarras cientificistas da relação sujeito-objeto, que pautam o pensamento educacional.

Ressalto, por fim, que este estudo situa-se no entremeio das relações entre Filosofia e Educação, e encontra-se estreitamente vinculado ao campo de minha atuação profissional. Sua realização permite um redimensionamento dos sentidos que constituem minha experiência de ensino e pesquisa na Universidade Federal do Pará (UFPA). Sua justificação se encontra no fato de que, no Brasil, ainda são escassos os estudos e pesquisas que têm por objetivo estabelecer uma aproximação entre o pensamento filosófico de Levinas e a educação¹¹. Nesse sentido, esta tese, ao procurar estabelecer uma interface entre o pensamento da alteridade em Levinas e a educação, visa ampliar as discussões e estudos referentes ao pensamento de Levinas, especialmente os trabalhos que versam sobre a relação entre a ética da alteridade e a educação.

¹¹ No Brasil já encontramos um considerável volume de publicações referentes ao pensamento filosófico de Levinas, desenvolvidas especialmente pelo Centro de Estudo Brasileiro sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL), além da ampliação do número de traduções para o português dos livros de Levinas – o que facilita sobremaneira a sua circulação nos meios acadêmicos de estudos. Atualmente, o pensamento de Levinas ganha força e começa a adentrar em outras áreas de conhecimento para além do campo estritamente teológico e filosófico, como a psicologia, o direito, a bioética etc. Entretanto, no campo da educação, a entrada do pensamento de Levinas ainda permanece restrita a alguns grupos de pesquisa e estudos, o que mostra que o potencial de seu pensamento e a fecundidade de sua filosofia ainda estão para serem descobertos e explorados como campo de investigação acadêmica, principalmente no que diz respeito à relação entre ética e educação.

O caminho metodológico deste trabalho foi se construindo ao longo de sua realização. Desde o início, o estudo não apresentou caminho certo e previamente estabelecido a seguir, mas encontrou, na abordagem hermenêutica de Gadamer, algumas pistas que auxiliassem na construção de seu itinerário de pesquisa. Por sua vez, manter-se atento às pistas deixadas por Gadamer não significa transformar a sua hermenêutica em um método de pesquisa científica ou fazer uso da hermenêutica como um simples método de interpretação de texto – isso seria um contra-senso, porque é justamente contra a visão restrita do uso metodológico da hermenêutica, que Gadamer apresenta na obra *Verdade e Método* os traços fundamentais de sua hermenêutica filosófica.

Desse modo, a opção pela *abordagem hermenêutica* justifica-se no fato desta abordagem não se caracterizar como uma técnica de interpretação de textos ou como um instrumento metodológico de pesquisa, mas, fundamentalmente, como *uma atitude* de pesquisa frente ao problema a ser estudado. Assim, uma pesquisa que se situe neste horizonte teórico, não procura descobrir verdades escondidas por trás do pensamento do autor, nem tampouco agarrar-se à pretensão de construir conceitos universalizantes, fixos e sem vida, mas sim, estabelecer um autêntico diálogo hermenêutico que garanta a alteridade do outro na realização da pesquisa.

Seguindo a orientação de que a hermenêutica filosófica não tem um caráter estritamente metodológico, cabe então perguntar: o que significa construir um caminho de pesquisa situado numa abordagem hermenêutica? A resposta a essa pergunta talvez não possa ser antecipada ou até mesmo elaborada satisfatoriamente, mas isso em nada impede que a façamos, pois, como nos ensina o próprio Gadamer, a força de uma pergunta não está na procura de sua resposta, mas no horizonte aberto por ela na sua realização. Sendo assim, na impossibilidade de descrever completamente o caminho percorrido ao longo deste trabalho, passo a apresentar alguns elementos que serviram como balizadores metodológicos da pesquisa que ora apresento.

Construir um caminho hermenêutico de pesquisa em educação significa em primeiro lugar *realizar um projeto prévio de compreensão* no qual a opinião prévia, a visão prévia e a concepção prévia do pesquisador, em confronto com o que pretende compreender, se atualizam e se reelaboram permanentemente. A partir da construção de um projeto prévio, minha atitude enquanto pesquisador não consistiu em assumir uma postura cienti-

ficista e objetificadora da realidade – que apresenta como princípio científico a neutralidade do pesquisador –, mas sim, uma atitude de reconhecimento da impossibilidade de se anular, a um só golpe, os preconceitos e pressupostos que me constituem. A partir desse entendimento, iniciei o diálogo procurando compreender como Levinas pensa a questão da alteridade, e que implicações esse modo de pensar apresenta para a educação? Esse questionamento serviu para situar a minha pretensão de estudo, e demarcar também a *alteridade* como foco central desta pesquisa. Isso significa dizer, que a questão da alteridade se apresenta, neste trabalho, como o fio condutor e chave de leitura das obras de Levinas. Nesse sentido, as interfaces entre a discussão da alteridade no campo filosófico com a educação, foram construídas como desdobramentos do pensamento ético da alteridade desenvolvido por Levinas.

Em segundo lugar construir um itinerário hermenêutico de pesquisa, implica em *uma abertura compreensiva* para aquilo que diz o fenômeno estudado, que verdade busca legitimar, quais argumentos são utilizados, enfim, fazer valer a força argumentativa e a pretensão de verdade do autor em questão. No diálogo com os textos de Levinas, minha postura foi sempre a de colocá-los em relação ao conjunto de seu próprio pensamento, procurando escutar a voz das tradições expressas no seu dizer, situando-as em seu próprio horizonte compreensivo. A esse respeito, são apropriadas as palavras de Gadamer sobre o trabalho do intérprete ao afirmar:

Aquele que pretende compreender um texto está disposto a deixar que o texto lhe diga algo. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve estar disposta a acolher a alteridade do texto. Mas tal receptividade não supõe a ‘neutralidade’, nem a autocensura, mas implica a apropriação seletiva das próprias opiniões e preconceitos. É preciso precaver-se das próprias prevenções para que o texto mesmo apareça em sua alteridade e faça valer sua verdade real contra a própria opinião do intérprete (Gadamer, 2000d, p. 145).

Em terceiro lugar um itinerário hermenêutico de pesquisa não deve partir de categorias teóricas fixas, construídas *a priori*, que sirvam como modelo conceitual a ser encaixado à realidade estudada. A teoria não deve ser entendida como mero quadro de ordenação ou classificação de fatos previamente construídos. Ela é, antes, um modo específico de conceber a realidade, transformando-a em fenômenos históricos e culturais capazes de

serem compreendidos em sua manifestação. Dessa forma, a dimensão teórica desta pesquisa, desde o seu início, assumiu um caráter constitutivo presente em todo processo de sua realização. Compreender um fenômeno de pesquisa significa, assim, *lançar uma escuta e um olhar de um ponto móvel* que possibilite compreender as perguntas das quais a construção teórica do autor é resposta.

Por fim, traçar o plano de um caminho hermenêutico, significa explicitar o fato de que compreender um determinado fenômeno não quer dizer necessariamente saber mais sobre ele, no sentido objetivo de domínio do objeto. Na perspectiva hermenêutica, compreender não quer dizer apresentar conceitos mais claros sobre o objeto, quer dizer *sim experimentar a força argumentativa do autor* envolvido na pesquisa, e iniciar a partir daí um autêntico diálogo com o seu pensamento. Foi nesse sentido que procurei discutir o pensamento filosófico de Levinas a partir de três momentos¹². O primeiro, onde apresento a discussão da *subjetividade* na modernidade, e a reconstrução da subjetividade ética operada por Levinas. O segundo, em que procuro apresentar como Levinas se serve da estrutura formal da “*idéia do infinito*” presente no pensamento de Descartes, para pensar a relação ética com a alteridade para além da categoria da totalidade. O terceiro, onde abordo a ética como filosofia primeira, e a *relação face a face* inaugural da sociabilidade entre os homens. A exposição dos argumentos presentes nesses três momentos pretendeu preparar o terreno para uma abordagem da educação na perspectiva ética da alteridade.

Cabe destacar que este estudo não se propõe a restituir o verdadeiro discurso de Levinas ou reproduzir um sentido original, mas visa participar da força argumentativa de seu pensamento ético da alteridade e sua interface produtiva com a educação. Em outras palavras, pretende experimentar a força argumentativa do pensamento de Levinas, especialmente no seu exercício de pensar a questão da alteridade, e discutir as implicações das questões colocadas por esse modo de pensar a alteridade na educação.

¹² Estou ciente de que, em uma obra tão vasta e conceitualmente interligada quanto a de Levinas, qualquer recorte de estudo que façamos de sua filosofia permanece incompleto e corre sérios riscos de má compreensão e de generalização precipitada de seu Dizer. Entretanto, frente às inúmeras questões que o pensamento de Levinas mobiliza a pensar, tive que realizar a difícil tarefa por que passa todo pesquisador no ofício de sua profissão, qual seja, a de fazer opções e recortes que permitam uma maior aproximação e aprofundamento do problema abordado. Daí a razão dos três momentos apresentados como recortes conceituais do pensamento de Levinas, os quais se seguem nesta tese de maneira interligada: a reconstrução da subjetividade, a “*idéia do infinito*”, e a *relação face a face*.

No diálogo com o conjunto da obra de Levinas, esta pesquisa procurou compartilhar de suas experiências teóricas, compreendendo-as não como uma transposição psíquica daquilo que poderia ser visto como as “reais” intenções do autor, pois, o horizonte de sentido da compreensão não se limita pelo que esse pensador, a partir de suas experiências, teria originalmente em mente, mas aparece como uma experiência que se presentifica e assume sentidos na memória viva daqueles que se dispõem a ouvir o seu dizer. Compreender uma experiência de pensamento se torna “quase” impossível, pois significa traduzi-la para uma situação presente, escutando nela os sentidos, os argumentos, e procurando compreender as perguntas das quais ela surge como resposta.

Com base nessa perspectiva, o estudo se propõe a discutir a questão da alteridade em Levinas, não se reportando à sua individualidade ou à sua intenção, ou seja, tentar descobrir o que ele queria dizer, mas ao dizer manifesto em seu pensamento a partir de sua manifestação na fala viva do próprio autor. A pergunta que orienta este trabalho não busca saber o que queria dizer o autor ao dizer isto, mas o que diz ao dizer isto. Sendo assim, é a atitude de abertura ao horizonte filosófico de Levinas que caracteriza a postura hermenêutica presente no desenvolvimento desta pesquisa. Abertura que busca compreender a complexidade de seu pensamento nas suas variadas formas de manifestação, e em seus diferentes modos de dizer a questão da alteridade.

Neste contexto, este trabalho realiza-se num permanente jogo dialógico marcado por aproximações e afastamentos, familiaridade e estranhamento do horizonte teórico de Levinas. Nesse jogo, foram construídas algumas categorias de análises como forma de organizar, expor, discutir e expressar a complexa problemática da alteridade em Levinas, e sua interface com a educação. Sua pretensão não consiste em construir verdades fixas, absolutas e universais, mas em produzir efeitos de sentidos que possibilitassem pensar o Outro para além da filosofia do Mesmo.

Com vistas a esse objetivo, a presente tese encontra-se estruturada da seguinte maneira. No *primeiro capítulo*, procuro situar a discussão da subjetividade no contexto da modernidade, destacando, também, a crise do ideal de sujeito moderno pensado a partir dos princípios da liberdade e da plena autonomia. Nesse contexto de destituição do sujeito moderno, enfatizo a reconstrução da subjetividade ética operada por Levinas. Nessa re-

construção, a subjetividade é pensada não a partir da centralidade do sujeito, mas a partir da relação ética com a alteridade, como acolhimento e responsabilidade pelo Outro.

A partir das críticas realizadas sobre a subjetividade moderna, no *segundo capítulo*, discuto a questão da alteridade não mais concebida como um prolongamento ou desdobramento do sujeito racional. No cenário aberto pela crítica à subjetividade moderna, procuro mostrar como a questão da alteridade é pensada em Levinas para além do da categoria da totalidade. Nessa perspectiva, discuto a “idéia do infinito” – central no pensamento levinasiano – como um novo modo de pensar a relação com a alteridade. No contexto da discussão realizada sobre a idéia do infinito, a ética é pensada como filosofia primeira e descrita como relação face a face inaugurada pela significação do rosto. Com isso pretendo mostrar, conforme a tese de Levinas, que a ética como relação de transcendência, animada pelo desejo metafísico do absolutamente Outro, está na base da sociabilidade entre os homens e constitui o próprio sentido do humano.

A partir das discussões referentes à [re]construção da subjetividade e à relação ética com a alteridade em Levinas, desenvolvidas nos capítulos anteriores, no *terceiro capítulo*, inicio um exercício de pensar a educação desde a perspectiva ética da alteridade, ponto central desta tese. Nesse contexto, a educação é abordada como acontecimento ético, diálogo e responsabilidade pelo outro, e a experiência educativa é descrita nos termos da hospitalidade, do ensinamento e da redescrição ética. Com essa discussão, pretendo problematizar os modos de assimilação e objetivação do outro na educação, bem como abrir caminho para a construção de uma nova relação ética no contexto educacional.

Nas *considerações finais*, contrapõe-se um tipo de racionalidade técnica e instrumental a um pensamento ético que tem por base o acolhimento e a responsabilidade pelo Outro. Uma ética pensada para além da objetivação e categorização da alteridade. Ressalta-se, ainda, a produtividade do pensamento ético da alteridade para campo da educação, e abre-se espaço para uma nova relação ética com a alteridade nos termos de acontecimento ético e gesto de hospitalidade ao Outro.

A [RE]CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE EM LEVINAS

O presente capítulo discute a reconstrução da subjetividade operada por Levinas, desde a sua perspectiva ética da relação com a alteridade. Inicialmente, situa a discussão da subjetividade no contexto do pensamento filosófico moderno, em sua forma de concebê-la a partir do ideal de construção do sujeito livre e soberano. No contexto de crise da subjetividade moderna, segue as pistas deixadas por Levinas na sua crítica à soberania do sujeito, apontando a sua destituição. Nessa reconstrução, o filósofo apresenta a sensibilidade como fruição, ferida e vulnerabilidade – o que possibilita pensar uma nova subjetividade ética, situada na condição de refém, e capaz de acolher a irreduzível alteridade do Outro enquanto idéia do infinito. Nesse processo de reconstrução, a subjetividade é abordada não a partir da centralidade do *sujeito autônomo*, mas a partir da *alteridade do Outro* – fato que permite a descrição da subjetividade nos termos do acolhimento e da responsabilidade pelo Outro.

2.1 – A subjetividade e o ideal do sujeito moderno

O pensamento filosófico ocidental que fundamenta a constituição da subjetividade moderna e sua relação com o outro, se constitui secularmente numa espécie de autoafirmação de um sujeito autônomo e racional, que procura através de seus regimes de jus-

tificação e legitimação, uma forma de pensar o outro a partir de princípios que se pretendem universais. Esse pensamento, encontra na auto-contemplação da sua própria superioridade epistemológica, ética e política, os elementos que garantem a assimilação do outro – e seus diferentes modos de vida – a partir de sua matriz racional e identitária.

Nesse contexto, as diversas formas de conhecimento e as diferentes culturas encontram suas justificativas fundadas num sistema de pensamento que assume o “Eu” como mote da constituição da subjetividade moderna. Uma subjetividade pensada a partir da centralidade do “Eu”, e que encontra, na vontade racional, o fundamento de sustentação para a formação de um sujeito livre, autônomo e soberano.

Ao instituir o “Eu” como a unidade integradora do sentido e da representação, a filosofia moderna – que tem nas figuras de Descartes e Kant os seus principais expoentes –, ergue a subjetividade sobre as bases de uma vontade racional. No contexto dessa filosofia, “o homem, enquanto sujeito, é o princípio ordenador do qual emana o sentido e as representações da realidade” (HERMANN, 2006, p.11).

Na modernidade, encontramos a passagem de uma discussão que assumia o ser (Ontologia) como centralidade dos problemas filosóficos – característica da filosofia medieval –, para uma ênfase na problematização do conhecimento (Epistemologia). Passagem que marca o início do pensamento filosófico da modernidade. Nesse momento, René Descartes (1596–1650) é considerado o grande pensador que inaugura uma tradição filosófica, pois encontra no princípio da subjetividade, no “eu penso”, o autêntico “ponto arquimediano”¹³ sobre o qual será erguido o conhecimento, e garantida a certeza da verdade. Partindo da dúvida metódica como caminho filosófico, Descartes chega ao “*penso, logo existo*” como fundamento de sua filosofia, expresso da seguinte maneira:

E, finalmente, considerando que todos os que temos quando acordamos também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja tão verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo

¹³ Descartes, em suas “*Meditações*”, busca incessantemente encontrar um “ponto arquimediano” capaz de fundar toda a certeza do conhecimento. Nesse processo de busca filosófica, faz referência a Arquimedes que, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais do que um ponto que fosse fixo e seguro. Do mesmo modo que Arquimedes, Descartes pretendia erguer seu pensamento sobre as bases de uma certeza fundante e indubitável. A síntese dessa certeza pode ser expressa a partir de sua máxima: “penso, logo existo” (Cf. DESCARTES, 1983, p. 91).

depois atentei que, quanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava (DESCARTES, 1989, p. 43-45).

No pensamento cartesiano, a questão da subjetividade aparece ligada à noção de *cogito*, concebido como certeza indubitável e capaz de servir de fundamento racional a toda explicação sobre o conhecimento. Ao afirmar o “eu penso” como “ponto arquimediato” fundador de toda certeza do conhecimento, Descartes promove uma verdadeira revolução na tradição do pensamento filosófico ocidental, e institui o princípio da subjetividade como um porto seguro sobre o qual deve ser erguida toda a certeza filosófica.

Essa “virada epistemológica” iniciada com Descartes no século XVII ganhará na filosofia de Immanuel Kant (1724 –1804), no século XVIII, a sua expressão mais acabada. Ao se perguntar pelas condições e possibilidades do conhecimento, Kant encontra no sujeito racional (e não nos objetos) a garantia de todo o conhecimento verdadeiro. Partindo das contribuições deixadas pelo pensamento cartesiano, Kant realiza uma profunda e sofisticada discussão filosófica, a qual assume a tarefa de explicar os fundamentos do pensamento e da ação do homem. Kuiava (2003) destaca que, nessa busca pela fundamentação do conhecimento e do agir humano, Kant encontra, na estrutura da subjetividade do “Eu transcendental”, a base capaz de sustentar a objetivação e a universalização do conhecimento teórico, e de determinar o princípio de validação das normas do agir moral.

Em Kant, a questão da subjetividade¹⁴ pode ser situada em meio à discussão do *sujeito sensível ou empírico*, e do *sujeito inteligível ou transcendental*. Como sujeito sensível, o eu recebe passivamente as influências externas do mundo, ele “faz parte da natureza e seus atos estão sujeitos ao determinismo universal, diferenciando-se, assim, do caráter inteligível, pois, nesse aspecto, ele escapa do mundo dos fenômenos e passa a ser livre” (KANT, 1980, p. 567). Enquanto consciência empírica, o sujeito ainda é passiva-

¹⁴ Sem a pretensão de discutir detalhadamente a constituição da subjetividade em Kant, mas com a intenção de situar o contexto em que o princípio da subjetividade é por ele assumido como fundamento da sua filosofia, faço somente algumas considerações sobre o pensamento kantiano, especificamente no que concerne ao modo de conceber o tema da subjetividade. Para um estudo mais aprofundado sobre a questão da subjetividade em Kant, destaca-se a pesquisa de Kuiava (2003) “Subjetividade e Alteridade em Kant e Levinas” (conferir bibliografia no final deste trabalho).

mente afetado pelas representações do mundo que não provêm de si mesmo, ou seja, o sujeito empírico é governado por leis que se apresentam como externas ao seu domínio. Sua existência ainda não está no plano da liberdade. Contrariamente ao sujeito empírico, o sujeito transcendental é capaz de realizar – a partir de sua autonomia – o pleno exercício de sua liberdade.

Desse modo, em Kant, *liberdade e autonomia* são categorias filosóficas que estão intimamente entrelaçadas, uma vez que o sujeito só alcançará sua verdadeira liberdade, passando de um estado de heteronomia a um estado de autonomia em seu agir moral. A esse respeito, Kuiuava (2003) considera que, em Kant, o processo de humanização ocorre quando o eu autônomo passa a escolher livremente a ação que deve seguir conforme a sua vontade. Nessa perspectiva, a ética é vista como o lugar privilegiado onde acontece a emancipação do ser humano como ser que se edifica a si mesmo à medida que se autodetermina. Portanto, é quando atinge o estágio de autonomia de seu agir moral, que “o homem chega ao seu termo enquanto se autoconstitui, construindo seus alicerces, livre e conscientemente. E como tal, é merecedor de respeito sem restrições, precisamente como fundador da lei moral, à qual se subordina incondicionalmente” (KUIIAVA, 2003, p.18).

A partir da fundamentação do eu como unidade de sentido e representação, podemos entender o sujeito moderno como o grande legislador do mundo, isto é, o sujeito que autonomamente é capaz de criar e seguir livremente suas próprias leis, estabelecendo critérios racionais de organização e normatização dos diferentes modos de vida que visam a garantir o melhor convívio entre as diferentes culturas e sociedades. Essa foi a grande aposta do projeto filosófico iluminista na modernidade.

A pretensão desse pensamento consistiu em postular o seu modo de conceber o mundo como sendo o mais legítimo e verdadeiro, e por isso, universal, e a forma de organização social, política e cultural dele derivada como sendo a mais desenvolvida na história do processo civilizacional. De modo que as outras culturas, religiões e organizações sociais passam a ser hierarquizadas e julgadas sempre a partir desta posição referencial.

Com isso, a filosofia moderna encontra, na subjetividade, o seu porto seguro. Isso porque, a subjetividade, enquanto um princípio filosófico que funda o “eu” como centralidade e justificação de uma vontade racional, serve como pressuposto sobre o qual se

ergue toda a estrutura arquitetônica dos ideais da modernidade. Em outros termos, podemos dizer que a subjetividade moderna, fundamentada racionalmente na soberania do eu, apresenta como *telos* de sua realização a construção de um sujeito livre, autônomo e consciente. Isso demarca, no contexto da filosofia moderna, o surgimento da idéia de sujeito enquanto unidade de sentido e de representação, capaz de integrar em si uma multiplicidade de significações do mundo. Portanto, é na modernidade que o ideal de um sujeito livre e autônomo é gestado e concebido, na sua radical centralidade.

Em sua análise sobre a questão da subjetividade na modernidade, Hermann (2006) destaca a complexidade presente no tema do sujeito e o entrecruzamento de um conjunto de tradições filosóficas que, ao formularem os entendimentos sobre o humano, a ética, a ciência e a política, conseqüentemente definiram também as bases de sustentação do projeto pedagógico moderno. “Essas tradições podem expressar-se pelo princípio filosófico da subjetividade, que determina a soberania do sujeito racional, fazendo valer o seu próprio discernimento” (HERMANN, 2006, p. 11).

O ideal de sujeito soberano edificado a partir dos princípios da liberdade e da autonomia, presente em Descartes e Kant, serve de base na orientação da formação do homem moderno. Esses princípios de formação do homem são traduzidos para o contexto da educação (enquanto instituição escolar), e passam a orientar a formação do sujeito (aluno, aprendiz, educando) tendo em vista o exercício de seu livre pensar e a suprema autonomia de seu agir moral. A pretensão de universalização do ensino, através da institucionalização da educação escolar, são reivindicações históricas que nascem no contexto da modernidade e que encontram, no princípio da liberdade e da autonomia do sujeito, os pilares de sua sustentação como correta orientação na formação moral do homem.

Na modernidade, esse ideal de sujeito soberano a ser formado, perpassa as dimensões político-social, epistemológica e moral – conforme aponta Marilena Chauí (2000). Nessas dimensões, o sujeito racional deve ser capaz de realizar as diferentes “formas de consciência”¹⁵: *a consciência política e social* (assentada no ideal do sujeito consciente de seus direitos e deveres, emancipado em suas ações, e consciente de seu

¹⁵ Similar às análises de Marilena Chauí a respeito das dimensões que constituem o ideal de sujeito moderno, Ghiraldelli Jr. (2000, p. 23-24) apresenta quatro “formas de consciência” que constituem a subjetividade: o *eu* (como forma de consciência psíquica/self); a *pessoa* (como forma de consciência moral); o *cidadão* (como forma de consciência política); e o *sujeito epistêmico* (como forma de consciência intelectual).

papel no processo de transformação histórica da sociedade); *a consciência epistemológica* (caracterizada pelo ideal do sujeito capaz de sair de um estado de heteronomia e alcançar um estado de autonomia do seu pensar, ou seja, capaz de construir o seu próprio conhecimento e pensar por si mesmo); e *a consciência moral* (fundada no ideal de um sujeito capaz de instituir e seguir livremente a sua própria lei, saindo assim, de um estágio de menoridade moral e alcançando a sua maioridade). Lembremos, aqui, o princípio categórico Kantiano, que postula, na plena autonomia do sujeito, o princípio mais elevado da lei moral.

Nessas formas de consciência, a filosofia moderna buscou garantir a formação do ideal do sujeito soberano. Entretanto, como destaca HERMANN (2006, p. 09), “apesar do brilho do projeto moderno em sua crença na força do sujeito racional [...] o contradiscurso do iluminismo, especialmente o movimento Romântico, inicia uma crítica à idéia de sujeito soberano, que supostamente dominaria a si mesmo e ao mundo”. Com as críticas dirigidas à subjetividade moderna – presentes já no Romantismo do século XVIII, e que ganham força nos séculos XIX e XX, através de alguns filósofos-mestres da suspeita como Nietzsche, decretando a morte de Deus; Freud, com a descoberta do inconsciente; Heidegger, e sua crítica radical à “metafísica da subjetividade” moderna; Foucault, com a afirmação da morte do sujeito moderno – entram em questionamento os próprios fundamentos ou as bases de sustentação da filosofia da subjetividade moderna, erguida na centralidade do eu.

Essas críticas colocam em suspeita a possibilidade de realização do projeto filosófico pensado na modernidade. Nesse momento, “a reflexão filosófica não cessa de criticar o sujeito soberano, expondo as mazelas, os limites e as aporias da filosofia da subjetividade, que objetualiza as relações, impedindo a intersubjetividade e o reconhecimento do outro” (HERMANN, 2006, p. 10). Em meio a esse cenário de suspeita e de crítica, a auto-segurança de um sujeito soberano passa a ser questionada num movimento permanente, que procura voltar o olhar ao espelho de sua própria face em busca de novas formas de compreensão e justificação para os acontecimentos históricos, e para os problemas filosóficos que constituem a sua tradição.

Um dos indícios a que podemos fazer referência para melhor compreender o modo como o pensamento filosófico moderno e a cultura ocidental foram caminhando para

esse auto-questionamento da “subjetividade moderna”, refere-se à atitude de crítica radical frente aos modelos etnocêntricos historicamente construídos a partir da assimilação do outro na filosofia ocidental. Essa atitude crítica produziu uma certa insegurança quanto à realização civilizacional do projeto iluminista e, ao mesmo tempo, criou alternativas para um pensamento novo acerca dos problemas filosóficos na contemporaneidade.

A crítica dos fundamentos da filosofia moderna representou, no plano antropológico, o questionamento dos diferentes modos de assimilação do outro e das formas etnocêntricas de concebê-lo como um externo à sua cultura; no plano filosófico, significou um questionamento radical dos fundamentos que sustentam o pensamento moderno, apontando um duplo movimento de “desconstrução” e “reconstrução” dos princípios fundados na vontade racional e na centralidade do eu. Desconstruir os princípios da filosofia moderna não significa, para os filósofos reconstrucionistas, que o ideal de emancipação do sujeito possa ser descartado, uma vez que como afirma Habermas (2000), o projeto filosófico da modernidade ainda é um “projeto inacabado”, podendo a própria idéia de sujeito ser redimensionada a partir da incorporação de novos elementos filosóficos.

Historicamente, a liberdade e a autonomia, como princípios clássicos da filosofia moderna, servem de orientação para a concepção de formação moral do homem, a ser implementada pela educação. A partir de então, educar passa a significar formar o homem para o exercício de sua plena liberdade, e para a autonomia moral no seu agir em sociedade. Liberdade e autonomia, mesmo com nuances diferentes, são princípios que secularmente servem de orientação às diferentes perspectivas pedagógicas no campo educacional.

Portanto, ao entrar em crise os fundamentos da filosofia moderna, os próprios princípios que sustentam a educação institucionalizada também se desestabilizam. Isso não significa dizer que a relação entre filosofia e educação seja construída por automatismos, nem que os fundamentos filosóficos governem completamente a educação, mas consiste, ao contrário, em destacar a estreita relação existente entre filosofia e educação, que faz com que a crise dos fundamentos da filosofia afete diretamente a educação, tensionando seus pressupostos de sustentação como um todo. Devido a essa estreita relação, a crise da razão e da subjetividade moderna, no campo da filosofia, também provoca uma tensão nos pressupostos que orientam a formação do sujeito levando, com isso, a educação a buscar uma nova resignificação de seu fazer pedagógico.

2.2 – A destituição do sujeito soberano

No contexto de crise da subjetividade moderna, a filosofia de Levinas apresenta-se como uma das alternativas que procura pensar a subjetividade desde a perspectiva ética da relação com o Outro. Em Levinas, a proposta de construção de um sentido ético para o humano, implica em reconstruir a subjetividade não mais a partir da centralidade do Eu, mas a partir da estrutura “um-para-o-outro”, na qual a subjetividade é descrita nos termos do acolhimento e da responsabilidade, até a substituição “um-pelo-outro”, ou seja, uma subjetividade ética que desde a sua constituição é afetada pela alteridade.

A partir da estrutura “um-para-o-outro,” Levinas busca pensar a subjetividade para além dos domínios do ser e da centralidade do sujeito soberano. Então, a subjetividade não é descrita no contexto da ontologia, pois o ser é identificado como egoísmo, interesse e permanência em si, “*conatus essendi*”¹⁶, incapaz de realizar o movimento de transcendência ao Outro, como também, não é erguida a partir dos princípios da liberdade e da autonomia do sujeito racional. O ideal de sujeito soberano não serve de referência última para a construção da subjetividade, pelo contrário, Levinas considera que esse modo de abordar a subjetividade levou à construção de um tipo de pensamento que se instituiu historicamente como um pensar do Mesmo sobre o Outro. Esse diagnóstico sobre a tradição filosófica ocidental, é descrito em Levinas como o império da “filosofia do Mesmo”, ou seja, um tipo de pensamento que tematiza e representa o outro desde a categoria da totalidade, e por isso permanece alérgico à sua irreduzível alteridade.

O predomínio desse pensamento desencadeou, ao longo da tradição filosófica, um processo de assimilação do Outro sempre pautado na estrutura fixa de visão de mundo do Mesmo. Se atentarmos para o modo de ser dessa relação, podemos perceber nela uma estreita sintonia com as diferentes formas de colonização historicamente desenvolvidas nos ditos processos de civilização dos povos. Nesse processo, o Outro sempre é concebido como um elemento a mais a ser incorporado ao mundo do Mesmo, a partir de sua estrutura fixa de assimilação e apropriação, ou seja, a alteridade do Outro é sempre

¹⁶ A esse respeito, destaca-se a pesquisa de Marcelo Pelizzoli sobre a reconstrução da subjetividade em Levinas, na qual o autor discute a questão do *conatus essendi* como um conceito-chave no sentido de perseverança no ser para si, no interior de uma ego-ontologia situada no contraponto da abertura à alteridade e seu primado (Cf. PELIZZOLI, 2002, p. 18).

inserida num processo de alargamento da identidade, em que toda diferença e singularidade permanece englobada na visão totalizadora do Mesmo. Nesse sentido, pode-se dizer que a “filosofia do Mesmo”, diagnosticada por Levinas, é a realização plena da categoria da Totalidade que marca o pensamento ocidental.

A partir desse diagnóstico sobre a filosofia ocidental e conseqüente crítica direcionada à subjetividade moderna, Levinas cria as condições de possibilidade para a emergência de um novo pensamento da subjetividade, situado desde a perspectiva ética da relação com o Outro. Nesse processo de reconstrução, o ideal de um sujeito autônomo, pensado na modernidade, é colocado em questão e destituído de seu posto – o que permite a edificação de uma nova subjetividade ética, descrita nos termos do acolhimento e responsabilidade pelo Outro.

Entretanto, a destituição da soberania do sujeito moderno não significa, necessariamente, o abandono da autonomia e da liberdade como princípios filosóficos orientadores da formação do homem, mas consiste em colocar a autonomia e a liberdade “entre parêntese”, através de um permanente confronto com a heteronomia. Nesses termos, “heteronomizar a autonomia não é limitar a liberdade, senão completá-la e reconhecer, frente a Kant, que o outro não é meu *alter ego* e que a liberdade não está radicalmente indeterminada. A liberdade não pode derivar no ‘vazio da vontade’ nem no nada” (BARCENA & MÈLICH, 2000, p. 145).

Desse modo, a autonomia do sujeito já não é vista como um ideal de construção da subjetividade, mas situado em um contexto de permanente tensionamento e conflito com a alteridade do Outro. Entre autonomia e heteronomia, Levinas não busca extrair qualquer síntese integradora, mas visa destacar a força da alteridade na constituição da subjetividade e na relação ética com o Outro. Isso permite dizer que, com Levinas, a autonomia corresponde à insubstituível responsabilidade pelo Outro. Mas, por sua vez, isso não significa heteronomizar a autonomia? A heteronomização da autonomia não seria uma defesa da condição de menoridade descrita por Kant?¹⁷

¹⁷ Em seu texto de 1784 “*O que é esclarecimento*”, Kant enfatiza a idéia de que “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade auto-imposta. Menoridade é a incapacidade de usar seu próprio entendimento sem qualquer guia. Esta menoridade é auto-imposta se sua causa assenta-se não na falta de entendimento, mas na indecisão e falta de coragem de usar seu próprio pensamento sem qualquer guia. Sapere aude! (Ouse conhecer!).

Em Levinas, conceber a autonomia como responsabilidade pelo outro consiste em manter viva a intriga ética na relação entre o Mesmo e o Outro, mostrando que a alteridade do outro não é uma etapa no processo de autonomização do sujeito, mas o elemento que constitui a subjetividade e tensiona permanentemente a plena soberania do sujeito. Levinas situa a discussão da autonomia e da heteronomia não mais no registro gnosiológico da teoria do conhecimento; também não pensa a heteronomia como um estágio no processo de construção do juízo moral, no qual a heteronomia ainda é vista como um momento ou etapa a ser superada pela autonomia do juízo moral do sujeito. A alteridade do Outro, em Levinas, está situada no contexto da relação ética. É o elemento que mantém viva a intriga na relação face a face, na qual a subjetividade é constituída e interpelada permanentemente pelo Outro.

Isso mostra que Levinas procura reconstruir a subjetividade não mais na perspectiva do sujeito soberano, com um domínio total de si, mas na perspectiva de edificação de uma subjetividade acolhedora, exposta e vulnerável ao Outro, ou seja, uma subjetividade constituída, desde o seu nascimento anárquico, pela alteridade do Outro. A alteridade é um elemento constitutivo da subjetividade ética, desse modo, não pode ser comparada à condição de menoridade do sujeito, uma vez que, em Levinas, a subjetividade não visa alcançar a plena autonomia como ideal de sua constituição. Além do que, a alteridade não é um estado, uma fase a ser gradativamente superada; a abordagem da alteridade em Levinas, situa-se em outro registro que pretende mostrar que a presença irreduzível do Outro inquieta constantemente a autonomia do Eu, chamando-o a responsabilidade ética. A alteridade do Outro anima e mantém viva a intriga na relação ética, pois provoca uma abertura na consciência do “eu puro” fazendo, com isso, vibrar na egologia do eu o sopro ético que anuncia o nascimento de uma nova relação com a alteridade.

“Ter a coragem de usar o seu próprio entendimento” é, portanto, o motto do Esclarecimento”. Kant considera ser “muito difícil para o indivíduo agir por sua própria conta e superar a menoridade, que se torna para ele quase uma segunda natureza”. Isso acontece pelo fato de que, “é muito confortável ser um menor”. Entretanto, sempre haverá pensadores independentes que, ao livrarem-se do “jugo da menoridade, derramarão sobre si o espírito de uma apreciação razoável do valor humano e de seu dever de pensar por conta própria”. Esses homens conseguirão sair da Menoridade e alcançar a sua mais plena Maioridade intelectual e moral (KANT, 2003). Em sua nota de tradução, VIANNA (2003) situa o termo Menoridade, em Kant, no mesmo campo semântico de imaturidade, condição de menor, daquele que é dependente da tutela de outrem e que, nesse sentido, exerce sobre ele uma autoridade de pater, guia, condutor etc. Nesse contexto, alcançar a plena autonomia ou a Maioridade, significa uma auto superação da heteronomia, ou seja, a saída do homem de sua auto-imposta Menoridade.

A alteridade do Outro, constitui a subjetividade ética em Levinas. Uma subjetividade descrita como acolhimento, na forma de hospitalidade incondicional ao estrangeiro que nos vem ao encontro, e resposta no sentido que assume a insubstituível responsabilidade pelo outro até a substituição. Com isso, ao reconstruir a subjetividade, Levinas cria as possibilidades de edificação de um novo humanismo – um humanismo do outro homem. Um homem que antes de ser livre e autônomo, é responsável e capaz de acolher o Outro na sua absoluta alteridade. É nesse cenário que o pensamento filosófico de Levinas se apresenta como uma racionalidade radicalmente ética, capaz de reconstruir a subjetividade desde a estrutura um-para-o-outro na relação com o próximo.

Nessa reconstrução, acontece um rompimento com a perspectiva de autonomia e soberania do sujeito racional. A espontaneidade da liberdade é posta em questão e chamada a justificar-se. A responsabilidade é pensada não como uma predisposição existencial do sujeito já constituído, que decide livremente assumir sua responsabilidade, mas como o elemento que define a unicidade do sujeito, ou seja, a responsabilidade é o elemento que antecede a liberdade do humano e constitui a própria subjetividade. Essa inversão nos termos da relação ética, aponta para a construção de uma nova subjetividade descrita como acolhimento e resposta ao Outro. Eis a reconstrução da subjetividade ética operada por Levinas, como questão filosófica central de seu pensamento.

Se, na modernidade, a autonomia do sujeito é concebida como princípio moral mais elevado, na reconstrução da subjetividade ética pensada por Levinas, o sujeito autônomo passa por um processo de destituição de sua soberania. Através da descrição fenomenológica da subjetividade, a soberania do sujeito é tensionada e colocada em questão: o eu é deposto de seu reinado absoluto. A crítica e destituição do sujeito soberano permitem a reconstrução de uma nova subjetividade, descrita a partir de um *sujeito sujeitado* que se constitui como “refém do Outro”. Portanto, ao mesmo tempo em que ocorre a destituição do sujeito soberano, realiza-se também a reconstrução de uma nova subjetividade ética, erguida com base na estrutura “um-para-o-outro” e descrita em termos de acolhimento e responsabilidade pelo Outro.

Como veremos, especialmente no capítulo II deste trabalho, na perspectiva ética da alteridade o Outro não é concebido como um outro eu (*alter ego*) que, em seu conjunto, formaria uma comunidade de “eus”. O Outro também não é um outro do eu, não é o eu

que determina soberanamente o que é ou o que deve ser o Outro. Em Levinas, o Outro é absolutamente Outro sem qualquer possibilidade de assimilação e integração ao sistema referencial do Mesmo. O Outro é alteridade absoluta que, com sua presença, coloca em questão a espontaneidade da liberdade, o poder e o domínio do Mesmo.

Pensado como pura exterioridade, a irrupção do Outro coloca em questão a espontaneidade da liberdade e a soberania absoluta do sujeito moderno, e questiona também a pretensão do sujeito quanto ao total controle de si e domínio do Outro. Será com vistas à destituição do sujeito soberano, incapaz de ouvir nada além da sua própria voz e incapaz de encontrar no Outro nada mais do que si mesmo, que Levinas descreverá a subjetividade como lugar de exílio e exposição, e abordará a relação ética a partir da primazia do Outro sobre o Mesmo. Nesse contexto, a deposição da soberania do eu é condição de possibilidade para a reconstrução de uma nova subjetividade ética, pois “somente um eu destituído da sua soberania poderá ser realmente ético (KUIAVA, 2003, p. 147). Desse modo, a destituição da soberania do eu é um movimento fenomenológico que cria as condições de possibilidade para que uma nova subjetividade ética possa ser reconstruída desde a estrutura um-para-o-outro, nos termos de acolhimento e responsabilidade.

Pensar a relação ética assumindo o Outro como primazia, não significa necessariamente um esvaziamento ou dissolução por completo da subjetividade, mas uma crítica radical a uma “racionalidade egológica” que centraliza no eu as bases de sua justificação. Portanto, a crítica à subjetividade moderna, operada por Levinas, não visa o seu abandono ou o seu esvaziamento por completo, mas implica a destituição do sujeito soberano com vistas à reconstrução de uma nova subjetividade ética.

Levinas realiza a sua análise fenomenológica a partir de um duplo movimento, caracterizado pela destituição da soberania do eu, e pela reconstrução de uma nova subjetividade constituída pelo Outro. Nesse processo, a “racionalidade egológica” é colocada em questão, e o resultado dessa crítica possibilita o surgimento de uma “racionalidade ética”¹⁸ significando, com isso, que a racionalidade passa a ser entendida a partir da *ética*

¹⁸ “Racionalidade ética” é uma expressão utilizada por comentadores de Levinas (Cf. Souza, 2004, p.203), a qual situa o outro na posição insubstituível da alteridade levando, com isso, a potência da razão aos seus próprios limites. Uma racionalidade ética coloca em questão a própria liberdade do sujeito, uma vez que pensa a responsabilidade pelo outro como o elemento que constitui a própria subjetividade, enquanto racionalidade situada na órbita da vontade de justiça.

como *filosofia primeira*. Em busca do sentido do humano, Levinas elabora uma verdadeira reconstrução da subjetividade e conjuntamente recria uma nova relação ética com a alteridade, inscrita na relação face a face. Nessa nova relação, o outro não é simplesmente integrado ou assimilado à estrutura do eu, ao contrário, o Outro é ele próprio transbordamento, pura inadequação às categorias do eu, uma absoluta alteridade na qual se expressa a idéia de infinito. Nesse contexto, a idéia do infinito se consuma na subjetividade que, por sua vez, é descrita em termos de acolhimento do Outro e hospitalidade ao estrangeiro.

A destituição do eu soberano e a reconstrução da subjetividade, desde a perspectiva ética da relação com a alteridade, são preocupações filosóficas centrais em Levinas, presentes em suas principais obras *Totalidade e Infinito* e *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.¹⁹ Em *totalidade e Infinito*, essa inquietação filosófica assume, como ponto de partida, a análise do processo de constituição da subjetividade descrevendo como acontece a identificação do eu. A partir de uma densa descrição fenomenológica, apresenta a primeira relação do eu com o mundo como “*um viver de ... na fruição dos elementos do mundo*”. Nessa relação, a corporeidade, a sensibilidade, a afetividade, o gozo da vida são apresentados como categorias analíticas fundamentais. Uma outra relação que o eu estabelece com o mundo, é *um viver na economia do mundo*, aqui encontramos a casa, o trabalho como categorias analíticas centrais. Um outro modo de relação do eu com o mundo, acontece através da *mediação teórica*, em que o eu se relaciona com o mundo a partir da representação. Em Levinas, esses três modos de relação do Eu com o Mundo constituem o processo de identificação do Eu como prolongamento e extensão do Mesmo, conforme veremos a seguir.

2.3 – A reconstrução da subjetividade ética

No contexto da filosofia contemporânea, Levinas ficou conhecido como o pensador da alteridade, o filósofo que ousou dar visibilidade à questão do Outro e colocar a

¹⁹ Em seus escritos filosóficos, Levinas mantém um longo diálogo crítico com Husserl, Heidegger e Hegel, no qual discute aspectos centrais referentes à teoria do conhecimento e à ontologia. Nesse diálogo, a radicalidade da crítica de Levinas abrange em grande parte toda a filosofia ocidental de tradição grega. Mesmo ciente de que a pretensão de Levinas não se restringe à crítica do sujeito na modernidade, procuro estabelecer, neste trabalho, uma relação entre Levinas e a subjetividade moderna, como forma de destacar o potencial de seu pensamento na descrição de uma nova subjetividade ética.

alteridade no centro da cena filosófica. De fato, em Levinas, a alteridade ganha relevância e assume um papel central na tecitura de uma ética pensada como filosofia primeira. A alteridade é o elemento novo que promove uma ruptura epistemológica com o pensamento da tradição filosófica, e marca a originalidade de Levinas como filósofo que pensa o até então impensado. Entretanto, como ressalta Susin (1992), em Levinas não encontramos uma descrição fenomenológica acerca do Outro; por isso, não podemos falar nem sobre a alteridade nem a partir da alteridade. O que podemos falar é como a subjetividade se reconstrói ao passar pelo desafio e prova da relação com o absolutamente Outro.

A filosofia de Levinas pode ser lida como uma profunda descrição fenomenológica da subjetividade, que inscreve na estrutura um-para-o-outro o sentido eminentemente ético do humano. Nessa perspectiva, o discurso de Levinas não seria um discurso sobre a alteridade, mas “um discurso da subjetividade que circunda ou que violenta ou que responde ou que serve a alteridade” (SUSIN, 1992, p. 367). A partir desse entendimento, não podemos abordar a questão da alteridade em Levinas sem antes compreender como ele realiza a destituição da soberania do sujeito, e reconstrói uma nova subjetividade ética descrita na forma do acolhimento e responsabilidade pelo Outro.

A originalidade da intuição filosófica de Levinas consiste em pensar a subjetividade não mais atrelada ao ser, mas *além do ser* ou *de outro modo que ser*; como também, não pretende vincular a construção da subjetividade ao ideal de sujeito livre e autônomo, pensado na modernidade. Levinas descreve a subjetividade não subjugada aos domínios do ser, e não atrelada ao ideal do sujeito soberano (com total domínio de si), mas a partir da estrutura “um-para-o-outro”. Uma subjetividade que se constitui como acolhimento incondicional ao estrangeiro que nos vem ao encontro, e resposta ética na forma de responsabilidade pelo Outro até a substituição um-pelo-outro. Em Levinas, a relação com o Outro já não é mais pensada na perspectiva de uma relação intencional e objetiva, mas a partir da relação inaugural face a face. Essa nova relação de transcendência (de natureza metafísica) é capaz de manter a alteridade Outro irreduzível ao poder e domínio do Mesmo. A relação face a face é uma relação ética por excelência.

Mas, de onde vem essa intuição? Pode-se dizer que essa intuição filosófica que procura reconstruir a subjetividade, desde a sua relação ética com a alteridade, é motivada por alguns fatores determinantes na filosofia de Levinas: a) Da forte influência de seu

mestre Husserl, principalmente da aproximação – e gradativo afastamento – do conceito de “consciência intencional”, desenvolvido na fenomenologia de Husserl; b) Das influências do pensamento de Heidegger, principalmente da analítica existencial do *Dasein* realizada em “*Ser e tempo*”, da qual Levinas é devedor nas suas belas e longas descrições fenomenológicas, presentes especialmente em *Totalidade e infinito*. Com o pensamento heideggeriano, Levinas também estabelece uma relação que segue um movimento de aproximação e ruptura com a “ontologia fundamental”, desenvolvida por Heidegger; c) De sua experiência da guerra e o contato direto com a morte de pessoas inocentes. Situado no contexto da experiência do horror da guerra, do massacre e genocídio de milhões de vítimas inocentes, o pensamento de Levinas pode ser lido como um “imenso tratado sobre a hospitalidade”²⁰ e resposta ética ao horror da guerra, à subjugação e aniquilamento do ser humano, ao genocídio e sofrimento das vítimas que a experiência do holocausto produziu. Para além da guerra e do egoísmo do ser, Levinas inscreve na relação de transcendência ao Outro, um novo sentido ético do humano.

Mas, como pensar a subjetividade para além do ser e da construção de um ideal de sujeito livre, autônomo e soberano? Eis o desafio filosófico assumido por Levinas. *Totalidade e Infinito* e *De otro modo que ser ou más allá de esencia* pretendem, de maneiras diferentes, mas complementares, responder a essa questão. Em *Totalidade e infinito*, a subjetividade é descrita como acolhimento “incondicional” à irreduzível alteridade do Outro, que a interpela eticamente. Em *De otro modo que ser...*, a subjetividade é descrita a partir da estrutura um-para-o-outro nos termos da vulnerabilidade e resposta ética ao Outro, até a substituição. Uma subjetividade, que desde a sua constituição é inquietada pela alteridade e exposta ao Outro na condição de refém. É uma subjetividade que carrega a inscrição da alteridade na forma da responsabilidade “um-para-outro”, até a extrema substituição “um-pelo-outro”. Acolhimento e resposta, como responsabilidade pelo Outro, eis a descrição da subjetividade ética em Levinas.

²⁰ Em “*Adeus a Emmanuel Levinas*”, Derrida faz uma bela e comovente homenagem ao filósofo e amigo, considerando a obra “*Totalidade e Infinito*” como um imenso tratado sobre a hospitalidade que podemos encontrar na história da filosofia. Destaca que, nessa obra, a própria linguagem é apresentada como representação da *Lei da hospitalidade*, na qual falar é um convite e uma abertura para que se receba o outro nesse território que pensamos ser nosso, mas que também é dele, pois, no momento em que encontramos o outro, que o convidamos e o recebemos, estamos imediatamente sendo recebidos, tornamo-nos hóspede em nossa própria terra (Cf. DERRIDA, 2004).

Entretanto, descrever o processo de reconstrução da subjetividade operado por Levinas, não é uma das tarefas mais confortáveis, dado o caráter de ambigüidade²¹ presente em seu pensamento e pelo qual a subjetividade é descrita especialmente em suas principais obras referidas anteriormente. Desse modo, mergulhar no rio em que Levinas navega seus argumentos e suas descrições fenomenológicas, no processo de reconstrução da subjetividade, é um desafio que envolve sempre o risco do mal-entendido, entretanto, risco que precisa ser assumido por aquele que pretende se aproximar de Levinas e inquietar-se pelo sentido ético do humano presente em seu pensamento.

No processo de reconstrução da subjetividade, uma das preocupações centrais de Levinas consiste em pensar uma relação com o Outro na qual a alteridade não seja violentada, mas se mantenha irredutível na relação. Uma relação em que subjetividade e alteridade mantenham a distância absoluta da separação. Essa relação está para além da objetivação do Outro, é uma “relação sem relação”, na qual todo poder esvai-se frente a resistência ética expressa no rosto do Outro. Portanto, o sentido ético da subjetividade reside na sua capacidade de construir uma nova relação com a alteridade, descrita nos termos de “relação metafísica” para além do poder e da objetivação do Outro pelo Mesmo.

Assumindo como pano de fundo essa preocupação filosófica, Levinas pergunta pela possibilidade de uma relação que não seja pautada na mera assimilação do Outro ao Mesmo, como também não seja integrada ao sistema conceitual de tematização do Mesmo. Enfim, uma relação em que o transcendente não seja reconduzido ao imanente. No contexto desse questionamento, considera que pensar uma nova relação ética com a alteridade, requer dar um passo atrás (fazer a reconstrução da subjetividade moderna), e iniciar um processo de construção de uma nova subjetividade ética.

2.3.1 – A subjetividade como acolhimento e hospitalidade

Inicialmente, poder-se-ia perguntar como Levinas descreve a subjetividade e a edificação do Eu, em sua obra *Totalidade e Infinito*? No contexto de *Totalidade e infinito*,

²¹ A ambigüidade aqui não é concebida como um aspecto negativo a ser superado, pelo contrário, assume um caráter positivo em que a reconstrução da subjetividade acontecerá como dependência e independência, saída e retorno, separação e solidão do eu.

o eu se constitui a partir de si mesmo, originalmente não pertence a qualquer gênero universal, não é fruto da criação divina, não é definido a partir de uma natureza racional, nem pertence a uma espécie animal. Ser eu é não pertencer a qualquer gênero, pois não é o caráter universal que determina a constituição do eu; o humano é singular, único e existente na sua existência. Essa compreensão do eu como singular e existente permitirá a Levinas afirmar que a unicidade do humano é a sua insubstituível responsabilidade pelo Outro.

Em Levinas, o eu se ergue como resistência à matéria, emerge da pura indeterminação do “*il y a*”²², da indeterminação da matéria, ao mesmo tempo que o eu alimenta-se dos elementos do mundo, é resistência frente a eles. Em meio a esse movimento de saída e retorno, de alimento e resistência, de dependência e independência ao mundo dos elementos, que o eu vai se constituindo enquanto interioridade e psiquismo. Essa relação primordial com o elemental é caracterizada pela dependência e independência do eu frente aos elementos do mundo. O eu, ao mesmo tempo em que depende e se alimenta do mundo, cria sua independência e resiste a ele, ou seja, essa é uma relação que se constitui a partir da permanente ambigüidade existente entre a condição de dependência e independência, entre o movimento de saída ao mundo e retorno a si-mesmo.

Um aspecto a ser destacado nesse processo de constituição, refere-se ao fato de que, em Levinas, o Eu é pensado radicalmente como único separado do Outro. Eu e Outro são termos de duas margens separados pelo abismo do intervalo intransponível que nenhum movimento é capaz de percorrer, nenhuma memória é capaz de refazer, nenhum presente é capaz de recuperar. Intervalo que nenhuma fusão, síntese ou assimilação é capaz de abarcar, intervalo que não entra no jogo sincrônico da presença, intransponível intervalo que separa o Eu e o Outro. A separação²³ radical existente entre o Eu e o Outro torna irreduzível e absoluto os termos da relação.

²² Em “*Da existência ao existente*”, obra de 1947, Levinas descreve o “*Il y a*” como a pura indeterminação, como o murmúrio da noite escura. O há descrito como o puro existir, o fundo indeterminado, o fundo da realidade. Há como “consumação impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada.” (EE, 67). “Impessoalidade do há: há como chove ou é de noite. E não há nem alegria nem abundância: é o ruído que volta depois de toda negação do ruído” (EI, 46). Santos (2007, p 36) destaca a perspicácia de Levinas na escolha do verbo “há” para designar essa experiência do anonimato de ser reside na impossibilidade gramatical de conjugá-lo. “Há” não é ato de nenhum sujeito; é verbo sem sujeito, verbo substantivado. Ninguém (eu, tu, ele...) há. “Há” simplesmente, como “chove” ou “anoitece”.

²³ A partir da categoria da separação, Levinas demarca, de maneira radical, o modo de compreender a subjetividade (eu) e a alteridade (outro). A separação significa que o eu não apresenta qualquer semelhança, parentesco, natureza ou gênero com o outro. Na separação, o eu é singular e absoluto na sua unicidade de ser. O outro, por

A separação produz um intervalo que, ao mesmo tempo em que constrói um abismo entre os termos da relação cria, também, as condições de possibilidades para se inaugurar uma relação ética entre absolutos, ou seja, somente uma relação construída entre o abismo de dois termos absolutamente separados, é capaz de se constituir em acolhimento e responsabilidade pelo Outro. Se não houvesse tal separação absoluta entre os termos da relação, não se poderia falar de uma relação ética, isso porque, sem separação não existiria o Outro, nos encontraríamos permanentemente situados no império do Mesmo. Desse modo, a separação absoluta entre os termos cria a condição de possibilidade para a construção de uma nova relação com a alteridade, uma relação na qual os termos não são violentados e absorvidos pela categoria da totalidade²⁴.

É no contexto dessa separação radical, que Levinas opera a reconstrução da subjetividade como acolhimento ao Outro, desde a perspectiva ética da relação face a face. Para reconstruir a subjetividade como acolhimento ao Outro, toma como ponto de partida a relação concreta estabelecida entre o Eu e os elementos do Mundo. Considera que é a partir dessa relação que o Eu se constitui precisamente como Mesmo, e se produz como permanência no mundo. É na *permanência* no mundo que o Eu se revela como o Mesmo. Essa relação é assim descrita por Levinas:

A maneira do Eu contra o “outro” do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*. [...] encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de se manter [...] O “em casa” não é um continente, mas um lugar onde eu posso, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre. [...] Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está com-preendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo (LEVINAS, TI, p. 25).

Com isso, chama a atenção para o fato de que o processo de identificação do Mesmo não se produz no vazio de uma tautologia (onde eu sou eu), nem tampouco como

sua vez, não participa ou pertence ao gênero do eu. A sociedade, desse modo, não é uma conjugação de “eus” relacionando-se entre si. Entre o Eu e o Outro, a separação não é relativa, mas sim, absoluta e radical. Somente um ser separado radicalmente pode dar início a uma relação de transcendência com o outro. A ética pressupõe a separação absoluta dos termos da relação.

²⁴ O capítulo II deste trabalho abordará mais detalhadamente a relação ética pensada em Levinas, a partir da separação radical existente entre o Mesmo e o Outro. O que merece destaque aqui é o fato da separação manter absoluto o Eu em seu processo de constituição. Pois, em *Totalidade e Infinito*, somente a partir do Eu já constituído como ser separado e absoluto, é que se torna possível a relação ética com o Outro.

uma mera oposição dialética ao outro (em que eu não sou o outro). Essa produção acontece como permanência na relação concreta eu e o mundo, onde a identificação do Mesmo realiza-se como um “concreto egoísmo” (TI, p. 26). Destaca-se, ainda, que no processo de identificação do eu como Mesmo, ocorre a suspensão da alteridade do mundo, uma vez que o outro só é concebido como outro em relação ao Eu. Para mostrar como acontece esse “reviramento da alteridade do mundo” (TI, p. 25), em meio a um processo de identificação do Mesmo, Levinas apresenta o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia²⁵ como momentos dessa identificação.

2.3.1.1 O mundo como alimento

Se pudéssemos estabelecer uma relação de comparação entre *Ser e Tempo* e *Totalidade e Infinito*, poderíamos dizer que Levinas, nessa obra, faz uma releitura do “estar-no-mundo” heideggeriano²⁶. Nessa releitura, já se fazem presentes alguns pontos de tensionamento com a ontologia fundamental de Heidegger, presentes em textos anteriores²⁷ à publicação de *Totalidade e Infinito*, em 1961, e que ganharão força nos escritos posteriores de Levinas. No contexto de *Totalidade e Infinito*, o estar-no-mundo é descrito como um desfrutar vital do Eu, como um gozo dos elementos do mundo. Na relação como o mundo, o eu alimenta-se de água, ar, luz, enfim, o mundo é alimento para o Eu. Na fruição, como relação primeira e direta com o mundo, o eu encontra o gozo e a satisfação de sua existência. Nessa relação primordial, viver no mundo é gozar de seus elementos, pois antes de ser representação, o mundo é alimento, fonte de gozo, prazer e satisfação do Eu.

Levinas parte da relação concreta entre o Eu e o Mundo, para mostrar que a sub-

²⁵ Para Levinas o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura (Cf. TI, 25).

²⁶ Essa aproximação pode ser encontrada especificamente na seção II “Interioridade e Economia”, da obra *Totalidade e Infinito*.

²⁷ Refiro-me, aqui, especialmente ao texto de 1951, “*A ontologia é fundamental*”, no qual por mais que Levinas mostre o seu reconhecimento à novidade da ontologia contemporânea e respeito à “*Ontologia Fundamental*” de Heidegger, ainda considera que a ontologia de Heidegger estabeleceu uma “ruptura insuficiente em relação ao idealismo”, à medida que a idéia nova de compreensão pretende englobar toda exterioridade no horizonte do desejo de tudo desvelar por parte do sujeito. Opondo-se a Heidegger, Levinas afirma que a relação ao outro “consiste certamente em querer compreendê-lo, mas a relação (da alteridade) excede esta compreensão” (LEVINAS, OF, p. 26). Significa que “outrem não é primeiramente, objeto de compreensão e, depois, interlocutor” (OF, 27). Mas a originalidade provém precisamente do outro, que é em si mesmo significação, palavra ética (Cf. PIVATTO, 2005, p.13).

jetividade se constitui inicialmente não como intelecção, mas como egoísmo e solidão. Antes de tudo, “vivemos de boa sopa, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de idéias, de sono, etc... Não se trata de objetos de representações” (LEVINAS, TI, p. 96). Com isso, chama a atenção para o fato de que é na relação concreta estabelecida entre Eu e o Mundo, que o processo de individuação se realiza. Nesse processo, a relação acontece via sensibilidade²⁸, em que o eu, vivendo da exterioridade dos elementos, explora e absorve a alteridade do mundo para o seu próprio gozo e satisfação. A relação Eu-Mundo é concebida, assim, como um “*viver de...*” que se constitui pelo exercício permanente de prazer encontrado na pura *fruição*²⁹ dos elementos.

No contexto dessa relação primeira com o mundo, o prazer do eu está diretamente relacionado à alimentação. A fome como expressão da necessidade do eu, é sentida como privação do alimento por excelência, que dá suporte à vida. Nesse aspecto, precisamente, o “*viver de...* não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a sua vida. Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são complementos diretos” (TI, p. 97).

Desse modo, na relação que o eu estabelece com os elementos do mundo como “*viver de...*”, o não eu ou mundo é vivido como alimento que nutre e satisfaz as necessidades do eu, como algo externo capaz de ser incorporado ao eu pela *fruição*. Nessa relação direta, “o alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra [...] torna-se na fruição, a minha energia, a minha força, eu.” (TI, p. 97). Sendo assim, a *fruição* é

²⁸ É importante destacar que, para Levinas, a sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria gnose, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se. No contexto de *Totalidade e Infinito*, a sensibilidade é da ordem da fruição, e não da ordem da experiência. A sensibilidade descrita a partir da fruição não pertence à ordem do pensamento, mas à ordem do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se. É no *viver de...* como fruição, que o processo de individuação acontece (Cf. TI, p. 119-121). Sobre a questão da sensibilidade, KUIAVA (2003) destaca que aquilo de que o eu vive não está para ele como o representado. No contato com os elementos, não há perguntas e nem respostas; vivem-se sem mediações teórico-cognitivas. Levinas procura manter separada a esfera do puro sensível, sem cair no âmbito do saber, o que já seria uma sofisticação, isto é, um outro modo de se relacionar com as coisas.

²⁹ Embora mantendo, neste trabalho, o termo *fruição* conforme aparece na edição portuguesa de *Totalidade e Infinito*, gostaria de destacar as observações feitas pelo professor Pergentino Pivatto em seus seminários sobre Levinas, sobre o sentido do termo francês “*jouissance*” usado por Levinas. Para Pivatto, o termo se aproxima mais do sentido de gozo (conforme traduzido pela versão espanhola de *Totalidade e Infinito*), do que de fruição, isso porque, a fruição está ligada mais à dimensão estética (ex: a fruição causada no sujeito por uma obra de arte); como também se encontra vinculada ao campo ético (ex: a fruição no fato de fazer o bem). O gozo, por sua vez, está relacionado diretamente ao prazer imediato dos sentidos, à sensibilidade primeira (ex: o gozo na alimentação).

caracterizada como a própria exploração e incorporação da alteridade do outro na satisfação de minhas necessidades³⁰. A suficiência do fruir que se realiza na satisfação do gozo caracteriza o egoísmo do Mesmo, ou seja, “a fruição é uma retirada para si, uma involução” (TI, p. 104). Nesse permanente e incansável movimento de saída ao mundo e retorno a si, o eu se define como Mesmo. O eu, mantendo-se enraizado na estrutura “*viver para si*” na fruição dos elementos do mundo, realiza-se como concreto egoísmo (egoísmo que, por sua vez, ainda não está situado no plano moral).

Portanto, no processo de reconstrução da subjetividade, Levinas defende a tese de que a primeira relação estabelecida entre o Eu e o Mundo material, acontece como gozo e fruição. É pela fruição que o eu começa a constituir o seu psiquismo, sua identidade. Esse entendimento parte do pressuposto de que, o mundo, antes de ser objeto da representação, é alimento que satisfaz as necessidades do eu. Isso significa que, “a necessidade é o primeiro movimento do Mesmo” (TI, p. 101). Através de uma densa análise fenomenológica, Levinas demonstra que a primeira relação que o eu estabelece com o mundo, é uma relação concreta caracterizada pelo “*viver de ...*” na fruição. Nesse contexto, a alteridade do outro, que é o mundo, é sobrepujada na forma de satisfação da necessidade do eu.

A relação entre o Eu e o Mundo, constituída pela *fruição*, é caracterizada como uma “existência para si”³¹, governada pelo gozo na busca da satisfação imediata das necessidades do eu. Nessa relação concreta e primordial, marcada pelo gozo do mundo, acontece o “nascimento do eu” (SUSIN, 1984, p. 35). Isso demonstra que, é na relação direta com o mundo, entendido como exterioridade do eu, que está dada a condição de possibilidade para a edificação do Eu. O que merece destaque, aqui, é o fato de que na relação Eu-Mundo, a sensibilidade – como fruição – é a via pela qual o processo de individuação se efetiva. É em meio à fruição do gozo do mundo, que o *psiquismo* surgirá, paradoxalmente, como dependência-independência do Mesmo, ou seja, é através do movimento de saída ao mundo exterior pela fome de alimento a fim de satisfazer sua necessidade, e conseqüente retorno a si mesmo, pleno e satisfeito, que o eu cria as condições de possibilidades para o surgimento do psiquismo. Entretanto, cabe perguntar, como acontece o proces-

³⁰ A distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende – é que constitui a essência da necessidade. Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta (Cf. TI, p. 102).

³¹ Levinas exemplifica a existência para si como uma expressão “cada um pra si” como é para si “barriga vazia não tem ouvidos”, capaz de matar por um pedaço de pão; para si como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha (Cf. TI, p. 104)

so em que o psiquismo surge da fruição?

Em Levinas, esse processo é descrito a partir da relação concreta e originária, uma relação estabelecida entre o Eu e o Mundo exterior. Essa relação é caracterizada pelo primeiro movimento de transcendência do eu em direção ao mundo e pelo conseqüente retorno do eu a si mesmo. Pelo movimento de “transcendência primordial”³², o eu se realiza como fruição – satisfação e gozo – do mundo; e pelo retorno a si, o eu se constitui como psiquismo, interioridade. Dessa forma, ao mesmo tempo em que o eu sai em direção ao mundo exterior para gozar dos elementos e viver o conteúdo do mundo pela *fruição*, ele também se constitui como psiquismo e interioridade, mantendo-se em si mesmo, como solidão e como ser separado.

É através do “*viver de ...*” na pura fruição dos elementos do mundo, que o eu irá se constituindo como um ser único e separado. Na sua relação com o mundo, o eu estabelece um duplo movimento caracterizado pela saída de si para o mundo exterior e conseqüente retorno a si mesmo. “Trata-se, aqui, de um movimento, de uma transcendência que vai em direção à exterioridade, sendo identificada como necessidade, no sentido oposto ao desejo metafísico” (KUIAVA, 2003, p. 160-161). Nesse duplo movimento, de um lado, o ser sai de si em busca dos elementos do mundo para deles desfrutar e viver, de outro lado, pelo gozo, retorna a si soberano e farto. Essa possibilidade de retorno a si, é vista por Levinas como abertura do eu para dentro de si, constituindo-se assim como psiquismo, como interioridade. Desse modo, o psiquismo se constitui na fruição do gozo que o eu estabelece na relação concreta com o mundo, tornando-se, paradoxalmente, dependência e independência do Mesmo.

Um aspecto que merece destaque nessa primeira relação entre o eu e o não eu ou mundo exterior, diz respeito ao fato de que essa relação “que se produz como felicidade não consiste nem em assumir nem rejeitar o não eu. Entre o eu e *aquilo de que ele vive*, não se interpõe a distância absoluta que separa o Mesmo do Outrem” (LEVINAS, TI, p. 127). Em seu “*viver de...*” na fruição, o eu estabelece uma relação direta com o mundo, o

³² A “transcendência primordial” é descrita em Levinas como o primeiro movimento de saída do eu em direção ao outro, entretanto, essa primeira relação que o eu mantém com o outro (mundo exterior) ainda não assume um caráter estritamente ético. Isso porque, nessa relação, o mundo é alimento a serviço da satisfação da necessidade do eu. É somente a partir do desejo metafísico pelo absolutamente Outro, e da epifania do rosto como significação ética da alteridade, que a relação de transcendência assumirá o seu sentido ético.

mundo é alimento, fonte de gozo e satisfação do eu. Nessa relação, o eu não se volta contra o mundo ou a favor do mundo, ele não assume uma atitude de aceitação ou resistência, mas, pela fruição, alimenta-se dos elementos que o mundo tem a lhe oferecer.

2.3.1.2 A edificação da interioridade

Como vimos, é na relação direta e concreta com o mundo que o *psiquismo*, como interioridade do eu, realiza a sua constituição. Nesse processo de constituição de sua própria interioridade, o eu percebe que o tempo futuro é regido pela incerteza da plena felicidade, que caracteriza a sua relação primeira com o mundo. Essa percepção produz no eu uma sensação de ameaça e insegurança pela possível ocorrência da falta dos elementos, do qual até o momento fruía e gozava sua felicidade. O eu, ao se deparar com a incerteza do futuro, percebe que o seu estado de plena satisfação pode ser interrompido, e sua felicidade está ameaçada. Com isso, ele começa então a se preocupar com o dia do amanhã.

Essa preocupação com o dia de amanhã leva o eu a buscar uma nova saída ao mundo e estabelecer um outro modo de relação com as coisas, agora como vida econômica que, por sua vez, segue a mesma estrutura formal da identificação no gozo, encontrada na relação originária estabelecida entre o eu e o mundo pela *fruição*. Nesse outro modo de relação com as coisas, o eu busca novamente uma saída de si ao mundo exterior, porém, sempre tendo em vista um conseqüente retorno à sua interioridade como garantia de permanência em si mesmo. Desse modo, a relação econômica que o eu mantém com as coisas, segue os mesmos padrões da identificação encontrados no gozo. Susin (1984), em suas análises acerca da constituição da interioridade do Eu, caracteriza a estrutura formal dessa relação, da seguinte maneira: “a) Uma saída de si, que é nova abnegação. b) Um contato e uma afetação das coisas – com a novidade do trabalho e da produção. c) Um retorno a si, importando e conservando o mundo exterior como propriedade estável” (SUSIN, 1984, p. 53-54).

No movimento de saída ao mundo e conseqüente retorno à sua casa, o eu se constitui enquanto interioridade. Levinas descreve fenomenologicamente os processos por que passa a subjetividade, e destaca que “a alteridade [...] só é possível se o Outro é real-

mente outro em relação a um termo, cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo, não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu*”. (TI, p. 24).

Isso mostra que não há como abordar a alteridade de mãos vazias, sem a constituição do eu na economia da casa. Contudo, abordar o Outro com vistas a construir uma relação de sociabilidade plural entre os termos incomparáveis, não se faz por meio de uma subjetividade autônoma e universal, ou seja, Levinas não pensa o eu a partir de um “sujeito transcendental”, como em Kant, mas a partir de uma subjetividade que constrói sua interioridade através da relação concreta com o outro no mundo.

Embora seguindo a estrutura formal da relação do gozo na fruição dos elementos, a relação econômica também apresenta algo de novo que a distingue da relação originária caracterizada pela *fruição* dos elementos do mundo. Nessa nova relação, a casa, o trabalho, a posse aparecem como “novas categorias existenciais e novas leis no ser” (SUSIN, 1984, p. 54). Isso significa que “a condição, a partir da qual, após a imediatez do viver de..., o homem faz ‘economia’ – busca para assegurar a estrutura do gozo para o amanhã – é a casa”. (KUIAVA, 2003, p. 162). A casa é a própria condição a partir da qual o eu faz a economia. Preocupado com a indeterminação e escassez dos elementos do mundo, o eu econômico procura assegurar, na interioridade da casa, a mesma estrutura da relação do gozo e, com isso, tenta fugir da incerteza do amanhã. A partir da economia da morada, “o homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um ‘em sua casa’, para onde se pode retirar em qualquer altura” (TI, p. 135).

Desde então, o homem não somente frui os elementos do mundo, mas também passa a habitar o próprio mundo. “O homem vai, pois, ao mundo a partir da casa, e o mundo é o mundo em torno à casa. Este ponto de referência não deixa o **eu** se perder na imensidão anônima do mundo” (SUSIN, 1984, p. 54). Desse modo, para Levinas, a casa é o ponto de referência no qual homem se localiza no mundo. Isso significa dizer que “o mundo objetivo situa-se em relação à minha morada” (TI, p. 136). É a partir da interioridade da casa que o eu se volta para o mundo. A casa enquanto morada, é um lugar em que o eu encontra a proteção e segurança necessária para a edificação de sua interioridade. A casa como ponto de referência e lugar de hospitalidade e recolhimento, é a condição de possibilidade que permite a edificação do eu como interioridade, fazendo com que o gozo

do “*viver de ...*” na fruição seja retardado pela alegria do amanhã. A partir do recolhimento na intimidade da casa, inaugura-se a “a relação econômica” como uma nova modalidade de saída do eu em direção ao mundo.

Na relação econômica que o eu estabelece com as coisas do mundo, Levinas destaca um lugar privilegiado para a casa. No entanto, dizer que a casa ocupa um lugar privilegiado, não significa assumi-la como um lugar de fim último, isso porque, por mais que o eu possa desfrutar e gozar do aconchego de sua casa, a originalidade da casa não é medida pela possibilidade de fruição que ela permite ao eu, mas pela sua condição de ser recolhimento necessário para a edificação da interioridade do eu. A edificação do eu acontecerá na interioridade da casa. No recolhimento da casa, o eu se edifica como interioridade.

Nessa perspectiva, “o papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a condição e, nesse sentido, o seu começo” (TI, p. 135). A casa é o lugar de recolhimento do homem, o porto seguro a partir do qual o eu se edifica como interioridade e abre-se em direção a exterioridade do mundo. Levinas procura mostrar, através de uma análise fenomenológica, que o homem não está somente “jogado-no-mundo”, como descreve Heidegger em *Ser e Tempo*, mas está “situado-no-mundo”, e a categoria analítica que expressa esse estado de localização do homem no mundo é a casa – enquanto morada e habitação. Na casa, o homem encontra-se situado no mundo; é a partir dela que se torna possível a emergência do mundo econômico e da própria representação. “O recolhimento e a representação produzem-se concretamente como habitação numa morada ou numa Casa” (TI, p. 134).

Se, de um lado, a casa é descrita como um lugar de recolhimento e de hospitalidade do eu – possibilitando com isso a sua edificação como interioridade –, de outro, a relação econômica inaugurada por ela caracteriza o primeiro movimento egoísta do eu (egoísmo que agora já é moral). Isso acontece pelo fato de que o eu, na sua relação com o mundo da casa, buscará prolongar a sensação de gozo vivenciada na sua primeira relação com o mundo, marcada pelo pleno “*viver de ...*” na fruição dos elementos. Desse modo, “o lar é condição de possibilidade, pois sem ele, não haveria economia, e tudo acabaria no gozo imediato” (KUIAVA, 2003, p. 163). É na vida econômica que acontece a edificação do eu como interioridade, e também a sua realização como egoísmo. Isso porque, na vida econômica todas as coisas do mundo da casa giram em torno do eixo do eu, com vistas ao

prolongamento de seu deleite, gozo e satisfação, isto é, na economia da casa as coisas do mundo tornam-se posse do eu.

Por mais que na vida econômica estejam inscritas as condições de possibilidade de uma relação de transcendência do eu em direção ao Outro, a transcendência não se realiza por completo no contexto da vida econômica, ou seja, o homem econômico ainda não é capaz de estabelecer uma verdadeira relação de transcendência com o Outro, dado o seu caráter ainda egoísta presente na relação de posse dos objetos. Entretanto, no recolhimento da casa, o eu encontra uma situação de existência localizada, e estabelece uma relação de familiaridade e intimidade com as coisas do lar, o que garantirá a edificação de sua interioridade. Desse modo, “a familiaridade é uma realização, uma *en-ergia* da separação. A partir dela, a separação constitui-se como morada e habitação. Existir significa a partir daí morar” (TI, p. 138).

Por sua vez, em Levinas, morar não está relacionado simplesmente a um fato da realidade anônima, na qual o ser está jogado no mundo e lançado na sua existência, mas, fundamentalmente, a “um recolhimento, uma vinda a si, uma retirada para sua casa como para uma terra de asilo, que responde a uma hospitalidade, a uma expectativa, a um acolhimento humano, em que a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial” (TI, p. 138).

Na descrição fenomenológica realizada por Levinas, a relação transcendente com o Outro tem seu início na interioridade da casa. É na vida econômica que encontramos o primeiro movimento de acolhimento ao Outro, através da figura do feminino. “A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação” (TI, p. 138). A alteridade feminina, dessa forma, cria na casa um espaço interior capaz de acolher outrem, mostrando que a casa, antes de se tornar propriedade do sujeito, é desde já acolhimento ao Outro. Aqui, o que deve ser esclarecido é o fato de que, mesmo a ausência empírica do “sexo feminino” em uma casa, isso em nada mudará “a dimensão da feminilidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada” (TI, p. 140). O feminino, como acolhimento da morada, expressa a própria condição de possibilidade de uma relação transcendente com outrem.

A figura do feminino, descrita por Levinas como acolhimento da morada, cria as

possibilidades de superação do primeiro movimento egoísta, no sentido moral, realizado na vida econômica. Por sua vez, a alteridade feminina presente na interioridade da casa, ainda não é capaz de destituir o eu de seu completo egoísmo, e estabelecer uma verdadeira relação de transcendência com o Outro, uma vez que o feminino ainda permanece situado no horizonte da interioridade inscrita na vida econômica.

Por mais que a relação de transcendência ao Outro não se expresse completamente na forma da interioridade da casa, é nela que o eu inicia o processo de libertação de seu estado de posse e de gozo, através da figura do feminino como acolhimento e hospitalidade. A saída ou o rompimento do estado egoísta, que caracteriza o primeiro movimento econômico da relação de posse dos objetos, acontecerá pela “epifania do rosto”³³, que, através de sua irrupção indiscreta, colocará em questão o domínio e a posse do eu egoísta. Portanto, a irrupção do rosto do outro, ao colocar em questão o egoísmo do eu, cria as condições para que o sentido ético do humano, inscrito na relação de transcendência ao outro, seja instaurado na economia do ser.

2.3.1.3 O Outro como representação

Como vimos anteriormente, é pela incerteza do amanhã e com vistas ao prolongamento da satisfação vivenciada na fruição dos elementos, que o eu constrói a sua vida econômica como um novo modo de relação com o mundo. Por sua vez, na vida econômica, o eu sente a necessidade de racionalizar sua ação e, com isso, cria a partir dessa necessidade uma capacidade de representação e de teorização da realidade. A busca da representação e o recurso à teoria surgem, então, a partir de uma “necessidade” econômica motivada por uma atitude de ousadia em querer saber. Essa inquietação pelo saber, produzida no ser, caracteriza uma nova saída do eu em direção ao mundo, agora através da ousadia da construção teórica.

³³ O termo epifania é utilizado na tradição religiosa, no sentido de aparição ou manifestação divina. Epifania está relacionado à festividade comemorativa dessa aparição, por exemplo, o Dia de Reis. (Cf. Dicionário Aurélio). A expressão “*epifania do rosto*”, cunhada por Levinas, está relacionada ao sentido de irrupção, visitação do Outro que, com sua presença inusitada, coloca em questão o poder e domínio do Mesmo. Nesse sentido, a epifania do rosto pode ser lida como um acontecimento ético que, na significância de sua irrupção, interpela e inquieta o Mesmo, inaugurando a relação ética por excelência.

Essa atitude de ousadia pelo saber é vista como a mais “soberana audácia”, capaz de criar um novo modo de relação do eu com o mundo. Isso porque, a partir da construção teórica impulsionada por essa atitude ousada, a relação entre o eu e o mundo passa a ser mediada conceitualmente. Nessa nova relação, o eu observa e representa o mundo, mediado sempre pelas suas referências conceituais. Entretanto, por mais que a relação teórica se constitua a partir de um movimento mais complexo de saída do eu em direção ao mundo, essa relação ainda segue a linha de continuidade com a relação inscrita na soberania econômica. Nesse sentido, a relação teórica segue o movimento de continuidade, mas também, estabelece ruptura com a vida econômica.

Em sua análise da representação como necessidade econômica do eu, Levinas percebe que o recurso ao conhecimento teórico – que segue a tradição filosófica ocidental, iniciada por Sócrates, salvo raras exceções –, se constituiu, historicamente, como uma “filosofia do Mesmo”, pois nela se faz presente uma permanente tentativa de redução do Outro ao domínio do Mesmo, e com isso toda a compreensão da alteridade fica submetida à tutela do império da mesmidade.

Essa constatação leva à conclusão de que, no horizonte da representação e na relação teórica, sempre mediada conceitualmente, não existe lugar para uma relação de transcendência entre o Mesmo e o Outro, uma vez que, nessa relação tudo inicia e termina no plano da imanência do eu, ou seja, a relação mediada pela representação é “uma determinação do outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro” (LEVINAS, TI, p. 152). Frente a essa constatação, cabe perguntar: Como estabelecer uma relação com o Outro fora do domínio da representação conceitual? De que natureza é essa relação?

A construção teórica não deixa de ser uma nova saída do eu em direção ao mundo, pois, se o conhecimento não encontrasse alguma ligação com a exterioridade, com aquilo que está fora de si mesmo, seria reduzido a um gozo gratuito dos elementos do mundo, mas não é isso que acontece, porque por mais que o estado de gozo vise sempre à permanência em sua satisfação e seu conforto na vida econômica, o conhecimento percorre um caminho ainda mais audaz do que o encontrado na relação de *fruição* e na relação econômica. No processo teórico, o que ocorre – assim como na *fruição* e na vida econômica –, é um movimento de saída do eu para a exterioridade do mundo com um conseqüente retorno a si, como total soberania do Mesmo. Por sua vez, na saída do eu pelo re-

curso à teoria e pela representação, “o caminho é mais complexo, mais ‘sofisticado’ e mais perigoso, mas o retorno é garantido, graças ao surgimento de novas categorias” (SUSIN, 1984, p. 70).

Portanto, no recurso à teoria acontece também um movimento de saída do eu ao mundo exterior, acompanhado do retorno a si mesmo em um nível muito mais complexo e elaborado do que os encontrados nos dois momentos anteriores (no *viver de...* na fruição e na vida econômica). Na sua relação com a teoria, o eu inicia um novo e sofisticado processo de identificação. Nesse processo, o eu se apropria da realidade que lhe é exterior, passando a representá-la através de conceitos. A realidade é, desse modo, tomada como uma representação capaz de ser interpretada, descrita e comunicada por meio de uma linguagem conceitual. Assim sendo, a construção teórica assume um caráter de mediação entre o eu e o mundo, fazendo com que as múltiplas manifestações da realidade sejam filtradas pela representação conceitual do “sujeito epistêmico”, o qual, por sua vez, organiza, classifica e explica o mundo a partir do seu campo de domínio e de visão. Na relação teórica, o mundo é sempre compreendido através do filtro da mediação conceitual.

Nessa relação, mediada pela representação conceitual, o eu mantém, de certo modo, uma relação de verticalidade frente à realidade sobre a qual se volta. Isso porque, é a partir dele que a realidade exterior e “neutra” ganha sentido e passa a ser representada. Nesse sentido, pode-se dizer que na relação teórica o eu se afirma como o Mesmo, e constitui a sua identidade diante a exterioridade do mundo. Em confronto com a realidade que lhe é exterior, o eu estabelece uma relação de superioridade, pois se auto-compreende como o único capaz de atribuir sentido às coisas, além de considerar que as coisas somente têm sentido devido a sua própria existência. O eu se auto-compreende como o grande ponto de referência do mundo, como se todo mundo exterior permanentemente girasse em torno de seu eixo. Por esse motivo, Levinas considera que “o eu é a identificação por excelência, a origem mesma do fenômeno da identidade” (DEHH, p. 187).

A centralidade e a superioridade do eu frente ao mundo exterior, são características que marcam a relação teórica e que servem para constituir a identidade do eu enquanto Mesmo. Independente do mundo exterior, o eu permanece o Mesmo vivendo em meio à multiplicidade das coisas. O princípio de identidade que garante a inviolabilidade do eu, se expressa também nos sussurros de Schopenhauer, gritados pela boca de Nietzsche, ao

afirmar que “tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]” (NIETZSCHE, 1999, p. 30).

Destaca-se, com isso, que o processo de identificação tem sua origem no eu que vai se constituindo em meio a um permanente movimento, caracterizado pela saída de si em direção a exterioridade do mundo – no “*viver de...*” na fruição, na vida econômica e na representação teórica –, mas sempre com o retorno assegurado a si mesmo. No entendimento de Levinas, a identidade é um modo de existência pelo qual a mesmidade se realiza. Isso significa que, o eu, ao permanecer sempre o Mesmo nas mais variadas e inusitadas situações, afirma a sua intocabilidade diante das múltiplas interpelações do mundo e realiza a identidade enquanto modo de existência na mesmidade. Como permanência no Mesmo, nada que é exterior lhe é estranho.

A representação do mundo não deixa de ser vista, por Levinas, como uma relação de apropriação, por parte do eu, de tudo aquilo que lhe é exterior. Nessa relação, simultaneamente o eu sai de si em direção às coisas e estabelece via representação um novo modo de apropriação do mundo. “O eu-no-mundo, ao mesmo tempo em que tende em direção às coisas, se apropria e se retira livremente delas. É interioridade e liberdade na relação ao mundo” (SUSIN, 1984, p. 81). Na relação teórica, mediada pela representação, o eu busca incessantemente a adequação de toda a realidade ao esquema conceitual que constitui o seu próprio campo de visão, não permitindo com isso a manifestação do novo enquanto algo que lhe é completamente exterior e estranho.

Na relação teórica, em função da permanente busca por explicação e domínio do mundo exterior, o eu não consegue ouvir ao chamado do Outro. É como se o esclarecimento produzido pela elaboração conceitual também lhe tornasse insensível à relação direta com o Outro, visto que o Outro é sempre inadequação do conceito, é aquilo que o Mesmo não consegue conceituar, representar, nomear. Isso faz com que o inteligível seja concebido tão somente no âmbito que a interioridade da consciência abarca transformando, com isso, o eu em princípio e critério de toda representação e de toda verdade. Garantida a centralidade e a soberania do eu, na atribuição dos sentidos das coisas do mundo, o

Outro passa a ser sempre concebido e assimilado a partir dos esquemas cognitivos internalizados pelo próprio eu. Isso faz com que, na relação teórica, tudo aconteça e se resolva no plano da “consciência intencional”; nesse plano “o eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si” (TI, p. 24).

Por mais que o processo de elaboração teórica apresente um grau de complexidade maior do que o encontrado na *fruição* e na vida econômica, a relação teórica ainda permanece estruturada no “para si” como apropriação conceitual da exterioridade do mundo. Portanto, os modos de relação com o mundo descritos através da *fruição*, da vida econômica e do processo teórico mantêm-se ligados ao processo de identificação do Mesmo, no qual verificamos um movimento de saída do eu em direção ao mundo com garantia de retorno previamente assegurado. Esse retorno a si mesmo, ao seu porto seguro, garante a constituição da identidade do eu enquanto Mesmo.

É em meio a esse duplo movimento de saída ao mundo exterior e retorno a si mesmo, que o processo de identificação do eu acontece. Nesse aspecto, a identidade do eu faz com que o novo não encontre espaço para a sua manifestação e, por sua vez, o Outro seja concebido tão somente a partir da subjugação ao Mesmo. O interesse pelo Outro passa a ser o interesse na sua tematização, na tentativa de representá-lo conceitualmente; por sua vez, ao ser objeto de tematização o outro já está “expatriado de sua alteridade” (KUIAVA, 2003, p. 170).

Na relação teórica, o outro é abordado permanentemente como objeto de tematização e transformado em conceito. Como objeto de tematização, o outro é desde já situado sob a perspectiva e o domínio do Mesmo. A relação que se institui a partir daí movida pela necessidade de tudo representar conceitualmente, o eu não é capaz de ouvir a palavra do Outro; por tudo querer conhecer, não se permite abrir para a manifestação do inefável, do inaudito, do existente sobre o qual a relação teórica se mostra impotente, porque não consegue abarcar. Assim é que o Outro, na expressão de sua alteridade absoluta, é pura inadequação que não se deixa apreender pela idéia de adequação conceitual.

A essa irrupção do Outro, que coloca em questão os domínios do Mesmo lhe interpelando à responsabilidade, Levinas chama de “epifania do rosto”. É através da epifania do rosto que acontece a destituição da soberania do eu. O princípio mais elevado da

relação ética não está na autonomia do sujeito, mas no rosto do Outro como primeira lei moral. Com essa radical inversão da justificativa ética – da autonomia do sujeito para o rosto do Outro –, Levinas promove um verdadeiro “giro copernicano” sobre a tradição filosófica ocidental, que pensou a autonomia do sujeito como princípio ético supremo.

Levinas considera que, na tradição do pensamento filosófico, o recurso à teoria percorreu dois caminhos distintos em sua realização: o caminho ontológico e o metafísico. No caminho que segue a ontologia, a teoria diz respeito à própria inteligibilidade do ser. O homem torna-se o “pastor do ser”, toda inteligibilidade se volta para a compreensão do ser, e a linguagem aparece como o lugar onde o ser pode ser compreendido, ou seja, a linguagem é vista como um “médium”, como um lugar no qual se realiza a compreensão do ser. Nesse encaminhamento ontológico por que passa a teoria, a alteridade do Outro ainda fica subjugada à tematização do próprio ser. Nesse contexto, Levinas considera que “a teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (TI, p. 30). Essa crítica ao horizonte ontológico – que tematiza o Outro – sempre tomando como referência o horizonte do Mesmo, promove um afastamento de Levinas com relação ao pensamento ontológico do ser – fato que o leva a percorrer um novo caminho para se pensar o Outro numa perspectiva ética da alteridade.

A crítica à ontologia, realizada por Levinas, coloca em questão o próprio exercício de domínio do Mesmo sobre o Outro, isso porque, uma atitude de crítica frente à ontologia não deixa de ser a própria crítica à redução do Outro ao império do Mesmo. Essa atitude crítica se faz necessária pelo fato de que, conceber o Outro somente do ponto de vista de sua tematização conceitual, significa neutralizar a sua força e privá-lo de sua alteridade. Isso ocorre porque, no processo de teorização ou tematização do outro à mediação do conceito, como “terceiro termo” ou “termo neutro” abstrai, neutraliza e universaliza a alteridade como mais um conceito a ser pensado esmaecendo, com isso, “o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro” (TI, p. 30).

Abordar o Outro como objeto de tematização significa desde já neutralizá-lo em sua alteridade. Na relação mediada conceitualmente, o Outro é assimilado teoricamente e incorporado em um sistema de totalidade. “A tematização e a conceptualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de

fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência” (TI, p. 33). Sob o ponto de vista da visada teórica, a relação intersubjetiva é condicionada pela objetividade garantida pela entrada na relação da generalização conceitual, como um termo médio e neutro que assegura, ao mesmo tempo, a inteligência do Mesmo e o domínio sobre o Outro.

Nesse cenário, a relação intersubjetiva é sempre mediada por um “terceiro termo” ou “termo neutro”, que visa objetivar o Outro conceitualmente e defini-lo a partir de categorias gerais de abstração. O Outro visto como realidade exterior é sempre iluminado e identificado pela inteligibilidade do Mesmo. Nessa relação, nada escapa à tematização e ao domínio do Mesmo, pois “há no conhecimento, ao fim e ao cabo, uma impossibilidade de sair de si; portanto, a sociabilidade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento” (EI, p. 61). Essa impossibilidade de saída de si está relacionada ao fato do conhecimento ser concebido sempre como uma simples adequação entre o sujeito que pensa e aquilo que é pensado. Como adequação, o conhecimento não deixa de ser pura solidão.

No processo de identificação do eu como Mesmo, a descrição dos três momentos que seguem a busca da vida feliz através do “*viver de...*” na fruição, na vida econômica e na produção teórica, caracterizam os movimentos de saída do eu ao mundo e retorno a si mesmo com vistas a sua própria satisfação. Esses três modos de relação permitem a constituição do eu como ser único e separado, mas ainda seguem a estrutura formal de uma relação situada na perspectiva da totalidade. Levinas considera que essas relações ainda não expressam o sentido do humano, que será buscado na relação ética de transcendência ao Outro. Acredita que o eu pode romper com esse plano de imanência, e ser conduzido para além do horizonte das necessidades e do reino da satisfação. O que produzirá essa transcendência do horizonte do Mesmo é o desejo pelo absolutamente Outro. O desejo pelo Outro é saída sem retorno, é movimento de pura transcendência da subjetividade sem qualquer garantia de retorno a si mesma. Desejo que, no encontro com o Outro, coloca em questão a plenitude, a soberania e a satisfação egoísta do Mesmo.

Frente a essa constatação, Levinas afirma que “o social está para além da ontologia” (EI, p. 58). Isso indica que, a relação entre subjetividade e alteridade não deve seguir a estrutura das relações que o eu estabelece com o outro, descritas até o momento. Na busca de uma nova relação com o Outro, “a sociabilidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento (TI, p. 62). Isso se justifica pelo fato de que, sob um horizonte

ontológico, essas relações permanecem centralizadas no Mesmo e, com isso, não garantem em nada a construção de uma sociabilidade, onde a pluralidade e a individualidade dos termos envolvidos na relação não sejam violentadas.

O exercício de crítica realizado por Levinas assume, nesse contexto, um caráter radical, pois coloca em questão a própria espontaneidade da liberdade do eu e conduz a discussão da sociabilidade para além da relação teórica. A radicalidade desse questionamento leva a um deslocamento no eixo de fundamentação da relação ética com o outro. De agora em diante, a justificação ética da relação entre subjetividade e alteridade não se fará pela soberania do eu, mas pela alteridade do Outro. A alteridade do Outro enquanto significância ética passa a ser concebida como primeira lei moral da relação. Eis a “revolução copernicana”³⁴, operada por Levinas, no campo da justificação ética.

Somente o Outro, vindo de um outro tempo, fora do mundo do eu, é capaz de romper com o egoísmo do Mesmo, destituindo-o de seu lugar de soberano e legislador para, com isso, inscrever na carne da subjetividade, a responsabilidade pelo Outro e o acolhimento ético à idéia do infinito. Sendo assim, é o Outro que, com sua presença, simultaneamente coloca em questão a idolatria do egoísmo do Mesmo, e instaura a primeira lei moral de uma nova relação ética.

Por meio dessa inversão, a análise empreendida por Levinas, em *Totalidade e Infinito*, procura mostrar como o eu, que se constitui como egoísmo, é capaz de entrar em relação com o Outro sem, com isso, violentá-lo em sua alteridade. Sua principal tarefa consiste em descrever uma relação entre o Mesmo e o Outro, na qual os termos envolvidos não sejam subsumidos pela intencionalidade de uma consciência monológica.

Pensar essa relação para além do horizonte da “consciência intencional” (que vi-

³⁴ Kant, ao anunciar o empreendimento que deverá realizar na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1994), utiliza a metáfora da revolução copernicana, aproximando-a da filosofia. Pois assim como Copérnico inverte o modelo tradicional de explicação do cosmo (onde o sol girava em torno da Terra, mostrando ser a terra que gira em torno do sol), Kant também estabelece uma inversão na relação de conhecimento. Para ele, na relação de conhecimento, não é o sujeito que se orienta pelo objeto, mas, ao contrário, é o objeto que é determinado pelo sujeito, uma vez que as condições de possibilidade de conhecimento encontram-se não nos objetos, mas no sujeito transcendental. A inversão, em Levinas, refere-se ao fato de que a fundamentação ética não está na situada na subjetividade egoísta do eu soberano, mas na alteridade do outro. “Esse procedimento consistirá em um novo giro copernicano e aparecerá como uma alternativa ao pensamento transcendental kantiano. O processo vai acontecer a partir da reconstrução da subjetividade e do sentido do humano. O ponto de partida da sua reflexão não serão mais, como em Kant, os juízos sintéticos a priori ou os imperativos como proposições práticas sintéticas a priori, mas a descrição da própria constituição da subjetividade, ou seja, o modo pelo qual acontece a identificação do eu” (Cf. KUIAVA, 2003, p. 148).

sa ao objeto) significa encontrar um lugar no qual a intencionalidade se faça ética, ou seja, significa descrever os modos de como uma “intencionalidade tematizante” ou “visada intencional” se difere pela sua finalidade de uma “consciência não intencional” (DVI, p. 13) ou “intencionalidade da transcendência” (TI, p. 36). Cabe, então, perguntar: de que natureza seria essa nova relação? A resposta a essa questão se fará no contexto de uma *relação metafísica*, onde o desejo, a transcendência, a idéia do infinito são utilizados como categorias filosóficas para descrever e justificar a relação entre o Mesmo e o Outro, na perspectiva ética da alteridade.

A partir dessa relação, se inaugura o segundo caminho – o caminho metafísico – que segue a tradição filosófica. Na Metafísica, Levinas vislumbra a possibilidade de construção de uma nova relação – *ética* – entre o Mesmo e o Outro. Pois, somente uma relação metafísica é capaz de manter a individualidade dos termos da relação. Isso porque, na relação metafísica, “a ‘doação de sentido’ não virá primordialmente das estruturas intencionais do *ego cogito*, mas a partir da experiência primeira e mais humana, já no nível do desejo metafísico superando a necessidade – que é a relação social com outrem como Rostot” (PELIZZOLI, 1994, p. 58). Nessa relação de transcendência, o Outro metafísico escorre como água entre os dedos do Mesmo, que na sua investida de objetivação, visa capturá-lo a partir da sua mesmidade. Na relação de transcendência, o outro é abordado desde sua absoluta alteridade permanecendo, com isso, irreduzível à toda tentativa de tematização, investida de poder e domínio do Mesmo. “Sobre o outro o eu não poderá exercer um poder, mesmo que disponha dele. O outro enquanto metafísico escapará de toda e qualquer alçada do eu”. (KUIAVA, 2003, p. 170).

Em decorrência da análise dessa relação metafísica entre o Mesmo e Outro, a discussão da idéia do infinito é introduzida e ganha força produtiva no pensamento de Levinas. Na relação do *cogito* com a idéia do infinito, presente nas *Meditações Cartesianas*, Levinas encontra a *estrutura formal* capaz de romper com a relação fundada na categoria da totalidade, e inaugurar uma nova relação com o Outro. A partir da idéia do infinito, o conteúdo excede a própria forma, contendo mais do que poderia conter, fazendo com que a redução do Outro ao Mesmo se torne impossível de acontecer.

Por sua vez, uma questão que permanece ainda aporética e demasiadamente ambígua no contexto da obra *Totalidade e Infinito*, consiste na conjugação, presente na ocor-

rência da separação, do eu como singularidade em si e para si, com o sujeito perpassado pela idéia do infinito e apelo ético do rosto. Em sua análise acerca da questão da subjetividade, PELIZZOLI (2002) considera que essa aporia receberá um tratamento especial e será em grande parte desfeita somente com a postura da subjetividade como unicidade, responsabilidade e substituição presente em *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Pois, o entendimento que perpassa em grande parte o texto de *Totalidade e Infinito*, consiste em mostrar que há inicialmente um eu egoísta (separado), e que em um dado momento ele se torna acolhimento do estrangeiro, abrindo-se ao Outro pelo desejo metafísico. Já em *De otro modo que ser...*, encontramos um novo tratamento dado à subjetividade, onde a ética assume um caráter constitutivo do próprio eu.

2.3.2 – Subjetividade e sensibilidade ética

Como vimos, em *Totalidade e infinito*, a subjetividade é descrita como acolhimento, hospitalidade ao Outro que, na sua significância ética, exige resposta. Já no contexto da obra *De otro modo que ser...*, treze anos após a publicação de *Totalidade e infinito*, a subjetividade é assumida como centralidade da discussão filosófica, e descrita fenomenologicamente como resposta, exposição e vulnerabilidade ao Outro. Nessa obra, a subjetividade é pensada a partir da estrutura um-para-o-outro, em termos de responsabilidade ética, chegando à substituição “um-pelo-outro”, ou seja, a responsabilidade é o elemento que constitui a própria unicidade do sujeito ético.

Mas, como acontece a inscrição da responsabilidade na subjetividade? Que significa dizer que a responsabilidade constitui a subjetividade? Neste trabalho, a resposta a esse questionamento assumirá como chave de leitura a descrição que Levinas faz da sensibilidade, no processo de constituição da subjetividade ética. Mostrar-se-á que, em Levinas, a sensibilidade é pensada desde a perspectiva ética, ou seja, a relação ética se inscreve na pele da sensibilidade como exposição e vulnerabilidade ao Outro. A sensibilidade, que inicialmente se compraz no gozo e no egoísmo do “para-si”, realiza uma verdadeira transmutação do gozo em doação. Esse acontecimento inscreve, na pele exposta da sensibilidade, o sentido ético da subjetividade como estrutura “um-para-o-outro”, chegando à radical substituição “um-pelo-outro”.

Para mostrar como acontece na sensibilidade essa transmutação do gozo (“para-si”) em doação (“pelo-outro”), destaca-se aqui três momentos do pensamento de Levinas, nos quais a sensibilidade realiza essa transmutação: *Totalidade e Infinito*, onde a sensibilidade é descrita como gozo e fruição; *Linguagem e proximidade*, texto no qual a sensibilidade é concebida como contato e proximidade; *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*), obra em que a sensibilidade é descrita em termos de exposição e vulnerabilidade.

2.3.2.1 A sensibilidade como gozo e fruição

Em *Totalidade e Infinito*, obra de 1961, Levinas descreve a sensibilidade a partir da *fruição* dos elementos do mundo, e esclarece que a sensibilidade não pertence à ordem do pensamento, mas à ordem do sentir, “da afetividade onde tremula o egoísmo do eu” (TI, p. 119). Afirma que a sensibilidade é fruição, uma vez que “as qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se” (TI, p. 119). Primeiramente não representamos o mundo, mas vivemos nele e nos alimentamos dos seus elementos. A primeira relação com a exterioridade do mundo, não ocorre via representação, e sim como *fruição*, gozo, contentamento no seu pleno “*viver de...*”. “É a vida no sentido em que se fala de gozar a vida. Fruímos do mundo antes de nos referirmos aos seus prolongamentos: respiramos, caminhamos, vemos, passeamos etc... (TI, p. 123). Isso mostra que o mundo, antes de ser representação, é alimento do eu, é fonte de gozo e serve como elemento de satisfação e manutenção da vida. Nessa perspectiva, a sensibilidade é afirmada como “*fruição*”, “gozo”.

Como *fruição*, a sensibilidade é compreendida não como um elemento subordinado ao entendimento ou conhecimento. Ela é descrita não como um simples momento que antecede a representação, mas é vista na perspectiva do próprio “acto da fruição”. Com essa compreensão, Levinas procura não subordinar a sensibilidade ao conhecimento teórico, no qual a sensibilidade seria concebida simplesmente como um estágio inferior do entendimento, e ressalta que “a sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria *gnose*, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se” (TI, p. 120).

Com isso, Levinas situa a sensibilidade não na ordem da experiência, do conhecimento, e sim na ordem do sentimento, do sentir a plenitude da *fruição*. Não é uma diferença de grau que separa a sensibilidade do pensamento, a sensibilidade não visa alcançar um objeto, contenta-se no próprio ato da *fruição* dos elementos do mundo. Pela sensibilidade, “acolhemos” os elementos do mundo sem pensar neles. De tudo sou contentamento, satisfação e gozo. “Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância” (TI, p. 121). A acessibilidade primordial ao mundo realiza-se pela sensibilidade como *fruição*, onde a relação com o mundo não acontece via representação, mas na sua relação concreta com os elementos via sensibilidade como *fruição*. Nessa relação, o mundo é o próprio alimento de satisfação, gozo e contentamento do Eu. E a sensibilidade é “própria estreiteza da vida, ingenuidade do eu irrefletido, para além do instinto, aquém da razão” (TI, p. 122).

A sensibilidade situada na ordem do sentir é concebida precisamente como um contentar-se sincero daquilo que é sentido; como *fruição*, a sensibilidade recusa-se aos “prolongamentos inconscientes” e, com isso, afirma um ser sem pensamento, sem segundas intenções, um ser que se mantém separado e pleno na satisfação de suas necessidades e na recolhida à interioridade de sua própria casa. Mas o homem que frui, que goza os elementos do mundo, não estará condenado ao egoísmo de seu prazer solitário? Em seu estado de pura felicidade, gozo e satisfação dos alimentos, como é possível que o eu se perceba responsável pelo Outro? Que elemento novo é capaz de colocar o egoísmo do eu em questão, e abrir a possibilidade de uma relação ética?

Em Levinas, o movimento de saída do egoísmo do eu inscreve-se na própria sensibilidade a partir da insegurança frente ao elemento e uma inquietação pelo amanhã que segue no seio da *fruição*. Isso faz com que a orientação do homem, no elemento, passe a fazer-se a partir da morada, da casa. “Na própria sensibilidade e independente de todo o pensamento, anuncia-se uma insegurança que põe em questão a antigüidade quase-eterna do elemento que a inquietará como o outro e de que ela se apropriará recolhendo-se numa morada” (TI, p. 121).

Com a recolhida à sua casa, o eu que frui situa-se não mais na indeterminação dos elementos do mundo, mas no conforto e na permanência conquistadas pela posse e pelo trabalho. “Por cima da *fruição* desenha-se, com a permanência, a posse, o pôr em comum

– um discurso sobre o mundo. A apropriação e a representação acrescentam um acontecimento novo à fruição. Fundam-se na linguagem como relação entre homens” (TI, p. 123). Esse acontecimento novo permite a entrada do eu no mundo da representação. A partir de então, o eu além de fruir e gozar dos elementos do mundo passa também a constituir discurso comum sobre o mundo, ou seja, o mundo além de alimento torna-se também representação.

Entretanto, para além de toda representação e adequação conceitual disponível às categorias do eu, a irrupção do rosto produz-se como acontecimento ético capaz de inaugurar uma nova relação com a alteridade. Dussel considera, a partir de Levinas, que a “sensibilidade vivente, gozosa, que come e habita (mora numa casa com segurança e afeito) se constitui como ética pela experiência do “face-a-face com o outro, a partir da “responsabilidade” diante de seu ‘rosto’ (visage)” (DUSSEL, 2002, p. 367). Rosto que por sua vez, nas palavras do próprio Levinas, “não tem forma que se lhe junte; mas não se oferece como o informe, como matéria a que falta a forma e que chama por ela. As coisas têm uma forma, vêm-se à luz – silhueta ou perfil. O rosto significa-se” (TI, p. 124).

Portanto, o rosto, entendido como significância ética, surge como o elemento novo capaz de produzir um traumatismo no eu e inscrever no seio da sensibilidade – gozo e fruição – o acolhimento e a responsabilidade como sentido ético da subjetividade. No contexto de *Totalidade e infinito*, a transmutação da sensibilidade descrita a partir da estrutura “para-si” como gozo e fruição, para uma “sensibilidade ética” descrita sob as bases da estrutura um-para-o-outro nos termos de acolhimento e responsabilidade, acontece a partir do encontro com a alteridade, ou seja, é através da epifania do rosto como irrupção da alteridade absoluta que ocorre a inscrição do sentido ético na subjetividade.

2.3.2.2 A sensibilidade como contato e proximidade

Em *Linguagem e Proximidade*, texto de 1967, um novo elemento é introduzido na descrição da sensibilidade. Além de *fruição*, a sensibilidade é abordada também como “contato” e “proximidade” com o Outro. A sensibilidade é concebida como “acontecimento de proximidade”. O dizer do contato é como a carícia que “não diz e não comunica se-

não esse mesmo fato de dizer e comunicar” (LP, p. 282). Aqui já se faz o anúncio de uma sensibilidade entendida como desinteressamento e gratuidade, discussão que será abordada por Levinas detalhadamente na obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Nesse momento, cabe destacar que o próximo³⁵ não segue “a medida e o ritmo da consciência” (LP, p.280). O próximo não é definido a partir de uma categoria conceitual, na qual sua alteridade é desde já neutralizada. Ser próximo “é *vir de frente, manifestar-se desfazendo a manifestação*” (LP, p. 282). Levinas chama “rostos” a essa auto-significância por excelência do próximo. É a partir da idéia de proximidade, que a própria noção de rosto como significância ética da relação, ganha sua força. Isso porque “no rosto, o conhecimento a manifestação do ser ou a verdade envolve-se numa relação ética” (LP, p. 280).

Desse modo, a proximidade não é vista como uma modalidade da intencionalidade. Aproximar significa, antes, sentir, tocar, entrar em contato como próximo para além dos dados apreendidos à distância no conhecimento. A relação de contato e proximidade consiste em aproximar-se verdadeiramente de outrem, mantendo com ele uma relação não alérgica à sua irreduzível alteridade. A relação de proximidade está para além da simples representação e objetivação do próximo. “Esta transformação do dado em próximo e da representação em contato, o saber em ética, é rosto e pele humana” (LP, p. 287).

É a partir da relação de proximidade entre o Eu e o Outro que o discurso é inaugurado. Com ela, Levinas se afasta da compreensão de que o discurso é fruto de nossa participação numa universalidade transparente. “Seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato” (LP, p. 274) . Levinas descreve esse “imediato contato” não na perspectiva de atingir uma “síntese do entendimento”, mas contato como proximidade que é, por si mesma, significação. Nesse sentido, a sensibilidade como contato de proximidade estaria na origem mesma do discurso, e é a partir dessa relação que se abre a possibilidade para se pensar uma nova relação ética com o Outro. Nesses termos,

A ética indica uma inversão da subjetividade, aberta sobre os seres como subjetividade que entra em contato com uma singularidade excluindo a i-

³⁵ Em Levinas, “o Próximo é precisamente aquilo que tem o sentido *imediatamente*, antes de lho conferirmos. Mas aquilo que tem, assim, um sentido só é possível como Outrem, como aquele que tem um sentido antes de lho atribuírmos”. (LEVINAS, DEHH, p. 279). A partir dessas considerações, pode-se dizer que o próximo é outrem.

identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável. Aí reside a linguagem original, fundamento do outro. O ponto preciso onde se faz e não pára de se fazer essa mutação do intencional em ético, onde a aproximação penetra a consciência – é pele e rosto humano. O contato é ternura e responsabilidade (LEVINAS, LP, p. 275).

Levinas procura pensar o sensível não a partir de sua subordinação ao conhecimento, mas como contato imediato, no qual a sensibilidade é um caso de proximidade e não de saber, ou seja, a relação que o sensível estabelece com o real não é da ordem da “visada intencional” que busca o conhecimento universal; a relação é de outra ordem, é da ordem do “contato como proximidade”. Desse modo, podemos dizer que o sensível somente pode ser visto como superficial quando subordinado ao conhecimento, pois, entendido na perspectiva da relação ética com o real, na sua relação de contato e proximidade, o sensível cumpre sua função essencial. É nessa relação de contato e proximidade com outro, que o sensível é visto como elemento capaz de tecer uma nova relação ética com o próximo. “É aí que está a vida. A visão é certamente abertura e consciência e toda a sensibilidade que se abre como consciência diz-se visão, mas a visão conserva, mesmo na sua subordinação ao conhecimento, o contato e a proximidade. O visível acaricia o olho. Vê-se e entende-se como se toca” (LP, p. 278).

Utilizando-se do exemplo da visão e da sensação gustativa, Levinas mostra que em todas as formas da sensibilidade encontramos um esquema de consumo, dizendo que “sentir o mundo é sempre uma forma de se alimentar dele” (LP, p. 277). Primordialmente, a relação da sensibilidade com o mundo é contato. O sensível, antes de se transformar em conhecimento sobre o exterior das coisas, é tato, entendido como “pura aproximação e proximidade, irreduzível à experiência da proximidade” (LP, p. 277). Nessa relação de proximidade, “esboça-se uma carícia no contato” que, por sua vez, não transforma a significação da carícia presente na proximidade em experiência da carícia. “Na carícia, a proximidade permanece proximidade, sem constituir intenção de qualquer coisa” (LP, p.278).

Aqui merece um comentário sobre a diferenciação entre aproximar-se das coisas e conhecer os objetos. Aproximar não significa a mesma coisa que “saber” ou ter consciência dos objetos. Na relação de contato, as coisas são próximas, não são objetos, mas, por sua vez, a forma como elas são “em carne e osso” não caracteriza a sua manifestação, mas

a sua proximidade. Isso faz com que o sentido seja definido pela relação de proximidade e não pela relação de conhecimento. No contato como proximidade, contato com a pele humana, com o rosto, a carícia do sensível se revela à aproximação do próximo, essa relação primordial de contato e proximidade está na origem mesma do conhecimento e da linguagem. É nesse sentido que Levinas considera que “a proximidade das coisas é poesia; em si mesmas, as coisas revelam-se antes de serem aproximadas” (LP, p. 278).

A relação de contato e proximidade, não pode ser convertida em estrutura noético-noemática, pois essa relação é “linguagem original, linguagem sem palavras nem proposições, pura comunicação [...]. A proximidade para lá da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo” (LP, p. 279). Portanto, no contato com o próximo “aflora-se, pois, uma inquietude”. Inquietude que não se confunde com a angústia de um ser na busca de sua autenticidade, nem tampouco é admiração do ser frente a realidade como ato inaugural na busca da verdade, mas inquietude que se produz como um traumatismo no contacto com a proximidade do próximo, inquietude sentida frente a revelação do próximo como “uma fome, gloriosa de seu desejo insaciável, um contato de amor e de responsabilidade” (LP, p. 281). Essa inquietude é sentida na pele exposta da sensibilidade, e não pensada abstratamente via intelecto.

2.3.2.3 A sensibilidade como exposição e vulnerabilidade

Em *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, obra de 1974, a sensibilidade é apresentada, ao mesmo tempo, em termos de *fruição* (gozo) e de ferida (sofrimento) – entendidos na relação de “proximidade” e constituindo, no seu conjunto, a subjetividade como “vulnerabilidade”, como passividade de uma subjetividade exposta desde a sua própria pele aos prazeres e ultrajes do mundo.

Nessa obra, Levinas reafirma a idéia da não necessidade de pensar o homem em função do ser e do não ser, entendidos como referências últimas. Na tentativa de pensar o sentido do humano para além das categorias ontológicas do ser e não ser, Levinas abrirá um caminho fecundo para se pensar a subjetividade para além das amarras da essência do ser. Nessa perspectiva de saída do ser, entendido como referência última, a humanidade e

a subjetividade aparecem como a possibilidade de explosão desta alternativa, pois significam “um-no-lugar-do-outro”, o que consiste no Dizer da própria “substituição”.

É no contexto dessa busca de saída do ser, que podemos compreender a subjetividade como o “lugar e não lugar desta ruptura”, uma subjetividade que antes de ser atividade que visa permanência em si mesmo, é exposição ao Outro. Subjetividade descrita nos termos de exposição e vulnerabilidade como pele exposta ao ultraje do outro que é, ao mesmo tempo, fruição e gozo, ferida e sofrimento. Subjetividade como “sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, que se oferece até o sofrimento; portanto, uma sensibilidade que é inteiramente signo, significando-se” (DOMQS, p. 60).

Com isso, Levinas reafirma a idéia de que a sensibilidade, antes de ser da ordem do pensar, é da ordem do sentir que envolve o corpo todo, e “se apresenta como uma passividade mais passiva que toda a passividade” (DOMQS, p. 59). Subjetividade que encontra, na sensibilidade, a via primordial de relação com o próximo, via construída não a partir da representação do mundo, mas a partir do contato com a proximidade. Sensibilidade que sente as peripécias do mundo, que é afetada permanentemente, e por todos os lados, pela proximidade do outro.

Nessa relação de proximidade, a subjetividade é sempre resposta, substrato que, na sua passividade, responde como responsabilidade pelo outro. Uma responsabilidade que, por sua vez, não deriva da liberdade do sujeito soberano (o sujeito não tem a liberdade de escolher a sua responsabilidade); e sim constitui a própria subjetividade e, como tal, não se subordina à liberdade. Responsabilidade que tem sua origem na relação de proximidade com o Outro, e que é tecida na sensibilidade como vulnerabilidade da subjetividade. Sensibilidade que se apresenta, ao mesmo tempo, como fruição (gozo) e ferida (sofrimento), e não como representação e pensamento.

Em Levinas, a responsabilidade não é entendida a partir de uma relação de subordinação à liberdade do sujeito, até porque, na descrição fenomenológica presente em *De outro modo que ser...*, o sujeito ainda não está constituído. Nessa obra, Levinas pensa a subjetividade desde o seu nascimento anárquico anterior à emergência do sujeito já constituído, ou seja, descreve a subjetividade antes do nascimento do próprio sujeito e da consciência. Isso permite pensar a responsabilidade não atrelada à liberdade do sujeito, mas

como um elemento de constituição pré-originário da subjetividade. Nesse contexto, a liberdade é concebida como um investimento da própria responsabilidade.

Mas poderíamos então perguntar: Como uma subjetividade sem sujeito pode se constituir como resposta eticamente pelo outro? Quando afirmamos que a subjetividade é resposta, já não estaríamos com isso afirmando a existência de um “quem” – logo, de um sujeito que responde? Quem responde? É possível existir uma resposta sem sujeito? Frente a essas questões, descrever fenomenologicamente a subjetividade sem sujeito, é o próprio desafio que Levinas exercita no seu pensar filosófico, especialmente em *De otro modo que ser...* Por sua vez, acompanhar esse desafio filosófico não é tarefa simples de empreender, pois o caminho é longo, árduo e sem garantias de chegada. Uma das alternativas que nos resta é seguir os vestígios deixados pelo autor em seus escritos; um desses vestígios indica que “a subjetividade como responsabilidade é dizer, é exposição ao outro sem reter nada, é expressão, Dizer”³⁶.

Levinas nos dá a ver uma sensibilidade descrita nos termos de vulnerabilidade, exposição ao ultraje e à ferida. Sensibilidade exposta ao traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição; sensibilidade à flor da pele que, na sua extrema passividade, é afetada por todos os lados pelo questionamento e inquietação do outro. Essa permanente inquietação do rosto questiona a espontaneidade da liberdade e inscreve, na pele exposta da sensibilidade, a insubstituível responsabilidade pelo outro como o elemento que define a identidade do sujeito na condição de refém. A sensibilidade, na sua passividade como ferida exposta ao outro, comporta uma responsabilidade intransferível que caracteriza a própria unicidade do eu como sujeito capaz de realizar a substituição pelo outro. “Isto significa sensibilidade como a subjetividade do sujeito: substituição do outro (um no lugar do outro), expiação” (DOMQS, p. 59-60). Portanto, a compreensão da sensibilidade como exposição e vulnerabilidade, cria as condições de possibilidade para um pensar ético da subjetividade. A partir de então, a subjetividade descrita desde a sua radi-

³⁶ “Dizer” que é anterior a toda conceituação do dito, mas que não é balbúcio, nem tampouco dizer primitivo ou infantilismo do dizer. Dizer que é responsabilidade mais além do ser. O ser se altera na sinceridade, na fraqueza, na veracidade deste Dizer, através do descobrimento do sofrimento. Dizer que segue sendo passividade, porque é sacrifício sem reserva, sem condições, um sacrifício não voluntário, um sacrifício de refém eleito pelo Bem como uma eleição involuntária que não é assumida pelo eleito. Dizer, na expressão do “eis-me aqui”. (Cf. LEVINAS, DOMQS, p. 60)

cal passividade, se constitui como responsabilidade insubstituível pelo outro até a substituição que, no seu extremo, desemboca no Dizer da subjetividade.

No contexto de *De outro modo que ser...*, a sensibilidade é descrita simultaneamente como fruição, contato e proximidade. Além disso, Levinas introduz novos elementos na descrição da sensibilidade. Na fruição, inscreve a “ferida” e o “sofrimento” e qualifica a sensibilidade – fruição e ferida – como “vulnerabilidade”, afirmando o caráter de passividade que a mesma assume. Ao descrever a sensibilidade como “ferida” e “sofrimento”, introduz uma ruptura com a existência do ser “para-si” entregue à fruição dos elementos do mundo. Ao mesmo tempo, a sensibilidade apresenta certa ambigüidade, pois, sendo vulnerabilidade, ela pode ser mera fruição, abandono à animalidade que se sacia a si própria e se compraz no gozo e na satisfação de suas necessidades, mas também, e por isso mesmo, ela pode romper com o egoísmo do gozo e abrir-se como ser-para-o-outro na “significação para o outro e não para si”.

Para descrever a ocorrência dessa transmutação do gozo em responsabilidade ética pelo Outro, Levinas recorre a elementos da sensibilidade e destaca que “a significação do gustativo e o olfativo, do comer e do gozo, deve buscar-se a partir da significância da significação, partindo do um-para-o-outro” (DOMQS, p. 130). A partir dessa estrutura, a subjetividade é descrita na forma de completa passividade que, na sua nudez, expressa a vulnerabilidade da sensibilidade, no sentido de doação do próprio pão que se come como transmutação do gozo em resposta ética à exigência do rosto. Entretanto, para que o sentido ético da doação aconteça, “é necessário previamente gozar *de seu próprio pão*, não a fim de ter o mérito de dá-lo, senão para dar com ele o seu coração, para dar-se no ato de dá-lo. O gozo é um momento inevitável da sensibilidade” (DOMQS, p. 130).

Desse modo, a ruptura introduzida pela “ferida” na sensibilidade somente assume sua efetivação quando o sofrimento e a dor se transmutam em doação e generosidade, “quando, e não apenas metaforicamente, se dá ao outro o pão da sua boca”. Sensibilidade que, pela exposição, sofrimento e doação, se tece como subjetividade responsável pelo outro. Na proximidade com o Outro, a sensibilidade como vulnerabilidade inaugura uma nova relação ética, concebida não a partir de princípios universais, mas a partir do contato sensível que se faz na proximidade. Essa relação sensível de contato e proximidade está na base da responsabilidade ética pelo outro. Entretanto, sem o egoísmo na sua condição

de puro contentamento, o “sofrimento não teria sentido” (DOMQS, p. 132). A sensibilidade, assim, é contato, capacidade de ser tocado pelo outro, vulnerabilidade e exposição ao próximo, ou seja, é *fruição* (gozo), contato (proximidade), vulnerabilidade (ferida, sofrimento). Esses diferentes termos tecem a complexa teia da descrição fenomenológica, na qual Levinas procura expressar o Dizer da sensibilidade desde a sua significação ética.

2.3.3 – A subjetividade como responsabilidade

Em *De outro modo que ser...*, Levinas pensa a subjetividade sempre como resposta, descrita a partir da estrutura “um-para-o-outro” nos termos de responsabilidade pelo Outro. A subjetividade tecida pela responsabilidade é anárquica, sem princípio, está para além do ser que visa incansavelmente sua permanência e seu interesse. É uma responsabilidade que se faz como inscrição pré-originária, que tece, via sensibilidade, as malhas da subjetividade. Nesse entendimento, pensar “*de outro modo que ser*” requer não subordinar a subjetividade aos domínios do ser e da consciência. A subjetividade não é um “*outro modo de ser*”, mas um “*de outro modo que ser*”, ou seja, ela não se deve ao ser, pois está na anterioridade à consciência e para além do ser³⁷.

A nova subjetividade ética pensada desde a estrutura um-para-o-outro, tem uma origem anárquica, vem de um tempo diacrônico e surge da pura indeterminação sem princípio. Portanto, o nascimento da subjetividade anárquica em Levinas acontece em um tempo diacrônico que nunca foi passado e jamais será presente, um tempo que nenhuma memória é capaz de reconstituir e recuperar sua origem.

Buscando compreender como se constitui essa relação singular com o passado imemoriável, Levinas questiona: “em que caso concreto se produz a singular relação com um passado, que não reduz esse passado à imanência na qual se assiná-la, e que o deixa como passado sem voltar sobre ele à guisa do presente ou da representação, que o deixa estar como passado sem referência a algum presente que ele houvesse ‘modificado’, um passado que, por conseguinte, não pode haver sido origem, um passado pré-original, um

³⁷ Levinas questiona a obediência ao ser como último sentido do humano: “Será que me devo ao ser? Será que existindo, persistindo no ser, eu não mato? (...) Será que tenho o direito de ser? Será que ao estar no mundo, não ocupo o lugar de outro? Impugnação da perseverança, ingênua e natural, no ser!” (EI, p.114-115)

passado anárquico?” (DOMQS, p. 53-54). Em resposta a esse questionamento, Levinas descreve um tempo diacrônico que é puro Dizer, a partir do qual a relação com o passado é situada à margem de todo presente e de todo o representável, uma vez que ela não pertence à ordem da presença. Essa relação está vinculada ao “acontecimento, extraordinário e cotidiano”, de minha insubstituível responsabilidade pelo Outro.

No contexto dessa relação, a nova subjetividade é descrita em termos eminentemente éticos. Uma subjetividade que não se deixa determinar pelo ser como estrutura “para-si”, visto que não está condicionada ao ser em suas investidas de permanência e interesse, mas é descrita como resposta a partir da estrutura “um-para-o-outro” na forma de responsabilidade. É uma nova subjetividade eminentemente ética, na qual a responsabilidade constitui a própria unicidade do Eu, ou seja, desde a sua constituição o Eu já é descrito como estrutura “um-para-o-outro”, na forma de responsabilidade.

Desse modo, a alteridade, como heteronomia do Outro, é um elemento que constitui a subjetividade e inscreve na pele exposta da sensibilidade, a responsabilidade pelo Outro definindo, com isso, a própria unicidade do sujeito ético. Na edificação da subjetividade do sujeito, a alteridade já se fez inscrição como responsabilidade. Uma inscrição pré-originária da responsabilidade, que constitui a subjetividade como “Outro no Mesmo” antes de qualquer ato de consciência intencional ou de compromisso e deliberação da liberdade. Portanto, na anterioridade à liberdade e à consciência, a subjetividade na sua passividade é desde já obrigação, resposta e responsabilidade ilimitada pelo Outro. A esse respeito, Levinas afirma:

A responsabilidade ilimitada em que me deparo, vem de fora de minha liberdade, de algo ‘anterior-a-toda-recordação’, de algo ‘ulterior-a-todo-cumprimento’, de algo não presente; vem do não-original por excelência, do anárquico, de algo que está mais aquém ou mais além da essência. A responsabilidade para com o outro é o lugar em que se coloca o não-lugar da subjetividade, ali onde se perde o privilégio da pergunta *onde*. Ali é onde o tempo do dito e da essência deixa escutar o dizer pré-original, responde à transcendência, à diacronia, ao descarte irreduzível que navega aqui entre o não-presente e todo o representável, descarte ao seu modo – um modo que fala, que obriga – serve de signo ao responsável (LEVINAS, DOMQS, p. 54).

A obrigação pelo Outro como obediência à lei, está inscrita pré-originariamente na carne da subjetividade como responsabilidade pelo Outro; ela não é algo que deriva da liberdade e da consciência intencional do Eu. A responsabilidade não é fruto da consciência, nem da liberdade, mas é o elemento que constitui a própria subjetividade sempre como resposta à interpelação ética do Outro. Com isso, Levinas pretende mostrar que a responsabilidade como o elemento que define a própria unicidade do Eu, não nasce em um tempo sincrônico capaz de ser recuperado pela memória, nem tampouco deriva da consciência intencional do sujeito autônomo. A responsabilidade, como inscrição anárquica na subjetividade, nasce em um passado que nenhuma memória é capaz de restituir, ela vem de um tempo diacrônico e apresenta-se como elemento que constitui a subjetividade sempre como resposta ética à inquietação do Outro, ou seja, a subjetividade, desde a sua origem anárquica, é constituída pela alteridade. É a presença do Outro-no-Mesmo, que sacode por inteiro a subjetividade e mantém a intriga ética da relação.

Em Levinas, a responsabilidade pelo Outro provoca um permanente questionamento da liberdade do sujeito. A inquietação do Outro no Mesmo produz uma fratura na consciência intencional, forçando a espontaneidade da liberdade a se justificar. Isso acontece porque a inquietação do Outro faz vibrar a consciência e desperta o sujeito de seu sono egoísta, mostrando-lhe que a responsabilidade pelo Outro é algo inscrito pré-originariamente na carne da subjetividade. No contexto desse acontecimento – fratura e deposição do Mesmo pelo Outro –, a liberdade é descrita como um investimento da própria responsabilidade. O sujeito livre é desde já o sujeito chamado “para responder com responsabilidade: eu, quer dizer, *eis-me-aqui para os outros*” (DOMQS, p. 268). É um sujeito que define sua unicidade através da insubstituível responsabilidade pelo outro, entendida para além de qualquer compromisso, e anterior ao nascimento da consciência e da própria liberdade.

Com isso destaca-se que, a subjetividade como responsabilidade, não significa o mesmo que uma subjetividade comprometida, isso porque, “o compromisso supõe já uma consciência teórica enquanto possibilidade de assumir, prévia ou posterior, assunção que desborda a susceptividade da passividade” (DOMQS, p. 212). A responsabilidade, por sua vez, está implicada no “*um-para-o-outro*” como estrutura da subjetividade. Como vimos, a responsabilidade não deriva da consciência intencional de um sujeito já constituído, mas

é uma resposta que se inscreve pré-originariamente na passividade da subjetividade. Em Levinas, a responsabilidade é descrita como o elemento que tece a constituição da subjetividade e define a unicidade do próprio sujeito ético.

A responsabilidade como elemento que constitui a subjetividade, situa-se na anterioridade da consciência. Isso indica que a responsabilidade não é algo que deriva da liberdade de um sujeito já constituído, pelo contrário, ela é o elemento que tece a unicidade do sujeito antes mesmo do seu nascimento. Quando o sujeito se ergue enquanto consciência e liberdade, percebe-se desde já constituído por uma responsabilidade anárquica inscrita na pele exposta da subjetividade. Essa obrigação pelo outro, situada na anterioridade da liberdade do sujeito, é descrita por Levinas na forma de “si-mesmo na condição de refém” (DOMQS, p. 187). Sujeito na condição de refém, que tem sempre uma responsabilidade anterior e superior, que não sabe de onde veio, mas que o obriga a responder eticamente ao próximo.

Portanto, em Levinas, não há coincidência entre subjetividade e consciência, posto que a origem da subjetividade é anárquica e anterior ao próprio nascimento da consciência do Eu. Desse modo, quando o sujeito se ergue enquanto consciência, depara-se com uma responsabilidade insubstituível que lhe constitui como sujeito na condição de refém do Outro. Essa condição de refém indica que no momento em que o sujeito alcança a consciência, ele percebe que antes do seu nascimento a responsabilidade pelo Outro já se fez inscrição. “Ser um mesmo – condição ou situação incondicional de refém – é sempre ter uma responsabilidade a mais. Uma responsabilidade de refém que deve ser entendida em seu sentido forte: *Porque segue sendo incompreensível para mim que os outros me concirnam (...)*. Na pré-história do Eu, o eu é completamente refém; ante de ser ego”. (DMT, p. 210). Isso mostra que a responsabilidade não deriva da consciência intencional do sujeito, não é a consciência de minha responsabilidade que torna possível o gesto ético e o nascimento do humano, o que torna o humano possível é o movimento de transcendência que a subjetividade realiza em direção ao infinito do Outro, na assunção de sua intransferível responsabilidade.

Com isso, Levinas reafirma a idéia de que a responsabilidade define a própria unicidade do sujeito. Um sujeito que nasce a partir da subjetividade como estrutura um-para-o-outro e que sente na pele, permanentemente, a inquietação do “Outro-no-Mesmo”.

Um sujeito que mesmo antes do seu nascimento já é constituído pela responsabilidade pelo outro na condição de “refém do outro”. Enfim, sujeito deposto de sua soberania na situação de exilado em sua própria casa, estrangeiro em seu próprio país.

Abordar a subjetividade como resposta a partir da estrutura um-para-o-outro, consiste em afirmar que a unicidade do Eu é desde já constituída pela responsabilidade pelo Outro. Uma responsabilidade tecida na pele do sujeito como sensibilidade exposta e vulnerável, que se percebe na condição de refém do Outro. Uma subjetividade que carrega em si a inscrição do Outro desde o seu nascimento anárquico. Inscrição da alteridade na subjetividade, como assunção insubstituível da responsabilidade pelo Outro. A partir dessa inscrição pré-originária na subjetividade, a responsabilidade não é vista como uma disposição do ser, mas como o elemento que constitui e define a unicidade do próprio eu.

Dizer eu é assumir-se como responsável pelo Outro até a extrema substituição. Eu, que ao nascer se depara com a inscrição anárquica na subjetividade de uma responsabilidade pelo outro, da qual não sabe de onde veio mas tem que assumir com obrigação de uma ordem. Responsabilidade como substrato da subjetividade, que constitui a unicidade do eu e inscreve no humano o sentido ético da relação com a alteridade. Em Levinas, a responsabilidade é entendida como “um princípio de individuação. Sobre o famoso problema, ‘é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?’, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética deixo-o para a religião” (EN, p. 149)

Portanto, a subjetividade que se constitui como resposta ética à inquietação do Outro, é responsabilidade. Uma subjetividade insubstituível, capaz de acolher e responder como responsabilidade à palavra do Outro que lhe interpela eticamente. Se, com Nietzsche, aprendemos que a vida só pode ser justificada esteticamente, Levinas nos ensina que somente eticamente a vida assume o seu sentido verdadeiramente humano.

A IDÉIA DO INFINITO E A RELAÇÃO ÉTICA

Este capítulo consiste em apresentar a discussão da idéia do infinito, como chave de leitura para a compreensão da relação ética com a alteridade em Levinas. É a partir da “idéia do infinito”, presente na *Terceira Meditação Cartesiana*, que Levinas estabelece especialmente em sua obra *Totalidade e Infinito*, uma ruptura com a categoria da totalidade, e desenvolve os traços fundamentais de seu pensamento da alteridade. Destaca, também, que é através da relação entre o *cogito* e a idéia do infinito, desenvolvida em Descartes na referida obra, que Levinas extrai o *desenho formal* para pensar uma nova relação – face a face – entre o Mesmo e o Outro. Nesse cenário, apresenta a tese da ética como filosofia primeira e descreve a ética como relação de transcendência que animada pelo desejo metafísico pelo absolutamente Outro, inaugura a sociabilidade entre os homens e constitui o próprio sentido do humano. Portanto, este capítulo discute a idéia do infinito como exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, bem como tece algumas aproximações entre a idéia do infinito e a relação ética com a alteridade no pensamento filosófico de Levinas, a partir dos seguintes questionamentos: Que relação a idéia do infinito estabelece com a questão da alteridade em Levinas? Que significa pensar a relação ética com alteridade, a partir da idéia do infinito? Esses questionamentos situam o horizonte deste capítulo, e preparam o terreno para uma abordagem da educação situada desde a perspectiva ética da alteridade.

3.1 – Da idéia do infinito ao infinito ético

Como vimos no capítulo anterior, a descrição fenomenológica realizada por Levinas, procura fazer uma reconstrução da subjetividade não mais a partir do ideal de sujeito soberano, que caracteriza a construção do sujeito moderno. Inversamente, nesse processo de reconstrução, Levinas compreende a subjetividade situada desde a sua relação concreta com o mundo constituindo-se, fundamentalmente, como subjetividade ética que se abre à idéia do infinito. Esse novo caminho que visa pensar a subjetividade na sua relação com o Outro, fica expresso no prefácio de sua obra *Totalidade e Infinito*, ao afirmar que “este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na idéia de infinito” (TI, p.13).

Nesse anúncio, já encontramos preliminarmente a demarcação do horizonte no qual a subjetividade será pensada. Pela negação, Levinas descarta a possibilidade de pensar a subjetividade à luz de um protesto egoísta afastando-se, com isso, do pensamento de Husserl, especialmente na sua compreensão do “eu puro” presente nos escritos sobre as *Meditações Cartesianas*. Além disso, Levinas esclarece que a subjetividade também não será abordada desde a perspectiva de sua angústia perante a morte, demarcando, assim, um novo afastamento filosófico, agora com Heidegger de *Ser e Tempo*, que através da analítica existencial descreve o ser como ser-aí (*Dasein*) em direção a morte. Nessa descrição, a angústia é a condição existencial que permite ao ser-aí alcançar a sua autenticidade. Com esse duplo afastamento, Levinas vislumbra a possibilidade de construção de uma nova subjetividade fundada a partir da idéia de infinito. Nessa perspectiva, evidencia-se sua aproximação ao pensamento de Descartes, especialmente no que se refere à relação metafísica que o *cogito* mantém com a idéia do infinito, presente nos escritos da *Terceira Meditação Cartesiana*. Entretanto, por mais que Levinas assuma uma forte influência de Descartes – especialmente a partir da idéia do infinito – na forma de conceber a subjetividade, os mestres Husserl e Heidegger também sempre o acompanharão nessa empreitada.

Ao afirmar que a defesa da subjetividade será fundada na idéia do infinito, Levinas estabelece uma estreita relação entre a idéia do infinito e a sua proposta de reconstrução da subjetividade. Os desdobramentos dessa relação preparam o caminho para compre-

ender a subjetividade como *acolhimento*, nos termos de hospitalidade ao estrangeiro, e *resposta*, expressa na forma responsabilidade pelo Outro.

O esforço filosófico de Levinas, em *Totalidade e Infinito*, consiste em reconstruir a subjetividade não mais a partir dos fundamentos da vontade racional, que encontraria na autonomia do sujeito o *telos* de sua realização. Para o filósofo, a subjetividade se constitui, originalmente, na relação direta e concreta eu-mundo, como possibilidade de acolhimento ao Outro, ou seja, a subjetividade na relação com o Outro é capaz de acolher a idéia do infinito. Nessa perspectiva, Levinas “apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a idéia do infinito” (TI, p. 14). Se na subjetividade se consuma a idéia do infinito, cabe, então, perguntar: de onde Levinas extrai tal idéia do infinito?

Em diferentes momentos de seus escritos filosóficos, Levinas deixa explícito que a idéia do infinito, presente em sua filosofia, é extraída de Descartes³⁸ especificamente da *Terceira Meditação Cartesiana*. Nesse caso, devemos investigar inicialmente o que diz Descartes na terceira meditação, que impressiona tanto a Levinas.

Descartes, na sua obra *Meditações sobre filosofia primeira*, especificamente na terceira meditação, tenta demonstrar racionalmente a existência de Deus. Assumindo a dúvida metódica como caminho filosófico de suas meditações, procura demonstrar a existência de uma substância infinita e perfeita da qual somente temos a idéia, uma vez que ela não provém do *cogito*. Para Descartes, o infinito não pode ser compreendido como simples negação ou oposição do finito, isso porque, a idéia do infinito não tem sua origem na substância finita, mas provém do próprio infinito. Nesse sentido, Descartes afirma:

³⁸ Destacamos, aqui, alguns momentos em que Levinas explicita a influência de Descartes em seu pensamento, especificamente no que se refere à idéia do infinito. Em (DEHH, p.209.) Levinas afirma: “é a análise cartesiana da idéia de infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o *deseño formal*”. Em (TI, p.35) faz a seguinte consideração: “A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada ‘idéia do infinito’”. Em (EI, p.61) Levinas diz: “Penso em Descartes, que dizia que o cogito pode proporcionar-nos o sol e o céu; a única coisa que ele não pode proporcionar é a idéia de infinito”. Em (DVI, 13) encontramos: “Descartes chamava idéia-do-infinito-em-nós, pensamento que pensa além daquilo que ele está em condições de abarcar na sua finitude de *cogito*, idéia que Deus, de acordo com o modo de se expressar de Descartes, teria colocado em nós. Idéia excepcional, idéia única e, para Descartes, o *pensar a Deus*. Pensar este que, na sua fenomenologia, não se deixa reduzir, sem mais, ao ato de consciência do sujeito, à pura intencionalidade tematizante”.

E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente por uma negação do infinito [...] ao contrário, entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma idéia de um ente mais perfeito por comparação com o qual conheço meus defeitos? (DESCARTES, 2004, p. 91-92)

Utilizando-se da dúvida metódica como caminho filosófico, Descartes chega à apresentação da idéia do infinito como idéia não provinda do *cogito*, uma vez que o homem por ser finito e imperfeito não poderia pensar algo perfeito, mas tal idéia provém de uma substância perfeita, que para Descartes é Deus:

E, assim, a idéia de Deus, permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumariamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente (DESCARTES, 2004, p. 91)

A partir do exposto, podemos destacar dois aspectos presentes na forma de Descartes conceber o infinito, e que terão grande influência no modo de Levinas pensar a relação entre o Mesmo e o Outro para além da categoria da totalidade. O primeiro aspecto está ligado à *exterioridade* da idéia do infinito em relação ao *cogito*. Descartes afirma: “a idéia de Deus, permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim”. Isso significa inverter a lógica do pensamento, uma vez que não é o *cogito* que pensa a idéia do infinito; ela não provém do “eu penso”, mas de uma substância perfeita e infinita. Sendo assim, ela é exterior ao sujeito que a pensa. O segundo aspecto refere-se à *inadequação* do pensamento em relação ao infinito, isto é, a idéia do infinito excede a toda forma de adequação do pensamento, uma vez que o infinito não pode ser englobado pelo conceito ou pela representação derivada do sujeito. Sendo assim, como inadequação, a idéia do infinito é também um transbordamento do próprio *ideatum*, isso porque, na relação do *cogito* com a idéia do infinito, o ideado, que é o infinito, transborda a própria idéia que dele se tem.

Relação fundada na *exterioridade* do cogito e na *inadequação* do próprio pensamento, eis a idéia do infinito em Descartes. Idéia que excede o próprio pensamento, idéia anterior ao *cogito* e da qual o pensamento não consegue abarcar nem pelo conceito nem pela representação, mas que foi colocada no eu e com a qual o *cogito* passa a estabelecer uma relação. É através da impossibilidade de conceituação, representação e domínio do infinito, que se vislumbra a possibilidade da “relação metafísica” com a idéia do infinito. Eis o aparente paradoxo de Descartes – que Levinas levará às últimas conseqüências ao pensar a relação ética com o Outro. A relação que o eu estabelece com o infinito, transcende a relação de conhecimento, pois, é uma relação que já situa o infinito em um campo metafísico. Na relação metafísica, o infinito, pela sua natureza, é algo que escapa a toda e qualquer possibilidade de representação do eu. Nessa perspectiva, Descartes afirma:

Não importa que eu não compreenda o infinito, ou que em Deus haja inúmeras outras coisas que não posso de modo algum nem compreender, nem talvez até atingir pelo pensamento. Pois é da natureza do infinito que não seja compreendido por mim, que sou finito, bastando que eu entenda isso e julgue que estão em Deus formal ou eminentemente todas as coisas que percebo claramente e nas quais sei que existe alguma perfeição (DESCARTES, 2004, p. 93).

A partir da idéia do infinito, presente no pensamento cartesiano, Levinas vislumbra a possibilidade de pensar a relação entre o Mesmo e o Outro para além da totalidade, ou seja, relação em que o Outro não seja englobado no domínio do Mesmo. Nessa perspectiva, a idéia do infinito assume grande destaque na construção filosófica de Levinas, uma vez que ela opera como elemento capaz de romper com o pensamento fundado na categoria da totalidade, que, para Levinas, institui o império do Mesmo na filosofia ocidental. Envolvido pela idéia do infinito, Levinas procura pensar a relação entre o Mesmo e o Outro para além da totalidade. Nessa busca, a idéia do infinito de Descartes exercerá grande influência em todo o pensamento filosófico de Levinas, chegando ele próprio a expressar essa influência através da seguinte afirmação:

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada ‘idéia do infinito’. (...) A

distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LEVINAS, TI, p. 35-36).

A inquietação filosófica que movimenta a idéia do infinito em Levinas é diferente da preocupação filosófica de Descartes. Em Descartes, a idéia do infinito está ligada à busca pela demonstração, de modo racional, da existência de Deus. Enquanto que, em Levinas, a idéia do infinito encontra-se vinculada à procura de uma relação entre o Mesmo e o Outro, na qual a exterioridade do Outro se mantenha garantida. É a partir dos pontos de aproximação e afastamento ao pensamento cartesiano, concernentes à idéia do infinito, que Levinas inaugura a discussão da ética como filosofia primeira.

Outro aspecto que diferencia o emprego da idéia do infinito em Descartes, por Levinas, é destacado por SUSIN (1984, p. 225) ao considerar que, em Descartes, “trata-se da idéia inata, posta no homem com o seu estatuto de criatura pelo criador, enquanto em Levinas é visita e irrupção do outro homem”³⁹. Descartes, ao se perguntar como recebeu de Deus a idéia do infinito, chega à seguinte conclusão:

(...) não a tenho dos sentidos e ela nunca se me apresentou inesperadamente, como costumam apresentar-se as idéias das coisas sensíveis, quando se apresentam, ou parece que se apresentam, aos órgãos dos sentidos externos. Ela também não foi inventada por mim, pois de nenhuma maneira posso subtrair-lhe algo, nem nada acrescentar-lhe. Assim, resta somente que ela me seja inata, do mesmo modo que o é também a idéia de mim mesmo. E não é seguramente que, ao me criar, Deus me tenha imposto essa idéia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra. (DESCARTES, 2004, p. 103).

A partir do esclarecimento de que a idéia do infinito, central no pensamento de Levinas, é extraída de Descartes, porém, com o devido afastamento da noção de inatismo, cara a Descartes, cabe prosseguir as análises, interrogando: Como a relação entre o Mesmo e o Outro é pensada, por Levinas, a partir da idéia do infinito como visita e irrupção do outro homem? De que natureza é essa relação? Que elemento novo a idéia do infinito in-

³⁹ Em suas observações, PIVATTO chama atenção para o fato de que o uso do termo irrupção, associado ao pensamento de Levinas, não seja entendido no sentido de criação, mas sim no sentido de revelação. (PIVATTO. In Notas de aula do Seminário 2007/1, PUCRS).

troduz na forma de pensar a relação entre o Mesmo e o Outro⁴⁰? O aprofundamento dessas questões já implica preparar o terreno para um pensar ético da alteridade, o qual encontra, na *epifania do rosto*, a própria significância da lei moral.

3.2 Infinito e Alteridade

Como vimos, Levinas acompanha Descartes nos pressupostos de que a idéia do infinito não provém do *cogito*, ou seja, não é concebida na imanência do sujeito pensante, pelo contrário, é uma idéia que vem de fora do sujeito e lhe chega como pura exterioridade. Além do que, tal idéia não pode ser definida conceitualmente e englobada em uma categoria da representação. O infinito é transbordamento e inadequação de todo conceito. Qualquer definição conceitual ou representação do infinito o englobaria em um pensamento totalizador, haveria uma adequação entre o *ideado* e a *idéia* – fato esse inconcebível para Levinas no que diz respeito à idéia do infinito.

Na relação ao infinito, a adequação conceitual não acontece porque a idéia do infinito é pura inadequação e transbordamento do pensamento que a pensa. Possuir a idéia do infinito não significa, desse modo, ter uma representação do infinito ou defini-lo conceitualmente. Em *Ética e Infinito*, Levinas afirma: “penso em Descartes, que dizia que o

⁴⁰ SUSIN, em *O Homem Messiânico* (1984, p. 225-227), apresenta algumas conclusões que Levinas toma em linha direta e conseqüente da idéia do infinito. 1 – *Exterioridade*: A idéia de infinito origina-se desde o exterior. Vem a mim posta de fora, por outro; 2 – *Desbordamento*: O ideatum ultrapassa a idéia, o pensado desborda o pensamento, o conteúdo rompe o continente. Não é adequação, nem coincidência, nem correlação, mas é mais no menos. É uma irrupção e uma questão infinita, uma inquietude intelectual; 3 – *Mais que pensamento é desejo*: O pensamento que recebe a idéia do infinito rompe-se sob o excesso e a inadequação, e sua resposta, não podendo mais ser um repouso na adequação, surge como mais do que pensamento, como relação de desejo: enquanto o pensamento iguala, o desejo põe numa relação que deborda; 4 – *Revelação de uma anterioridade*: Sua irrupção obriga a uma inversão no pensamento e na interioridade: por um lado, sua novidade radical que chega sem a iniciativa de quem recebe, sem a priori, posta por outro, não é mais desvelamento, mas revelação. Por outro lado, quem a recebe perde seu primeiro lugar e sua soberania de origem da idéia, e a reconhece como anterior, ou seja, origem de si mesma e da iniciativa de se revelar; 5 – *Transitividade sem reflexividade*: É relação transitiva sem se tornar reflexiva. Eu já não posso, por ela, me dobrar sobre mim. Há uma relação comigo maior do que meus processos reflexivos de identificação; 6 – *Imediatéz*: Exterioridade que irrompe sem mediações, é um imediato não idealista graças à nudez do olhar, à pobreza do pobre, à solidão e à desproteção do órfão e da viúva, à estranheza do estrangeiro; 7 – *Ferimento*: O infinito não é pensado, é “sofrido” como um traumatismo inassumível e como significação inelutável, entrevisto como bondade pela sua gratuidade pura; 8 – *Infinição*: Sem ser objeto, nem mesmo objeto “imenso”, mas relação que suscita desejo e não-indiferença, que suscita partida sem retorno, infinição do infinito, “ato sem fim”, e infinição da subjetividade no contato com o outro, rompendo-se como *cogito* e consciência no seu contato – infinição provocando infinição, ato sem repouso, ou seja, questão sem satisfação em resposta adequada; 9 – *Formulação*: “Infinito em mim”, “infinito-no-finito” e sobretudo “mais no menos”; 10 – *Teofania e mandamento*: Aproximação da idéia do infinito e linguagem bíblica.

cogito pode proporcionar-nos o sol e o céu; a única coisa que ele não pode proporcionar é a idéia de infinito (EI, p. 61). Isso aponta para o fato de que, a idéia do infinito não é um objeto capaz de ser conceituado ou representado pelo pensamento do sujeito, ela se apresenta como a desmedida entre a idéia e o *ideatum*. A idéia do infinito excede à possibilidade de conceituação, pois, qualquer forma de conceituar ou representar o infinito não daria conta de sua idéia. Isso porque, “a intencionalidade que anima a idéia do infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa àquilo que não pode abarcar e, nesse sentido, precisamente, o infinito” (DEHH, p. 209). Verifica-se, aqui, a forte influência que Descartes desempenha no pensamento filosófico de Levinas, pois, é a partir da compreensão da idéia do infinito como exterioridade da relação e inadequação do pensamento, que Levinas encontrará a saída da “Filosofia do Mesmo” e a ruptura com a categoria da totalidade.

Outro aspecto do pensamento cartesiano que influencia diretamente a filosofia de Levinas refere-se ao fato de que na relação descrita por Descartes entre o *cogito* e o infinito, existe uma *separação* que garante os termos da relação. Essa relação que se produz a partir da separação entre os termos, presente em Descartes, ganhará força em Levinas e servirá como uma categoria de análise central para pensar a relação entre o Mesmo e Outro desde uma perspectiva ética. A esse respeito, cabe destacar a constatação feita por Levinas de que “a noção cartesiana da idéia de infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquela que o pensa. Designa o contato do intangível, contato que não compromete senão a interioridade daquilo que é tocado” (TI, p. 37). Além de ressaltar que a idéia do infinito não tem sua origem no *cogito*, Levinas considera que a idéia do infinito vem do exterior, de um ser perfeito, que para Descartes é Deus, mas que Levinas chamará de (*visage*) rosto. Em Levinas, a “relação metafísica” com a idéia do infinito será *encarnada* no encontro com o Outro no face a face como relação ética inaugural de toda sociabilidade entre os homens.

A partir do exposto, dois aspectos merecem destaque: o primeiro, consiste no fato de que entre o *cogito* e a idéia do infinito existe uma separação entre os termos envolvidos na relação; o segundo, diz respeito ao caráter de exterioridade da idéia do infinito em relação ao *cogito*. Isso demonstra que a *separação* e a *exterioridade* que Levinas utiliza como categorias de análise ao discutir a relação entre o Mesmo e o Outro, já estão presentes em Descartes como estrutura formal da relação do *cogito* com o infinito. Entretanto,

to, o refinamento teórico por que passam essas categorias a partir de uma preocupação ética, constitui a singularidade do próprio pensamento de Levinas.

Da estrutura esboçada por Descartes acerca da relação do *cogito* com a idéia do infinito, Levinas conserva o seu *desenho formal*: “o eu que pensa mantém uma relação com o infinito”. Entretanto, essa relação é marcada pela separação do eu com a idéia do infinito. “A idéia do infinito tem de excepcional o fato do seu *ideatum* (ideado) ultrapassar a sua idéia; a idéia do perfeito vem ao eu de fora, não é uma reminiscência ou um saber tematizável” (DEHH, p. 209). Assumindo esse *desenho formal*, extraído de Descartes, Levinas procura pensar a relação entre o Mesmo e o Outro para além da categoria da totalidade e da perspectiva da “filosofia do Mesmo”. Isso consiste afirmar a radical separação entre os termos da relação, bem como garantir a absoluta alteridade do Outro. Nessa perspectiva, a idéia do infinito servirá de “paradigma teórico” que abrirá caminho para se pensar uma nova relação do Mesmo com o Outro não mais submetida à categoria da totalidade, ou seja, através da estrutura formal da idéia do infinito, Levinas pensa a relação face a face como uma relação “encarnada” e “concreta” com o Outro, na qual sua alteridade não é violentada pelo poder e domínio do Mesmo.

Da mesma forma que Levinas afirma que sua filosofia quase sempre começa com Husserl, mas o que ele diz já está para além de Husserl⁴¹, poderíamos parafraseá-lo dizendo que a idéia do infinito presente no seu pensamento vem de Descartes, mas o que ele diz já não está em Descartes, uma vez que a inquietação filosófica que move Levinas não é a mesma que anima as *Meditações Cartesianas*. Pois, a idéia do infinito em Descartes está situada em um contexto filosófico que tem como preocupação demonstrar racionalmente a existência de Deus, enquanto que em Levinas, a idéia do infinito é potencializada tendo em vista uma preocupação ética da relação entre o Mesmo e o Outro.

Tendo em vista essa preocupação ética em seu pensamento, Levinas destaca que “ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na idéia do finito, não é apreendido; essa idéia não é um conceito. O infinito é o radical-

⁴¹ Em *Transcendência e Inteligibilidade*, ao ser perguntado sobre a influência de Husserl no seu pensamento filosófico, Levinas responde: “como quase sempre, começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl” (TRI, p.31). Com isso, Levinas mostra o reconhecimento de sua herança filosófica e o profundo respeito ao pensamento do Mestre, mas também indica a originalidade de sua intuição filosófica, o que implica no tensionamento e gradativo afastamento da filosofia de Husserl.

mente outro” (DEHH, p. 209). Ao considerar o infinito como o radicalmente outro, Levinas estabelece uma aproximação entre a idéia do infinito⁴² – noção central de sua filosofia – e a relação ética com a alteridade radical, o infinitamente Outro. Nesse sentido, a idéia do infinito serve de “paradigma teórico para a relação entre o Mesmo e o Outro na qual se mantém a exterioridade dos interlocutores, assegurando a um cogito a sua transcendência, sem que a totalidade exerça integração” (PELIZZOLI, 1994, p. 79).

Portanto, a impossibilidade de conceituação e de representação da idéia do infinito anunciada em Descartes, é vista por Levinas como a possibilidade para se pensar a relação com o Outro para além da categoria da totalidade, uma vez que “a relação entre o Mesmo e Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do outro pelo Mesmo, nem sequer à revelação do Outro ao mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento” (TI, p. 15). Sendo assim, a força do infinito não está no rigor de sua conceituação ou na clareza de sua representação⁴³, mas na capacidade de produção, na subjetividade, da idéia do infinito do Outro. Isso demonstra, que o infinito em Levinas não é concebido a partir de uma dimensão epistemológica ou de uma ontologia, mas de uma relação ética com o absolutamente Outro, sendo, por isso, considerado um infinito ético. É através da perspectiva ética da relação com o Outro, que a idéia do infinito ganha sua força e marca a originalidade da intuição filosófica de Levinas.

Se, de um lado, a idéia do infinito não pode ser representada ou definida conceitualmente, de outro, o infinito não pode ser caracterizado pela mera oposição ou negação do finito. Para se afastar do pensamento que aborda o infinito como negação do finito, Levinas estabelece uma distinção entre o movimento de *transcendência* e a *negação*. A

⁴² Em *Totalidade e Infinito*, Levinas afirma o primado da idéia do infinito. A partir dessa afirmação, descreve como o infinito se produz na relação do Mesmo com o Outro, e como o particular e o pessoal, sendo inultrapassável, acabam magnetizando de algum modo o próprio campo em que acontece a produção do infinito. O infinito “produz-se como infindição, produz-se no fato inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o EU contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força de sua identidade”. Nesse contexto, Levinas apresenta “a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consoma a idéia do infinito” (TI, p. 14).

⁴³ Em Levinas (TI p, 36), pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é, na realidade, fazer mais ou melhor do que pensar. A esse respeito, Kuiava (2003, p.176-177) esclarece que a idéia do infinito em Levinas não é produto de uma atividade cognitiva e, por isso, está fora do alcance teórico, diferenciando-se de todo e qualquer conteúdo da consciência, que é sempre apreensão ou representação; não é objeto de conhecimento, excede a capacidade intelectual do sujeito cognoscente. A idéia do infinito não se ajusta ao pensamento, pois consiste em pensar mais do que se pensa. O sujeito pensante mantém uma relação com algo mais perfeito e que o ultrapassa, algo que não pode ser contido pelo pensamento e do qual está separado.

negação pressupõe a condição do homem situado em sua morada que, descontente, recusa a condição na qual está instalado. Dessa forma, a negação supõe um ser colocado num lugar em que ele está em sua casa. Por sua vez, o movimento de transcendência indica passagem ao absolutamente Outro. A transcendência não opera no plano comum do sim e do não, no qual a negatividade se localiza. Desse modo,

A idéia do infinito não se reduz à negação do imperfeito. A negatividade é incapaz de transcendência. Esta designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que esta distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua esta distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo; sem que esta relação se torne uma implantação no Outro e confusão com ele, sem que a relação prejudique a própria identidade do Mesmo, a sua ipseidade, sem que ela silencie a apologia, sem que tal relação se torne apostasia e êxtase (LEVINAS, TI, p. 29).

Nestes termos, finito e infinito não são concebidos pela oposição, pois, a simples negação das imperfeições não é suficiente para compreender o Outro como absoluta alteridade. Além do que, a origem da idéia do infinito não provém da subjetividade de um eu soberano, autônomo e racional, mas reside no absolutamente Outro, ela foi posta em nós. Nesse sentido, não é uma reminiscência de algo que potencialmente já existe em nós. A relação do Mesmo com a idéia do infinito, é uma “experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo” (DEHH, p. 209).

A partir da relação do Mesmo com a idéia do infinito, Levinas estabelece uma dupla ruptura com o pensamento filosófico ocidental. Em primeiro lugar, rompe com a tradição filosófica iniciada por Sócrates, que institui o primado do Mesmo ao considerar que nada recebemos de outrem a não ser o que já está em nós – como se já possuíssemos o que vem de fora desde a eternidade⁴⁴. Em segundo lugar, faz uma ruptura com o pensamento filosófico moderno, que fundamenta a constituição do sujeito na centralidade do eu transcendental. Essa dupla ruptura com a tradição filosófica ocidental, explicita-se na compreensão de que a idéia do infinito não é concebida pelo eu que, soberanamente, re-

⁴⁴ Essa idéia será melhor desenvolvida no capítulo III deste trabalho, no qual procuro estabelecer uma interface entre o pensamento de Levinas e a Educação. Nesse contexto, um dos aspectos que será abordado refere-se à pedagogia de Sócrates, fundada no princípio filosófico do “conhece-te a ti mesmo”, em contraposição à proposta de Levinas que encontra, na exterioridade do rosto, o ensinamento ético da alteridade.

presenta o infinito; ela parte do pensado e não do sujeito que pensa, ela vem do Outro enquanto pura exterioridade. A esse respeito, Levinas afirma:

A idéia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*. A idéia do infinito *revela-se*, no sentido forte do termo (LEVINAS, TI, p. 49).

Assumindo a idéia do infinito como paradigma teórico, capaz de romper com a totalidade (filosofia do Mesmo), Levinas apresenta uma alternativa para se pensar a relação ética com a alteridade na filosofia contemporânea: não mais pensar o Outro a partir da centralidade do Eu ou, ainda, pensar a ética fundada na perspectiva do eu transcendental, mas, a partir de uma subjetividade descrita nos termos do acolhimento e da hospitalidade ao Outro, uma subjetividade capaz de acolher a idéia do infinito. Essa perspectiva é apresentada por Levinas em *Totalidade e Infinito*, na qual a idéia do infinito estabelece uma estreita relação com a questão da alteridade, pois, é essa idéia que permite romper com a totalidade, permitindo com que o Mesmo e o Outro não sejam englobados num sistema conceitual. Nesse sentido, a idéia do infinito rompe com o caráter totalizador da relação com a alteridade, como também resiste ao próprio pensamento que visa apreender o Outro através de uma unidade totalizadora de sentido.

Portanto, o refinamento filosófico com que Levinas aborda a idéia do infinito, permite-lhe fazer a ruptura com a categoria da totalidade, e cria as condições de possibilidade para se pensar a relação ética com o Outro para além da filosofia do Mesmo. A produção, na subjetividade, da idéia do infinito do outro, faz com que na relação entre o Mesmo e o Outro, o império do Mesmo não se realize. O infinito do outro impede que a totalidade se realize na forma do Mesmo. Isso mostra que “a diferença, isto é, a separação entre o mesmo e o outro é de fato irreduzível, uma distância infinita que nenhuma definição ou categorização gnosiológica consegue desfazer” (KUIAVA, 2003, p.177). Relação sem relação. Relação para além da totalidade. Eis a produção da idéia do infinito ético, na subjetividade proposta por Levinas.

Nesse contexto, conceber o Outro a partir da idéia do infinito significa assumi-lo

como pura exterioridade, ou seja, como alteridade que excede o domínio conceitual e a posse do Mesmo. Entretanto, isso não quer dizer que o Mesmo seja incapaz de conceber conceitualmente o Outro, mas sim, que o Outro, pelo seu caráter de in-finição, exterioridade e inadequação, não se deixa capturar pela estrutura de assimilação e compreensão do Mesmo. Na relação com o Mesmo, o Outro sempre transcende as formas de apreensão e de domínio que sobre ele são estabelecidas. O Outro sempre escapa ao domínio do Mesmo, não pela sua esperteza ou pela sua astúcia, mas porque nele “brilha a idéia do infinito”. O Outro, compreendido como idéia do infinito, não pertence ao domínio e poder do Mesmo. Não é a posse que caracteriza tal relação, mas o acolhimento, a hospitalidade da subjetividade à idéia do infinito, ou seja, no acolhimento da exterioridade do Outro pelo Mesmo inscreve-se a relação ética. Contudo, o que significa dizer que o Outro é pura exterioridade e que nele brilha a idéia do infinito?

Assim como a idéia do infinito é exterior ao *cogito*, o Outro é exterioridade do Mesmo. O Outro não é um *alter ego* que reflete no espelho a imagem do Mesmo. A alteridade do Outro não pertence ao domínio do Mesmo, pelo contrário, o Outro revela-se como pura exterioridade que coloca em questão o domínio e a posse do Mesmo. Pelo seu caráter de exterioridade, o Outro não pertence ao mundo do Mesmo, não se deixa integrar ao seu sistema de compreensão e apropriação, ou seja, o Outro sempre resiste eticamente (resistência sem resistência) às investidas de objetivação do Mesmo, com isso, não se deixa enquadrar pelas formas englobantes e totalizadoras de concebê-lo. A relação ética ao infinito, é um campo no qual se desenlaça o “paradoxo de um infinito em relação, sem correlação com o finito. Em tal relação não ocorre um englobamento, mas um *desbordamento* do finito pelo Infinito, que define a intriga ética” (LEVINAS, DMT, 238). Essa inadequação acontece não por incapacidade de compreensão ou deficiência de conceituação do Mesmo, mas porque na revelação do rosto, como significância ética, inscreve-se o segredo e mistério do infinito. Esse entendimento se faz presente nas palavras de Levinas, ao afirmar que “a idéia do infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma idéia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o infinito de Outrem” (TI, p. 66).

Em suas análises sobre a questão da alteridade em Levinas, Kuiava destaca que

“o outro enquanto outro infinito se nega a ser representado ou reduzido a um conceito pensado; ao contrário, faz frente ao eu e o coloca em questão pela sua essência significativa de infinito, chamando à responsabilidade, o que, por sua vez, o liberta do solipsismo encarcerado na consciência monológica” (KUIAVA, 2003, p.179). Na medida em que o Mesmo a partir do pensamento não consegue adequar em si a idéia do infinito, ele se abre para uma nova relação com o Outro. O elemento que anima esse movimento de abertura e transcendência do eu em direção ao Outro, é chamado por Levinas de *desejo*.

A transcendência consiste no movimento de abertura em direção ao Outro, animado pelo desejo metafísico. O desejo que anima o movimento de transcendência, é um desejo que nenhuma fome é capaz de saciar. Pois é um desejo insaciável pelo absolutamente Outro, que se produz como um transbordamento e uma desmedida do eu. É desejo que não se confunde com necessidade ou falta, porque é excesso que anima a transcendência do eu em direção ao Outro; desejo como sede da própria sede, fome da própria fome; desejo que move a transcendência em direção ao infinito do outro; enfim, desejo insaciável como bondade que faz o eu transbordar as margens do seu ser, abrindo-se à transcendência do Outro. Em Levinas, “o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o Desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade” (TI, p. 37).

Nesse entendimento, o desejo não se caracteriza pela falta, pela necessidade ou pela vontade, mas pelo movimento de abertura produzido por aquilo que excede o próprio eu, que, em seu sentido eminente, é denominado de Outro. Portanto, “o desejo é desejo do absolutamente outro” (TI, p. 22). Com isso, Levinas procura demarcar a diferença existente entre desejo e necessidade, mostrando que

O outro metafisicamente desejado não é o ‘outro’ como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’. Dessas realidades, posso ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro* (LEVINAS, TI, p. 21).

O desejo metafísico não visa a satisfação de uma necessidade qualquer, como um ser indigente em busca de alimento, nem tampouco se realiza na posse de tudo aquilo que garantiria supostamente ao Mesmo, um maior grau de prazer, conforto e satisfação. “Esse desejo não é da ordem do sensível, não está ligado à necessidade. Trata-se de algo que não se pode satisfazer, é como bondade” (KUIAVA, 2003, p. 181). Em Levinas, o desejo metafísico é “um desejo sem fome e sem fim: desejo do infinito como desejo do mais além do ser que se anuncia na palavra des-inter-esse. Transcendência e desejo do Bem” (LEVINAS, DMT, 260). É um desejo que não é da ordem da necessidade nem da posse; o que ele visa é aquilo que verdadeiramente o excede, o absolutamente Outro. A esse modo pelo qual o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro no Mesmo, Levinas chama de (*visage*) rosto. O rosto não é uma imagem ou uma representação do Outro, ao contrário, ele expressa na sua epifania a significação ética da absoluta alteridade. Em Levinas,

O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. [...]. *Exprime-se*.[...] Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do rosto (LEVINAS, TI, p. 37-38).

Na epifania do rosto, encontramos a vinculação entre a idéia do infinito e a questão da alteridade. Nessa relação, o rosto se produz como revelação⁴⁵ que, na sua irrupção, expressa uma significação ética. A significação ética acontece porque “no rosto, no outro, brilha de alguma forma a presença enigmática do infinito” (PIVATTO, 1992, p. 341). Essa vinculação entre a idéia do infinito e a epifania do rosto, como significação ética marca, de um lado, o afastamento de Levinas do pensamento cartesiano e, de outro, mostra a originalidade de sua intuição filosófica no modo de pensar a relação face a face entre o Mesmo e o Outro para além da categoria da totalidade.

⁴⁵ O termo “revelação”, em Levinas, não está ligado à revelação entendida na tradição (bíblica, teológica) como uma revelação divina. Revelação, para Levinas, significa que o outro fala por si, sem qualquer mediação. O rosto revela a alteridade como significância ética da relação.

A partir de então, a dimensão da idéia de infinito terá sua abertura na epifania e concretude do Outro. Será o rosto que despertará no Mesmo o desejo pelo infinitamente Outro. Esse desejo, por sua vez, para se tornar ético deverá acolher o rosto como alteridade absoluta. O desejo metafísico, desse modo, anima o movimento de transcendência em direção ao infinito do Outro abrindo, com isso, a possibilidade de seu acolhimento. A partir desse movimento, são construídas as bases para uma nova relação que visa a garantir a individualidade dos termos da relação.

Essa relação que se produz a partir da separação dos termos (Mesmo e Outro), permite que o Outro não seja subsumido ao domínio do Mesmo abrindo, com isso, a possibilidade de edificação de uma outra relação – *ética* – entre os termos. Portanto, na relação ética inaugurada através da irrupção do rosto, verificamos a passagem da compreensão do infinito como *estrutura formal* que visa a provar a existência de Deus, em Descartes, para uma compreensão da idéia do infinito situada na relação concreta com a alteridade, ou seja, em Levinas a idéia do infinito é situada no contexto da relação face a face e, com isso, assume um caráter eminentemente ético. KUIAVA destaca que “a idéia do infinito não nasce no interior de uma consciência finita e nem é introduzida por um ser superior, como concebe Descartes; ao contrário, surge a posteriori, a partir da relação frente a frente com o rosto do outro” (KUIAVA, 2003, p. 185).

O infinito do Outro, compreendido como uma alteridade absoluta coloca em questão os domínios do Mesmo e se manifesta concretamente a partir da relação face a face. Com esse entendimento, Levinas inverte os termos que justificam a ética no pensamento filosófico da modernidade: a partir de então, a ética já não encontra suas bases de fundamentação na autonomia do sujeito racional, mas é descrita como um acontecimento que se produz através do encontro com o Outro. Isso significa dizer que a irrupção do rosto como significação ética, é o elemento que inaugura a relação face a face.

3.3 O rosto como significância ética

Levinas pensa a relação ética com a alteridade para além da relação de conhecimento, pois nela identifica que o Mesmo e o Outro permanecem situados na estrutura su-

jeito e objeto, respectivamente. Considera que “estar em relação direta com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objeto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento” (EI, p. 58). Essa afirmação mostra, em grande parte, a sua resistência à sedução epistemológica que tematiza o Outro a partir da mediação conceitual, na qual a alteridade é sempre objetivada como categoria de conhecimento.

Para pensar uma nova relação entre o Mesmo e o Outro para além da objetivação, Levinas mantém certo distanciamento da discussão que toma por base a relação epistemológica entre sujeito-objeto na construção do conhecimento. Sua principal preocupação não é de ordem epistemológica, e sim de ordem ética, expressa a partir da centralidade de alguns questionamentos: “Mas como é que o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um Outro sem desde logo o privar da sua alteridade? De que natureza é a relação?” (TI, p. 26). A resposta a esses questionamentos é encontrada não no campo da epistemologia – que prima pela relação de objetivação estruturada a partir do sujeito cognoscente e objeto cognoscível na construção do conhecimento –; nem tampouco no campo da ontologia – que na centralidade de suas análises assume o ser como o sentido último do humano –; essa resposta é encontrada em um campo metafísico, no qual a ética se apresenta como filosofia primeira. Portanto, a relação em que o Mesmo e o Outro não são englobados numa categoria de totalidade, é de natureza metafísica. Descrever essa relação constitui o propósito do filósofo especialmente em *Totalidade e Infinito*. Entretanto, antes de abordarmos propriamente a relação metafísica, cabem alguns esclarecimentos acerca da discussão do Outro em Levinas.

A intuição filosófica de Levinas, ao pensar o sentido do humano desde a sua relação ética com o Outro implica, de um lado, a reconstrução da subjetividade, e de outro, consiste em assumir a irreduzível alteridade expressa no rosto como significância ética da relação face a face, por considerar que a alteridade permanece ainda uma questão não pensada pela tradição filosófica – isso porque, na tentativa de abordar o Outro, a filosofia ocidental transformou a alteridade em objeto de tematização e representação do Mesmo. Daí a constatação de que, na tradição filosófica ocidental, a alteridade sempre foi concebida sob a perspectiva do Mesmo, e com isso relegada ao esquecimento.

A partir dessa constatação, a ética de Levinas pode ser vista como um exercício de pensar a alteridade, como questão que permanece esquecida, impensada, como aquilo

que a tradição filosófica ocidental ainda não pensou com maturidade, e que por isso, permanece uma questão ainda a ser pensada devidamente. De tudo que foi dito sobre o Outro, no pensamento filosófico ocidental, a sua alteridade permaneceu esquecida.

Ao perguntarmos pela questão do Outro em Levinas, entramos em um terreno ambíguo, delicado, complexo e ao mesmo tempo sedutor. Isso porque, o Outro em Levinas é resistência ética, transbordamento do Mesmo e inadequação a toda e qualquer forma de enquadramento conceitual e representação englobante que dele se faz. Além do que, o Outro não se oferece como objeto à tematização, mas é irrupção que inquieta e coloca em questão a liberdade e a soberania do império egoísta do Mesmo. Portanto, o Outro é pensado como “epifania do rosto”, capaz de produzir um acontecimento ético e inaugurar a sociabilidade entre os homens. O rosto, como acontecimento ético, permanece inefável e enigmático aos olhos do Mesmo.

Desse modo, a tentativa de abordar a questão do Outro em Levinas, sempre nos coloca o risco da incompreensão de seu pensamento e da simplificação de seu dizer. No entanto, esse é o preço que devemos pagar e o risco que devemos assumir ao sermos interpelados pela questão da alteridade em Levinas. Com vistas ao enfrentamento do desafio de se aproximar da enigmática questão do Outro em Levinas assumiremos, inicialmente, *uma atitude de negação* na qual a irreducibilidade do Outro é abordada nos seguintes termos:

a) Em primeiro lugar, destaca-se que o Outro não é um outro eu (*alter ego*); sua originalidade não está situada na interioridade da subjetividade, mas na exterioridade de sua alteridade. Isso mostra que a alteridade do Outro não pode ser concebida a partir da metáfora do espelho que reflete a idêntica imagem do eu. Sendo assim, não é o princípio de identidade que rege e governa a alteridade do Outro. A esse respeito, Susin afirma que “o outro não é o que eu sou: não é um **alter ego**, mas um **alter do ego**. Sua originalidade não estará – para mim – na sua subjetividade e interioridade, mas na alteridade como tal” (SUSIN, 1984, p. 199). Nessa separação radical entre eu (*ego*) e outro (*alter*), identificamos um dos pontos de afastamento de Levinas em relação ao pensamento de Husserl⁴⁶.

⁴⁶ Esse afastamento acontece pelo fato de Levinas enfatizar, em suas análises fenomenológicas, as categorias da “alterologia” e da “heteronomia”, contrapondo-se às categorias da “egologia” e da “autonomia”, ainda presentes no pensamento de Husserl (Cf. PELIZZOLI, 1994).

b) Em segundo lugar, ressalta-se que o Outro não está enraizado no mundo nem no ser. Enquanto o ser se caracteriza pela sua mundaneidade, por sua capacidade de “ser-no-mundo” em relação aos elementos – como em Heidegger –, diferentemente, em Levinas, o Outro vem de fora e excede os domínios do ser. Sua significação irrompe para além do ser e do mundo da apropriação. Isso indica que “o outro não está no mundo nem no ser: enquanto eu me caracterizo pela minha mundaneidade, por ser-no-mundo na relação aos elementos, à habitação, às instituições, ao conhecimento etc. o outro virá ‘de fora’, de além do ser e de além do mundo” (SUSIN, 1984, p. 199). Na separação radical entre o Outro e o mundo, entre o Outro e o ser, encontramos o ponto de afastamento de Levinas em relação ao pensamento ontológico heideggeriano.

A partir desses argumentos, que visam abordar o Outro a partir de sua negação, podemos extrair duas considerações acerca da questão do Outro em Levinas. A primeira refere-se ao fato de que o Outro não é concebido a partir de uma relação de conhecimento, ele não assume o lugar de objeto a ser tematizado e conhecido. Isso significa dizer que não é através da estrutura da relação “noema” e “noese”, nem tampouco pela relação epistemológica de sujeito-objeto, que devemos nos aproximar da discussão do Outro em Levinas. A segunda, diz respeito ao gradativo afastamento que Levinas vai estabelecendo com o pensamento ontológico heideggeriano. Isso vem mostrar que não é a partir da ontologia fundamental do ser que o Outro deve ser pensado, pois, na compreensão do ser o Outro é sempre excedente. Nesse sentido, não encontramos o Outro no desvelamento do ser, mas na epifania do rosto como significância ética e revelação da idéia do infinito. Portanto, é a partir da relação ética situada no encontro face a face, que Outro assume o estatuto do “absolutamente Outro”, ou seja, é nesse momento que o Outro é abordado enquanto alteridade absoluta, porque nele reluz o brilho da idéia do infinito ético. O infinito do Outro garante o estatuto de sua alteridade irreduzível, inefável e indizível, capaz de provocar o traumatismo e produzir uma permanente inquietação no Mesmo.

Caracterizar o Outro somente a partir de sua negação não é suficiente para dizê-lo em sua radical alteridade. Falta-lhe ainda o aspecto concreto que o define como existente na relação. Nessa perspectiva, procuro, a partir de então abordar o Outro desde o seu caráter de *afirmação* e *positividade*. Essa abordagem permite extrair alguns elementos que possibilitam uma maior aproximação da questão da alteridade no pensamento levinasiano.

Pensar o Outro na sua radical alteridade, significa pensá-lo para além da categoria da totalidade que tudo reduz ao domínio do Mesmo, ou seja, é necessária uma inversão nos termos da relação que coloque em questão o império do Mesmo e os fundamentos de uma “filosofia egológica”. A ruptura com a categoria da totalidade acontece pela presença do infinito do Outro no Mesmo. A epifania do rosto coloca em questão a espontaneidade da liberdade do Mesmo, e instaura a primeira lei moral da relação face a face. A esse respeito, Levinas afirma que “o rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar” (EI, p, 90).

Mas de que natureza é a relação em que o Outro não é englobado pelo Mesmo? No contexto da resposta a esse questionamento, situa-se a metafísica de Levinas. Pois, a relação em que o Mesmo e o Outro se mantêm absolutos, sem aprisionamento, no sistema da totalidade, é uma relação de natureza metafísica. Nessa relação, o Outro não é concebido somente a partir de sua negatividade, mas é considerado positivamente e concretamente Outro. A descrição dessa relação com o Outro é apresentada a partir das categorias bíblicas onde o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são compreendidos com modelos concretos de alteridade⁴⁷. “Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações” (TI, p. 193). Na apresentação dessas figuras bíblicas, destaca-se o caráter afirmativo do Outro na revelação concreta de sua alteridade. A dimensão concreta da alteridade, em que Levinas emprega as figuras da quadríade bíblica, é apresentada por Susin (1984) da seguinte maneira:

O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos, não têm vestuário, não tem habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade. O corpo nu – de nudez real porque não bela, transida por necessidades não satisfeitas – está voltado ao frio e a fome de modo irrecuperável. A interioridade está voltada à vergonha e ao “estar-jogado” sem projetos e sem possibilidades. Órfão, sem eros paterno, cortado de seu passado “pessoal”, sem eleição e por isso sem bênção e sem unicidade, jogado como um elemento indiferente do mundo. Viúva sem poder oferecer sua intimidade a alguém, sem ventre fecundo e sem futuro ou então com o

⁴⁷ A esse respeito é significativo o estudo realizado por Susin sobre a questão da alteridade no pensamento de Levinas, no qual extrai algumas categorias bastante esclarecedoras para a compreensão do Outro. Em suas análises, Susin mantém a referência a Levinas e apresenta o Outro como o pobre, o órfão, a viúva, o estrangeiro; mas acrescenta novos elementos para se pensar a alteridade, tais como o hóspede, o olhar, a palavra, o mestre e a lei, o desigual. Assimetria e irreciprocidade. Esses elementos ampliam a compreensão sobre a questão do outro, e permitem pensar a alteridade na sua concretude. SUSIN (1984, p. 202-220).

próprio futuro – os filhos – condenado pela falta de economia e de pão: a viúva seria a imagem mais real do proletário. Estrangeiro sem um lugar próprio, sem uma pedra onde repousar a cabeça, sem uma pátria à qual se integrar, sem uma paisagem familiar, sem a correlação eu-mundo, um errante no mundo que não é seu, homem do deserto (SUSIN, 1984, p. 201).

No percurso das obras de Levinas encontramos, em diferentes momentos, referências às figuras da “quadríade bíblica”⁴⁸ como exemplos de alteridades que nos clamam por resposta e acolhida. Essas figuras existem concretamente no mundo – por mais que o mundo geralmente lhes seja indiferente e alheio. Por sua vez, isso não significa dizer que o Outro, em Levinas, se restringe a essas figuras (essa seria uma compreensão ingênua e limitada da complexa questão da alteridade), além do que, as categorias bíblicas não esgotam necessariamente a significação ética do rosto pensada por Levinas. No entendimento de Kuiava, “Levinas utiliza-se dessas figuras apenas para que se possa melhor compreender a sua estrutura e o seu significado” (KUIAVA, 2003, p. 184). Por sua vez, Cintra vê nessas figuras “os condenados da terra”, que hoje chamamos de excluídos, onde a única idéia que lhes cabe é a “idéia do infinito” (CINTRA, 2002, p. 115). Compartilhando dessa mesma posição, Ortega considera que os termos: estrangeiro, viúva e órfão em Levinas, são expressão do rosto e, nesse sentido, não assumem um caráter denotativo para dizer algo sobre as características socioculturais, nem tampouco pretende construir conhecimento sobre determinadas situações sociais. Mas são utilizados como “matéria simbólica” para significar a relação de alteridade na sua nudez, para além da identidade de seus termos. São homens e mulheres submetidos e explorados, que necessitam de compaixão como compromisso na forma de um-para-o-outro. Com isso, Levinas se afasta do formalismo kantiano, pois frente à situação concreta do ser humano a resposta surge como uma exigência ética ao clamor do Outro. Isso demonstra que “estamos diante de uma moral ‘materialista’, não formal, que dá primazia ao outro como sujeito moral (o estrangeiro, o órfão e a viúva) em especial aos humilhados da terra” (ORTEGA, 2007, p. 21-22).

⁴⁸ Cabe destacar que o emprego da “quadríade bíblica” por Levinas, deve ser entendido no contexto das influências das narrativas bíblicas que incidem sobre o seu pensamento. Além do que, as figuras do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro estão situadas em um contexto específico dos escritos pós-guerra, e sob o efeito das situações de absoluta intolerância infringidas ao Outro. Portanto, uma compreensão hermenêutica dessas figuras concretas da alteridade, nos ajuda a buscar uma ressignificação ética do sentido dessas figuras no contexto atual, dado que elas só podem ser lidas em sua irrupção como exigência ética.

O que merece destaque, aqui, é o fato de que o Outro da tríade bíblica, estando no mundo, não possui a espessura da mundaneidade: não tem, não pode, não é, ou seja, o Outro não pertence ao mundo do Eu. Nesse sentido, o pobre (sem recursos econômicos), o órfão (sem casa e sem abrigo), a viúva (sem marido e amparo), o estrangeiro (sem pátria onde morar) não são abstrações sem vida, mas alteridades concretas que com suas presenças colocam em questão o mundo do Mesmo. Esses outros existem concretamente no mundo, entretanto, o mundo lhes parece indiferente e estranho, e por isso são estranhos aos olhos do mundo. Não entram no registro do lucro, da eficiência, do desenvolvimento e da produtividade. Sem funcionalidade produtiva no mundo, são vistos como “marginalizados” e “inconvenientes”. Mas o aspecto a ser ressaltado nessa análise é que, mesmo estranhos e inconvenientes ao mundo, os outros existem concretamente e nos convocam à obrigação e à responsabilidade.

A esse respeito, Susin destaca que mesmo existindo concretamente no mundo, o Outro da tríade bíblica “não possui a espessura da mundaneidade: não tem, não pode, não é. Falta-lhe os ‘verbos auxiliares’ (ter, poder, tornar-se, ser, permanecer) onde vibra a mundaneidade” (SUSIN, 1984, p 202-203). Isso significa considerar que, em um mundo erguido sobre o império da subjetividade soberana, onde o “eu tenho” e o “eu posso” ditam as regras de convivência social, política e econômica – mundo caracterizado fundamentalmente pela posse daquilo que é essencialmente meu –, o Outro é visto apenas como hóspede. Mas o que significa dizer que no mundo do Mesmo o Outro é somente hóspede? Responder a esse questionamento é colocar em aberto a própria estrutura da hospitalidade sobre a qual se apresenta a relação entre o Mesmo e o Outro no pensamento de Levinas.

A posse, o acolhimento e a visita são elementos que constituem a própria *estrutura da hospitalidade*. Para que a hospitalidade se realize, é necessário a existência de um dono, de um proprietário, aquele que detém a posse da casa. Na sua casa, o proprietário é o grande legislador, os elementos estão sob o seu domínio, os objetos são organizados e distribuídos de acordo com a sua vontade. Na interioridade da casa, o eu se realiza como posse. Por sua vez, para que a hospitalidade aconteça, o proprietário deve responder ao chamado do Outro, abrindo a porta de sua casa para que o estrangeiro entre e desfrute de sua propriedade e compartilhe de seu mundo. A partir dessa resposta como abertura e acolhimento ao Outro, o proprietário transforma a sua casa, o seu domínio, em um lugar

de acolhida e hospitalidade. Acolher o Outro é sempre responder à sua visitação. A hospitalidade significa, assim, acolhimento   visitação do Outro que, inesperadamente nos vem ao encontro e bate   nossa porta pedindo abrigo.

Na hospitalidade ao Outro, a subjetividade revela-se como acolhedora. Nela, o mundo da posse do Mesmo   colocado em questão pela *visita* inesperada do Outro. Somente a visitação do Outro   capaz de produzir um acontecimento ético na interioridade da casa, transformando a propriedade e a posse da casa em lugar de abertura e acolhimento ao estrangeiro. Nesse sentido, a característica fundamental da hospitalidade pode ser descrita do seguinte modo:

(...) a rela o entre um *dono* – um senhor e proprietário, que tem pão, casa, e se relaciona ao em torno como seu mundo – e um *forasteiro*, que vem de fora, estranho e estrangeiro ao mundo do dono e que, no entanto, bate   sua porta, ao seu domínio, ao seu ter, ao seu poder e ao seu ser, confiando-se como *hóspede* ao dono em todas as suas necessidades, pois não tem, não pode, não  . O hospede tem apenas um poder: tornar o dono um *hospedeiro* (SUSIN, 1984, p. 202).

Em *Humanismo do Outro Homem*, Levinas fala da entrada da alteridade no mundo do eu como uma “visita o” e destaca que “o fenômeno que   a apari o do Outro,   também rosto; ou ainda: a epifania do rosto   visita o”⁴⁹ (HOH, p. 58). Cabe aqui, ressaltar a distin o feita por Levinas entre manifesta o do Outro – como fenômeno – e Epifania do Outro – enquanto rosto. A manifesta o do *Outro como fenômeno* produz-se,   primeira vista, pelo fato do Outro estar presente numa conjuntura cultural e dela receber sua luz, como um texto que recebe sua significa o do seu contexto, ou seja, a manifesta o da conjuntura asseguraria a presença do fenômeno. Nesse caso, a compreensão do Outro se apresenta como uma hermenêutica, uma exegese. A *epifania do Outro* enquanto rosto comporta uma significa o própria, independente da recebida do mundo. Ao modo de como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, Levinas chama de rosto⁵⁰. Sendo assim, o Outro, enquanto rosto, não nos vem apenas do contexto, mas apre-

⁴⁹ A visita o do rosto não   concebida como um desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto   abstrato ou nu. Ele   despido de sua própria imagem.   somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo (Cf. LEVINAS, HOH, p. 59).

⁵⁰ A maneira como o rosto se apresenta, não consiste em figurar como um tema sob o olhar do mesmo, nem expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. Para Levinas, o rosto de Outrem destrói em

senta-se sem mediação, significa por si mesmo, é uma presença absoluta que não se integra ao mundo do Mesmo. Essa presença é anunciada por Levinas do seguinte modo:

O fenômeno que é a aparição do Outro é também rosto; ou ainda a epifania do rosto é visitação. Enquanto o fenômeno já é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. Sua vida consiste em desfazer a forma em que todo ente – ao entrar na imanência, isto é ao se expor como tema – já se dissimula (LEVINAS, HOH, p. 58-59).

Levinas utiliza o termo “epifania” para destacar o caráter de irrupção, de revelação que expressa o rosto do Outro. A epifania do rosto não pode ser caracterizada como simplesmente a manifestação do Outro, ou entendida como desvelamento ou aparição daquilo que se mostra, isso porque, a epifania vem destacar eminentemente que o rosto, na sua expressão, revela-se como alteridade absoluta. A epifania como revelação, destaca o valor em si presente no próprio rosto. A esse respeito, Levinas, em *Ética e infinito* destaca a impossibilidade de se fazer uma descrição fenomenológica do rosto, visto que ele na sua epifania vem de uma outra margem, incapaz de ser abordada pelo eu; epifania que, com sua expressão, inaugura um outro mundo, uma nova perspectiva de existência. Nesses termos, a epifania do rosto fala por si e o seu dizer revela sua própria significação ética. “O rosto fala”, o seu dizer expressa o sentido ético da alteridade absoluta. Portanto, como significância da própria significação, o rosto não necessita de qualquer mediação para expressar seu dizer, ou seja, ele significa por si mesmo.

Revelação aqui descrita nas palavras do poeta:

DIANTE DO TEU ROSTO TARDIO,
Único –
Caminhando entre
Noites que também me transformam,
Algo veio para ficar
Que já estive uma vez conosco, in-
Tocado por pensamentos.

(*Paul Celan*)

cada instante a imagem plástica de sua representação e ultrapassa a idéia adequada que dele fazemos (Cf. LEVINAS, TI, p. 37).

Para Gadamer, o que o poema revela reside na expressão “in-tocado por pensamentos”. O encontro que se anuncia na relação mostra a impossibilidade de o pensamento abarcar, a um só golpe, o rosto que se revela na sua própria nudez. Na nudez, o rosto escapa à projeção e à planificação do pensamento, da consciência. “É como se, com o novo conhecimento, fosse afirmada a distância que sempre existiu, a distância em relação ao Deus escondido ou ao afastamento do mais próximo” (GADAMER, 69). Em Levinas, a revelação do rosto como significância ética da alteridade não pertence à ordem da consciência e do pensar, mas à ordem do sentir até a substituição um-pelo-outro, como sensibilidade ética exposta e vulnerável à inquietação do rosto. Frente a essa inquietação sou sempre resposta ao Outro, Outro que na relação ética me transforma por inteiro. É no contexto dessa relação de proximidade que o verso de Paul Celan “eu sou tu, quando eu sou eu”⁵¹ citado por Levinas em *De otro modo que ser...*, assume o seu sentido ético ao descrever a subjetividade como substituição pelo Outro.

Levinas sublinha que a descrição do rosto não se restringe à esfera da fenomenologia. O Outro enquanto rosto está para além do conceito e da representação que se possa ter sobre ele. Mesmo que muitas vezes, para explicitar melhor a significação do rosto ele utilize as categorias bíblicas do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro como exemplos concretos de alteridades, isso não significa concluir que o Outro, para Levinas, se concretiza somente nessas figuras. A tríade bíblica revela o caráter concreto da alteridade, mas não esgota a significação do Outro enquanto rosto. Mesmo não esgotando a significação do rosto, essas categorias ganham força na filosofia de Levinas, que com elas procura expressar o Outro como existente e destacar o caráter absoluto da alteridade. Isso mostra que o Outro, em Levinas, é abordado sempre a partir da ambigüidade de seu caráter abstrato, mas também concreto, o Outro é o mais distante e ao mesmo tempo o mais próximo.

Cabe ressaltar, que para uma melhor compreensão da questão do Outro em Levinas, é preciso atentar a certa fidelidade hermenêutica presente em seu pensamento, a qual implica reconhecer uma “transparadigmatização” de categorias utilizadas no contexto do seu novo humanismo, isto é, na perspectiva do humanismo do outro homem⁵². Esse esfor-

⁵¹ “Ich bin du, wenn ich ich bin”.

⁵² No pensamento de Levinas há uma contraposição paradigmática entre Abraão bíblico e Ulisses, herói grego. Abraão é visto como figura que expressa a infinita experiência da alteridade absoluta, diferentemente de Ulisses que, em sua experiência histórica, caracteriza a figura do herói que permanece sempre idêntico. Enquanto Ulisses sempre é o idêntico, o homem grego exemplar, da certeza absoluta da identidade, e da certeza de um dia

ção hermenêutico se faz necessário, uma vez que “Levinas faz filosofia grega, utilizando-se, no entanto, de paradigmas da tradição bíblica, tais como o pobre, o órfão, o estrangeiro e a viúva, para expressar a impossibilidade de compreender a alteridade absoluta do outro dentro do esquema do *logos* grego” (SIDEKUM, 2002, p. 148).

Dessa forma, o que Levinas mostra a partir da quatriade bíblica é que o Outro, enquanto epifania do rosto, não pertence ao mundo e ao domínio do Mesmo. Utiliza as figuras bíblicas para destacar a dimensão da interpelação ética que se faz presente no rosto do outro – cuja sua irrupção questiona radicalmente a liberdade, o poder e o domínio do Mesmo. A epifania do rosto se caracteriza justamente pelo seu caráter de visitação e exterioridade; sua *visita extraordinária*⁵³ coloca em questão a espontaneidade da liberdade, o poder e a posse do Mesmo. Nesse sentido, a epifania do rosto pode ser considerada como um acontecimento ético que inesperadamente irrompe como exigência ética da responsabilidade. Como visita extraordinária, o rosto entra no mundo do Mesmo por uma esfera absolutamente estranha, aberta a partir da idéia de infinito, ou seja, o rosto revela-se ao Mesmo sob o modo de *estranheza radical*⁵⁴.

A partir da epifania do rosto⁵⁵, Levinas abre caminho para a discussão da relação entre o Mesmo e o Outro sob a perspectiva de uma nova relação com a alteridade. Na proximidade dessa relação, é a “anarquia que detém o jogo ontológico no qual o ser se perde e se reencontra. Na proximidade, o eu está anarquicamente atrasado em relação a seu presente e é incapaz de recuperar dito atraso. Essa anarquia é persecução; é o domínio do outro sobre o eu, que o deixa sem fala” (DMT, p. 208). Na relação face a face, a visitação do Outro põe em questão a soberania e domínio absoluto do Mesmo. Isso acontece porque, frente à espontaneidade da liberdade e ao exercício de poder do Mesmo, o Outro se

voltar para Itaca, Abraão obedece à voz do absoluto, que o impulsiona a abandonar sua terra e seus parentes e dirigir-se para a Terra Prometida sem, no entanto, ter a certeza absoluta de quando e como irá alcançá-la. Abraão é conduzido pelo impacto da obediência irrestrita à voz da alteridade absoluta (Cf. SIDEKUM, 2002, p. 148).

⁵³ A visita do outro é extraordinária, uma vez que a significância do rosto é exterior a toda ordem e a todo o mundo. Sua significância não se produz a partir de uma conjuntura cultural, mas anuncia-se a partir da dimensão ética da visitação. Levinas considera que antes da cultura e da estética, a significação situa-se na Ética, pressuposto de toda cultura e de toda significação (Cf. LEVINAS, HOH, p. 67).

⁵⁴ Levinas mostra que a entrada do rosto em nosso mundo se dá a partir de uma esfera absolutamente estranha, a qual ele chama de absoluto ou estranheza radical (Cf. LEVINAS, HOH, p. 59).

⁵⁵ Kuiava (2003) considera que o conceito de rosto tem um papel decisivo para uma nova configuração do agir moral em Levinas. Para além da pura fenomenologia, a presença do rosto, a sua manifestação introduz uma nova ordem que ultrapassa a realidade empírica. Ao transcender a dimensão fenomênica, é irreduzível a toda e qualquer determinação cognoscitiva. A ética é um olhar em direção ao outro, orientado pela exterioridade, e não sobre o outro. Nesse sentido, reafirma a idéia de Levinas de que “a ética é uma ótica. Mas ‘visão’ sem imagem, desprovida das virtudes sinópticas e totalizantes da visão”(TI, p. 11).

revela como pura resistência ética. Nesse sentido, Levinas afirma que “um pôr em questão do mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (TI, p. 30). Com isso, Levinas inverte a justificação ética, deslocando o fundamento da lei moral da centralidade do sujeito livre e soberano, para a alteridade do Outro como significância ética da relação. Mas como pensar a questão do Outro na perspectiva da relação ética proposta por Levinas? Responder a esse questionamento significa assumir o pressuposto de que a responsabilidade antecede a liberdade. Essa inversão já se faz presente em *Totalidade e Infinito* como uma radical defesa da ética como filosofia primeira. Defesa que abre espaço para a discussão da responsabilidade como elemento que constitui a subjetividade, discussão assumida em sua obra *De otro modo que ser...*

Esse pôr em questão o Mesmo pela exterioridade do Outro, demarca o pressuposto que servirá de orientação para um novo modo de pensar a relação ética com a alteridade. Ética que assume a significação do rosto do Outro como primeira lei moral da relação de proximidade. Entretanto, cabe ressaltar que a “impugnação da minha espontaneidade” não quer dizer anulação da subjetividade, mas aponta para um outro modo de conceber a subjetividade para além da centralidade do eu e da soberania do sujeito, uma subjetividade na condição de refém capaz de acolher o Outro na sua radical alteridade, enfim, uma subjetividade descrita nos termos de hospitalidade e responsabilidade pelo Outro. Nesse contexto, Levinas propõe pensar a ética como relação primeira que está na base de toda sociabilidade entre os homens.

3.4 Ética como filosofia primeira

No contexto da tradição filosófica moderna, encontramos pelo menos duas formas de pensar a justificação ética⁵⁶. De um lado, o pensamento filosófico que procura

⁵⁶ Fazer referência apenas a duas formas de justificativa ética no contexto da filosofia moderna e contemporânea, não significa dizer que no campo filosófico existem somente dois caminhos para se justificar a ética, pelo contrário, são inúmeros os pensadores que tanto no contexto do pensamento filosófico da modernidade quanto na filosofia contemporânea, assumem a ética como preocupação central como podemos encontrar em Espinosa, Buber, Rosenzweig; nos pensadores da escola de Frankfurt, Adorno, Benjamin, Habermas; e mais recentemente nas filosofias de Appel, MacINTYRE, Tugendhat. Desse modo, neste trabalho, a referência ao pensamento de Kant e

fundamentar a ética nas bases do “eu transcendental” e construir uma ética justificada racionalmente através do princípio categórico da vontade racional, capaz de sustentar a formalização da lei moral universal. Kant, com a elaboração de uma “ética formalista”, pode ser considerado o principal representante desse modo de pensar a justificação ética na modernidade. O pensamento de Kant, na sua forma de conceber a ética, exerce uma forte influência em inúmeros filósofos contemporâneos, dentre eles, Habermas, que para a construção de uma “ética do diálogo” serve-se do ensinamento kantiano e sua ética do *dever ser*, especialmente na capacidade crítica da razão e na possibilidade de consenso e universalização de algumas máximas da ética.

De outro lado, um discurso filosófico que busca justificar a ética através da experiência estética. Nessa perspectiva, destaca-se a ética justificada a partir da *estética da existência* de Nietzsche. Essa perspectiva de pensar a ética a partir da estética da existência, inaugurada por Nietzsche, exerce uma forte influência na filosofia francesa contemporânea, especialmente, em seus desdobramentos, na ética do cuidado de si desenvolvida por Michael Foucault.

A ética da alteridade, pensada por Levinas, por sua vez, não se inscreve na tradição da ética formalista do *dever ser* pensada por Kant, como também não se situa na perspectiva da ética concebida a partir da estética da existência de Nietzsche, ou de uma *ética do cuidado de si* pensada por Foucault. Levinas é herdeiro da fenomenologia, enquanto tradição filosófica, e como tal encontra nas figuras de Husserl e Heidegger, dois de seus principais mestres e interlocutores. Mas como todo bom discípulo, Levinas também liberta-se dos Mestres. Uma dupla libertação intelectual que faz do “afastamento” e da “ruptura” com a filosofia dos mestres – Husserl e Heidegger –, o nascimento de um novo pensamento ético na filosofia contemporânea. O pensamento ético de Levinas pode ser situado, assim, em um contexto que ao mesmo tempo é herança e ruptura da tradição filosófica ocidental e seu modo de conceber a ética.

A originalidade da intuição filosófica de Levinas está na defesa da tese da anterioridade da ética em relação à ontologia, ou seja, no exercício de pensar a *ética como filosofia primeira* – o que para muitos comentadores define a principal tese de sua filosofia.

Nietzsche como justificativas éticas quer tão somente destacar dois pensadores que, na radicalidade de suas filosofias, inauguram duas tradições que se diferenciam, sobremaneira, na maneira de conceber a justificação ética.

Entretanto, defender a anterioridade da ética em relação à ontologia, não significa necessariamente situar a ética em oposição à ontologia, essa inversão ética não caracteriza uma negação da ontologia. A ética da alteridade pensada por Levinas não descarta a ontologia, simplesmente demarca o início de um novo pensamento ético não mais subordinado à ontologia do ser ou ao *modo do ser*, mas descrito como um *outro modo que ser* ou para além do ser. No contexto dessa inversão, o que significa dizer que a ética é filosofia primeira? Como pensar a educação a partir dessa inversão ética?

Defender a tese da ética como filosofia primeira não significa simplesmente inverter os termos filosóficos da relação, mas implica pensar a ética como relação face a face primordial sobre a qual é edificada toda reflexão filosófica, e em torno da qual são erguidas as instituições que garantem a sociabilidade e a justiça entre os homens. A ética não é uma derivação da consciência ou da reflexão, mas sim, fundamentalmente, uma relação de proximidade face a face. Levinas situa a ética na anterioridade da ontologia, e afirmar a tese da ética como filosofia primeira. Desse modo, “todo o horizonte ‘da verdade’, ‘a ordem do saber’, (...) e as instituições de todos os sistemas históricos foram (e continuam sendo) em sua origem: *éticos*; resposta de uma busca de solução a um ‘problema’ colocado pela dor injusta sofrida pela vítima, dor pela qual sou (somos) desde sempre responsável *a priori*” (DUSSEL, 2002, p. 372). Portanto, a ética como relação face a face primordial, relação de proximidade por excelência, é filosofia primeira que está na base da sociabilidade entre os homens e na nascente de toda reflexão filosófica.

Para uma melhor compreensão da ética como filosofia primeira, destacamos alguns aspectos importantes do pensamento ético de Levinas:

a) Primeiramente cabe ressaltar que a ética, em Levinas, não é abordada na perspectiva da construção de um sistema de códigos constituído por regras e leis normatizadoras do agir moral dos sujeitos. A esse respeito, Levinas afirma: “A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. (...) Sem dúvida, pode construir-se uma ética em função do que acabo de dizer, mas não é propriamente este o meu tema”(EI, p. 95). A ética também não é situada em um ramo da filosofia que tem por objetivo fazer uma reflexão crítica acerca da moral. Inversamente, a ética comporta um sentido de relação de proximidade com a alteridade, relação primordial face a face edificada sobre o abismo de dois termos absolutos e separados, o Mesmo e o Outro.

Como vimos, Levinas não concebe a ética como um conjunto de princípios criados para regular o comportamento moral dos homens em sociedade, também não pensa a ética no sentido de uma reflexão crítica sobre os valores morais. A ética não tenta responder às perguntas: como devo agir? O que devo fazer? Não é uma ética do *dever ser*, mas uma ética pensada filosoficamente como relação primeira da qual o conhecimento e a reflexão moral são desdobramentos. Para Souza (1996), afirmar a ética como filosofia primeira significa dizer que o contato de proximidade e as ações éticas substituem o conhecimento classificador tradicional e permitem a edificação do conhecimento sobre bases absolutamente novas, com outro sentido. “Todo conhecimento é então necessariamente secundário a uma atitude ética primeira frente às mais diversas dimensões da realidade perceptível, a um *nascimento compartilhado eticamente*, talvez um retorno à origem da co-naissance” (SOUZA, 1996, p. 124).

A ética como filosofia primeira é fundamentalmente uma ética concebida como relação primordial entre o Eu e o Outro. É uma ética que não busca sua fundamentação através da construção de sólidos sistemas racionais, mas que encontra na epifania do rosto a significância da própria lei moral. Essa relação ética primordial é regulada não pela vontade racional inscrita na forma do “dever ser” do sujeito autônomo, que na sua soberania institui e segue a sua própria lei, mas descrita na forma de um acontecimento que inscreve na relação face a face o sentido ético do humano. “A reflexão pode, sem dúvida tomar consciência deste frente a frente, mas a posição ‘contra a natureza’ da reflexão não é um acaso da vida da consciência. Implica uma impugnação de si, uma atitude crítica que se produz em frente do Outro e sob a sua autoridade. (...) O frente a frente continua a ser a situação última” (LEVINAS, TI, p, 67).

Portanto, o primeiro aspecto a ser destacado refere-se ao fato de que Levinas não pensa a ética desde a perspectiva da construção de princípios universais sustentados a partir de uma sólida e rigorosa fundamentação racional do agir humano, como também não concebe a ética originariamente como uma *reflexão* crítica sobre os valores morais. Em Levinas, a ética não é descrita desde a perspectiva do formalismo do “dever ser”, e sim como relação face a face, relação de proximidade com o Outro, enfim, a ética é um acontecimento que inaugura o humano e inscreve, na relação “um-para-o-outro”, o sentido ético da sociabilidade entre os homens – devendo estar na base de toda educação.

b) O segundo aspecto a ser destacado diz respeito ao fato de que, em Levinas, a ética é uma relação tecida sobre o abismo de mundos absolutamente separados, o Mesmo e o Outro. Nessa relação, há uma radical separação, um intervalo intransponível que ao mesmo tempo em que torna absolutos os termos da separação, também cria as condições de possibilidade para o surgimento de uma nova relação entre os termos completamente separados. Nesse *entre-lugar* ou nesse *não-lugar*, inaugura-se uma nova relação entre o Mesmo e o Outro, descrita nos termos da relação face a face. Essa relação é capaz de aproximar, pela linguagem, dois mundos absolutamente separados, e com isso fazer surgir a ética como um acontecimento que instaura o sentido do humano. Isso significa que a ética enquanto relação face a face primordial, é o acontecimento que está na base da edificação das instituições sociais que primam pela justiça entre os homens.

Construída sobre o abismo de dois mundos separados, a relação ética é caracterizada pelo movimento de transcendência que possibilita a saída do egoísmo do Mesmo em direção ao absolutamente Outro⁵⁷. O encontro com a alteridade na relação face a face anima o desejo metafísico pelo Outro, desejo que impulsiona o movimento de transcendência e torna possível a passagem da felicidade egoísta do Mesmo à felicidade que se realiza plenamente como bondade na responsabilidade pelo Outro.

Nessa perspectiva, o movimento de transcendência em direção ao Outro traz em si a possibilidade de construção de uma nova relação entre subjetividade e alteridade, na qual os termos envolvidos mantêm inviolável sua singularidade, ou seja, uma relação não violenta na qual os termos permanecem absolutos e não relativos e subjugados à categoria da totalidade. Essa relação metafísica, erguida a partir da inviolabilidade dos termos, é uma relação face a face animada pelo desejo metafísico, uma relação que inaugura o movimento de transcendência em direção ao absolutamente Outro.

A relação ética acontece no *entre-lugar* deixado pela separação. Contudo, “a relação com Outrem não anula a separação” (TI, p. 229). Pelo contrário, reafirma uma separação radical que possibilita o acontecimento da relação ética, uma vez que mantêm abso-

⁵⁷ Em Levinas, o movimento de transcendência é animado pelo desejo metafísico que parte do Mesmo em direção ao absolutamente Outro sem qualquer garantia de retorno ao Mesmo. Esse movimento pode ser comparado como uma viagem sem retorno a um território desconhecido. A transcendência está na base da relação ética com o Outro; é como a bondade, uma saída gratuita em direção ao Outro sem qualquer forma de recompensa e retorno ao Mesmo.

lutos e não relativos os termos da relação. “Essa relação, a metafísica, efetua-se originalmente pela epifania de Outrem no rosto. A separação escava-se entre os termos absolutos e, no entanto em relação, que se dispensam da relação que mantêm, que não renunciam a favor de uma totalidade que essa relação esboçaria. Assim a relação metafísica realiza um existir múltiplo, pluralismo” (TI, p. 199). Isso significa que somente um ser que se mantém absoluto e separado, é capaz de estabelecer uma relação ética com o Outro. Uma relação em que a alteridade do Outro é tocada e acariciada com a ternura da mão de uma criança, sinceridade do toque, ternura do contato, gratuidade da carícia. Gratuidade da relação face a face, sem *a priori* ou *a posteriori*, sem qualquer garantia e previsibilidade, como puro acontecimento.

Na relação metafísica, o outro é absolutamente Outro, sem qualquer característica de identificação e participação no mundo do eu. Isso significa que Outro não é um prolongamento do eu, sua alteridade não é a duplicação da identidade do Mesmo, não há qualquer espécie de participação e reconhecimento por pertencimento entre o Mesmo e o Outro. O absolutamente Outro não pertence e nem participa do mundo do Mesmo, ele vem do além mundo, de um outro tempo. Entre o Mesmo e o Outro não há identificação por espécie, por raça, por gênero, por criação divina, enfim, a separação é radical. O Outro é rosto por excelência, possui valor em si, fala por si sem qualquer forma de mediação.

Frente a essa separação radical que produz um intervalo intransponível, é que podemos situar a relação ética em Levinas. A ética é uma relação que se tece sobre o abismo que separa o Mesmo e o Outro. Ela não mais se estrutura a partir de um fundamento teológico (Deus) ou racional (eu transcendental), mas encontra no rosto do Outro o primeiro mandamento ético da relação expresso através do “não matarás” e “não deixarás morrer”. Com isso, o Outro na sua significação ética inaugura a primeira lei moral da relação.

Nesse contexto, a ética como filosofia primeira é uma relação que demarca o nascimento da humanidade do humano, ela é um salto sobre o abismo e para além do abismo – salto que carrega em si a possibilidade do humano. Na gratuidade e responsabilidade do salto, inscreve-se o verdadeiro gesto ético capaz de inaugurar o sentido do humano (o homem tornar-se humano). Assim sendo, o sentido do humano é ético e não ontológico.

3.5 A relação face a face

Levinas pensa a ética como uma relação de proximidade, na qual o Outro não se apresenta como imagem e também não se expõe como tema, mas se mantém incomensurável na relação. Na proximidade, o Outro “é um rosto e possui uma espécie de invisibilidade do rosto que se converte em obsessão, invisibilidade que não se apóia na insignificância do abordado, mas em uma forma de significar completamente distinta à manifestação, à demonstração e, por conseguinte, à visão (DMT, p. 207).

No dialogo com Heidegger, construído a partir da pergunta “*A ontologia é fundamental?*”, Levinas ao mesmo tempo em que destaca a importância do pensamento ontológico de Heidegger para a filosofia contemporânea, também questiona sua “ontologia fundamental” pelo fato de transformar o homem por inteiro em ontologia e a compreensão do ser em verdade suprema. Com a pergunta “a ontologia é fundamental?”, Levinas procura demarcar os limites da compreensão e introduzir no cenário filosófico contemporâneo a alteridade como questão irreduzível à compreensão do ser.

Na relação face a face com o Outro, Levinas encontra a passagem de saída que leva da ontologia fundamental à ética da alteridade. Essa nova perspectiva é inaugurada a partir da pergunta: como a relação com o ente poderá ser outra coisa que sua compreensão? A resposta a essa questão é encontra na relação com a alteridade do Outro, uma relação em que o Outro é irreduzível a toda forma de compreensão do ser. A irreduzibilidade do Outro excede a toda compreensão, pois sua irrupção cria uma situação extraordinária na qual não se permite ao ser o fechamento do ciclo de sua compreensão. Em toda situação o ser é compreensão, “salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. (...) Na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal” (LEVINAS, EN, p. 26). Isso mostra que a saída da ontologia, operada por Levinas, acontece a partir da relação ética com a alteridade, uma relação face a face primordial, na qual o Outro é abordado como alteridade irreduzível à compreensão do ser, sua irrupção é acontecimento extraordinário que marca a presença de uma exterioridade que inquieta e excede a estrutura de compreensão do Mesmo. Nesse sentido,

Os interlocutores como singularidades, irreduzíveis aos conceitos que eles constituem ao comunicar o seu mundo ou ao apelar para a justificação de Outrem, presidem à comunicação. A razão supõe essas singularidades ou essas particularidades, não a título de indivíduos oferecidos à conceptualização ou que se despojam da sua particularidade para se reencontrarem idênticos, mas precisamente como interlocutores, seres insubstituíveis, únicos no seu gênero, rostos (LEVINAS, TI, p, 230).

Nessa perspectiva, o encontro com a alteridade inaugura um novo movimento na relação caracterizado não mais pelo retorno tranqüilo que o eu realiza sobre si-mesmo, mas pela saída à transcendência do Outro sem a garantia do retorno ao Mesmo. Esse movimento de transcendência animado pelo desejo metafísico, se apresenta como um verdadeiro desprendimento de si na forma de exposição e saída do Mesmo em direção ao infinito do Outro. Desse modo, a relação de transcendência ao Outro pode ser comparada como uma viagem a um país de exílio, sem qualquer segurança de retorno à terra natal. Essa experiência, por sua vez, requer um profundo desprendimento de si e exposição ao absolutamente Outro no acolhimento sincero de sua palavra.

O movimento de transcendência permite a construção de uma nova relação inaugurada a partir do encontro com a alteridade. Essa relação não visa necessariamente a compreensão, a assimilação ou a objetivação do Outro. É uma relação em que a alteridade não é abordada como tema ou representação, mas irrompe como resistência ética ao poder e às investidas de domínio do Mesmo. Em Levinas, a relação de transcendência está para além de toda compreensão, poder e interesse do ser. É uma relação de proximidade, que inaugura a sociabilidade entre os homens e na qual o Outro é abordado de frente a partir da relação face a face. Essa relação é caracterizada pelo movimento de saída do Mesmo em direção ao Outro, sem qualquer garantia de retorno a si-mesmo como uma verdadeira aventura ao extraordinário.

Nessa relação, a revelação do rosto é pura inquietação, a nudez de sua expressão sacode, desborda e desestrutura o Mesmo por inteiro. O Outro como inquietação do Mesmo é também obrigação, inscrita na estrutura um-para-o-outro da subjetividade. Uma obrigação que não se confunde com compromisso, mas que responde a uma ordem inscrita na anterioridade de qualquer ato de liberdade; obrigação à lei, capaz de promover a saída

do egoísmo do Mesmo em direção à responsabilidade pelo Outro; saída que não se caracteriza como *evasão* do Mesmo, mas como *transcendência* ao absolutamente Outro.

Somente o encontro com a alteridade do Outro é capaz de abrir uma fresta no ser e inscrever, no gozo e na satisfação do Mesmo, uma inquietação pelo Outro. A irrupção do Outro questiona o poder e a liberdade do Mesmo, promovendo uma fratura na segurança da interioridade de seu mundo econômico, no qual o Mesmo mantém-se como egoísmo na sua relação com o mundo, ou seja, o encontro com a alteridade produz um acontecimento ético que coloca em questão, pela primeira vez, a liberdade do Mesmo. Questionar a liberdade do Mesmo é algo que vem do Outro.

O acontecimento ético é governado pela imprevisibilidade e irreducibilidade do Outro. É o Outro que na sua epifania irrompe e destrutura o Mesmo na sua capacidade de reflexão, assimilação e compreensão. Por sua vez, essa impossibilidade de reflexão total sobre o Outro não deve ser entendida em seu sentido negativo, como incapacidade e finitude do sujeito cognoscente, “mas como o *excedente* da relação social em que a subjetividade permanece em face de..., na retidão desse acolhimento, e não se mede pela verdade. (...) Tal impossibilidade tem a ver com o excedente da epifania do Outro, que me domina da sua altura” (TI, p. 200). Nesse sentido, o Outro na sua irreducível alteridade apresenta-se, na relação face a face, desde a sua assimetria como pura inadequação conceitual e desbordamento do Mesmo. Entre subjetividade e alteridade existe uma *assimetria* que mantém uma distância vertical nos termos da relação. Sendo assim, a relação face a face é uma relação assimétrica entre desiguais, visto que o Outro enquanto alteridade absoluta não pertence a qualquer gênero comum, não é abordado como um *alter ego*, mas mantém-se mais abaixo e mais acima do Eu.

A esse respeito, Susin (1984) destaca que, em Levinas, a assimetria e a desigualdade entre os termos da relação é pensada inicialmente, sobretudo na relação de eros, desigualdade ontológica fundamental entre homem e mulher – sem qualquer especificação de um gênero comum, essencialmente diferentes em igual dignidade. Além disso, Levinas descreve também a assimetria nos termos da relação de fecundidade, na qual o Outro (o filho) não é inteiramente o pai, o que mostra que na relação familiar – paterna, filial, fraterna – acontece uma proximidade entre desiguais e, por isso, entre únicos. “Mas passando ao pobre, ao órfão, à viúva, ao estrangeiro, à palavra e ao mestre, ao mandamento e ensi-

namento, o outro que é Olhar, se revela desde dimensões que já não possuem os pés no ser, e assim a assimetria é absolutamente imensurável” (SUSIN, 1984, 215).

O encontro com o Outro, na relação face a face, inaugura uma nova relação que não se situa na simetria de dois tempos, mas na diacronia do tempo do Outro, relação assimétrica por excelência. Inversamente à tese da reciprocidade e da comunhão na relação entre o Eu e o Outro, Levinas afirma que “a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentem um em relação ao outro (...). Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento – glorioso abaixamento” (TI, p. 229). A relação assimétrica não segue a lei da reciprocidade, da gratidão, dos benefícios e das recompensas, mas expressa a sinceridade de uma relação des-interessada e de pura gratuidade com o Outro.

No contexto da relação face a face, a desigualdade do Outro revela-se como “assimetria metafísica ou ética” que resiste a todo processo de totalização. Essa assimetria de ordem metafísica, configura a relação ética na qual o eu é exigido a assumir uma insubstituível responsabilidade pelo Outro sem qualquer direito de exigir a reciprocidade do Outro, isso porque, o poder e domínio que o eu exerce sobre o seu mundo em nada pode ser estendido ao Outro. Isso mostra que Levinas não pensa a ética a partir do princípio de reciprocidade, inscrito na estrutura da relação dialógica Eu-Tu, como apresentada por Martin Buber, mas a partir da radical separação e assimetria existente entre Eu e o Outro. Pois, como destaca Susin (1984), na relação face a face eu posso realizar um sacrifício pelo Outro, entretanto, a resposta do Outro está para além do meu poder e domínio, o que faz com que a reciprocidade na exigência da mesma atitude de sacrifício por parte do Outro permaneça uma incógnita, minha decisão não se estende à decisão do Outro. Portanto, pode-se dizer que em Levinas a assimetria e a não reciprocidade são elementos constitutivo da relação face a face.

Na relação de proximidade com o Outro, o sentido do humano ganha contorno eminentemente ético. A ética como relação inaugural “um-para-o-outro”, constitui a sociabilidade e a humanidade do homem. Em Levinas, o real sentido do humano não está na busca da autenticidade do seu ser, ou na suprema liberdade de seu agir, ou ainda, no “*conatus essendi*” como permanência na satisfação e no gozo de sua felicidade egoísta. O sentido do humano está para além da busca da autenticidade, da liberdade e do egoísmo

do ser; o sentido do humano é ético e está inscrito na sua capacidade de transcendência ao absolutamente Outro. O desprendimento de si, o acolhimento da alteridade, a exposição e a vulnerabilidade ao Outro redescrivem um novo sentido do humano, um sentido eminentemente ético que surge na relação de proximidade tecida sobre o abismo de mundos radicalmente separados.

Essa relação de proximidade não é mediada pelo conceito ou pela representação, mas cravada na pele da sensibilidade do humano como ferida exposta e vulnerabilidade ao Outro. A relação de proximidade é uma relação face a face animada pelo desejo metafísico do absolutamente Outro, e pela inquietação expressa no Rosto. Relação ética por excelência, tecida pela linguagem de proximidade como resposta – responsabilidade – à interpelação do Outro. Desse modo, responder ao Outro na relação face a face, significa desde já ter sido afetado por sua interpelação.

A relação metafísica diferencia-se da relação de conhecimento, na qual o Outro é abordado como objeto capaz de ser objetivado conceitualmente. Levinas é incisivo ao afirmar que, na relação face-a-face, a alteridade não pode ascender a um terceiro termo neutro e universal, não pode ser concebida sob as bases de um contexto cultural ou de qualquer outra ordem (política, científica, ontológica, etc.), também não pode ser abrangida panoramicamente, contemplada desde a centralidade do eu. “O Olhar não se dá a nenhum destes poderes simplesmente porque se apresenta sem mudaneidade, despojado e humilde mas também estrangeiro, ou seja, desde além. A única possibilidade de relação ao outro é a relação metafísica, que se realiza eticamente” (SUSIN, 1984, p. 215-216).

Nesses termos, a ética é uma relação direta, face a face, sem mediação. Nessa relação, o Outro não desperta simplesmente a minha curiosidade teórica ou intelectual na busca por conhecimento. Se a sede por conhecimento vem do Outro, contudo, esse não é o seu sentido principal, pois, para além da “vontade de saber”, o Outro afeta, desperta, inquieta e inicia uma nova relação com o Mesmo para além de toda representação e objetivação. Na relação face a face, a mediação conceitual não assume um papel central. O Outro não é mediado conceitualmente, nem fruto de uma representação, sua alteridade está para além do conceito e da representação. Na relação metafísica, o Outro é abordado na sua singular e absoluta alteridade, possui um valor em si para além de qualquer mediação

conceitual. A presença do Outro como significância ética inaugura uma nova relação capaz de transformar o egoísmo do Mesmo em responsabilidade pelo Outro.

Desse modo, a ética é uma relação face a face que não visa a subjugação, a assimilação ou a incorporação do Outro no Mesmo. Nessa relação direta, o Outro é resistência ética ao Mesmo, que impede o fechamento do ciclo da compreensão do ser. A epifania do rosto não mostra o declínio do poder do Mesmo, ela apenas revela a irreduzível alteridade do Outro para além da compreensão e poder do Mesmo.

O infinito do Outro está para além do ciclo da compreensão do Mesmo. A relação ética não é necessariamente uma busca de compreensão do Outro, pois o Outro é rosto que fala e expressa a significância ética da relação face a face. O infinito do Outro é transbordamento de todo conceito e compreensão a seu respeito. Sua epifania inquietante produz uma desestruturação nos domínios do Mesmo e provoca uma fratura na sua estrutura ego-lógica que faz vibrar, na consciência do Mesmo, a responsabilidade pelo Outro. A ética é, portanto, uma relação de proximidade, de desinteresse e gratuidade, de pura exposição ao Outro. A irrupção do Outro, como significância ética, é capaz de inaugurar uma nova relação para além do registro de poder e das investidas de objetivação do Mesmo.

Entretanto, cabe perguntar se na relação metafísica não há espaço para a entrada do poder, ou seja, que tipo de relação se daria para além do exercício do poder? Somente uma relação de transcendência, de total desprendimento de si em direção ao absolutamente Outro, relação que se constrói na sinceridade da oferta como bondade, que se inscreve na exposição da acolhida como hospitalidade incondicional ao estrangeiro, que não se mostra indiferente ao Outro porque é pura exposição, doação, acolhimento, gratuidade e bondade que responde ao chamado do rosto. Uma relação descrita nestes termos já não é mais uma relação de poder, mas uma relação face a face não alérgica à alteridade do Outro, que é resposta ética ao apelo do Outro. Nessa relação desinteressada, sincera e de pura gratuidade com o Outro, anuncia-se a glória do infinito.

A consciência ética surge como resposta à experiência do traumatismo, sentida pelo Mesmo frente ao infinito do Outro. A proximidade do Outro abre a consciência do Mesmo, mantendo-a permanentemente de portas e janelas abertas ao infinito. O Outro que sacode eticamente a consciência e desestabiliza o fluxo da compreensão (marcado pelo

incansável movimento de retorno a si), retira do eu o seu porto seguro. Frente ao Outro, a consciência desperta de seu sono egoísta e se abre ao infinito, constituindo-se como resposta ética ao chamado do Outro.

Mas como estabelecer essa relação ética com o Outro? Como acolher a alteridade do Outro e ser responsável por aquilo que é absolutamente exterior ao Eu? Como acolher aquilo que com sua presença desaloja a minha própria casa, destrutura a minha morada, põe em questão a felicidade do meu próprio ser? Porque abrir a porta ao estrangeiro? Porque deixar meu porto seguro rumo à aventura ao desconhecido? Enfim, por que sair do mundo do gozo, da satisfação e da posse? Essas questões nos remetem à discussão sobre a liberdade e a responsabilidade pensadas por Levinas.

3.6 Liberdade e responsabilidade

Em Levinas, a responsabilidade é pensada na anterioridade à liberdade. A responsabilidade está inscrita pré-originariamente na pele da sensibilidade e constitui a subjetividade como estrutura um-para-o-outro. A responsabilidade é uma inscrição anárquica que se faz anterior ao nascimento da consciência e da própria liberdade, e como tal é o elemento que constitui a própria unicidade do eu. Nesse sentido, a responsabilidade pelo próximo não coincide com o compromisso assumido livremente pelo sujeito, mas constitui a subjetividade como lei, obrigação “um-pelo-outro” até a substituição.

Entretanto, cabe questionar: Essa responsabilidade insubstituível pelo Outro, não fere o estatuto da liberdade do sujeito? A liberdade não seria a condição de possibilidade da própria responsabilidade? Não seria a condição de liberdade do sujeito aquilo que lhe permitiria assumir a responsabilidade pelo Outro e responder eticamente ao seu chamado? Enfim, como posso ser responsável pelo Outro sem a liberdade de assumir essa responsabilidade? Questões eminentemente éticas, entretanto, ainda situadas numa perspectiva teórica que assume a liberdade do sujeito autônomo como algo intocável e como princípio supremo a ser preservado a todo custo. A responsabilidade pelo Outro, nesse contexto, pressupõe necessariamente a presença de um sujeito constituído autonomamente e capaz de assumir livremente a sua responsabilidade frente ao Outro.

Todavia, o pensamento ético de Levinas não seria justamente um pôr em questão a própria liberdade do sujeito que, historicamente no campo filosófico assumiu um lugar central e intocável? A singularidade e a ousadia de seu pensamento não residem propriamente na coragem de expor e questionar a espontaneidade da liberdade, forçando-a a se justificar? Sua intuição filosófica originária não consiste justamente no fato de pensar a responsabilidade como a própria unicidade do Eu? Enfim, a construção uma nova subjetividade ética, na qual a liberdade é descrita como um investimento da responsabilidade, não é o que pretende Levinas?

A partir da crítica à categoria da totalidade e da inversão na forma de compreender a questão da liberdade, Levinas descreve a relação face a face como uma possibilidade de relação direta, sem mediações, com o Outro, capaz de fazer com que a liberdade sintase obrigada a se justificar. Justificar a espontaneidade da liberdade é algo que vem da responsabilidade pelo Outro. No encontro face a face, o ciclo da compreensão não se fecha, o infinito do Outro resiste e coloca em questão a compreensão do Mesmo. Frente à alteridade, o Mesmo experimenta uma nova relação irreduzível à assimilação e à compreensão. Nessa nova relação, a alteridade é resistência ética a toda forma de objetivação do Mesmo, a irreduzibilidade do Outro não permite o fechamento da consciência, ela interrompe o ciclo da compreensão, coloca em questão a espontaneidade da liberdade do Mesmo. Enfim, na relação face a face, o rosto inquieta permanentemente a tranquilidade da consciência do Mesmo, chamando-a à responsabilidade.

Na relação face a face com o Outro, a liberdade que reinava soberana e intocável, é posta em questão e vê-se obrigada a justificar a espontaneidade de seu agir. A responsabilidade, nestes termos, não deriva da liberdade, mas constitui a própria *unicidade do Eu*.

Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. (...) A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De fato trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito (LEVINAS, EI, p. 107-108).

A responsabilidade está inscrita pré-originariamente na subjetividade. Quando o Eu se ergue como consciência, vê-se desde já responsável pelo Outro, percebe-se frente a uma responsabilidade que não sabe de onde veio. Essa responsabilidade é anterior à consciência, ela vem de um tempo que nenhuma memória é capaz de recuperar a sua origem. É uma responsabilidade anárquica, tecida na carne da subjetividade como resposta à obrigação pelo Outro. No contexto dessa responsabilidade insubstituível pelo Outro como unicidade do Eu, é que reside precisamente o sentido da afirmação de Dostoievski, presente permanentemente nos escritos de Levinas: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”.

Em Levinas, a responsabilidade é descrita não como uma derivação da liberdade. Há uma inversão nos termos da relação, na qual a liberdade é concebida como um investimento da própria responsabilidade. Mas como justificar a tese de que a liberdade é um investimento da responsabilidade? Como acontece esse processo de investimento em que a espontaneidade da liberdade é obrigada a se justificar? Esse modo de pensar a liberdade não vem de encontro ao pensamento filosófico ocidental, no qual a liberdade é concebida como um pressuposto inabalável? Esses questionamentos situam a responsabilidade no cerne da constituição da subjetividade, como resposta ética pensada por Levinas. Por sua vez, justificar a tese que concebe a liberdade como um investimento da responsabilidade, é uma tarefa árdua que em seu caminho encontra inúmeros obstáculos, pois requer também uma inversão paradigmática na forma de pensar a constituição da subjetividade e sua relação com o Outro.

Nessa empreitada, um aspecto a ser destacado diz respeito ao fato de que, em Levinas, a subjetividade é descrita a partir da estrutura “um-para-o-outro”, na qual a responsabilidade constitui a unicidade do Eu. A responsabilidade é sempre resposta a uma inquietação cravada na sensibilidade como pele exposta da própria subjetividade. Inquietação do Outro no Mesmo, alteridade que constitui e inscreve, pré-originariamente na subjetividade, uma obrigação em termos de responsabilidade pelo Outro.

Nessa obrigação, nesse ordenamento anterior à liberdade, Levinas situa o “paradoxo da responsabilidade” que consiste no fato de que o sujeito se percebe obrigado sem que tal obrigação tenha começado nele, como se na consciência do sujeito houvesse entrado por contrabando uma ordem, na aparência de ladrão, que lhe faz refém do Outro. Uma

ordem que não tem origem na liberdade de sua consciência, mas da qual é obrigado a responder, ou seja, o sujeito responde a uma ordem, vinda não sabe de onde, mas que se traduz na consciência como responsabilidade. “Dentro da consciência este ‘não sei de onde’ se traduz mediante um transtorno anacrônico, mediante a anterioridade da responsabilidade e da obediência com respeito à ordem recebida ao contrato” (LEVINAS, DOMQS, p. 57). Assim sendo, o primeiro movimento da responsabilidade não consiste na espera, nem na acolhida, mas na obediência à ordem como obrigação inscrita na sensibilidade como pele exposta da subjetividade.

Portanto, quando o Eu nasce enquanto consciência e liberdade, depara-se desde já com uma ordem que é uma obrigação pelo Outro. Esse ordenamento primordial constitui uma responsabilidade anterior ao seu próprio nascimento que, na condição de refém, tem que responder. A consciência, em pleno exercício de sua liberdade, percebe-se investida de uma responsabilidade anárquica da qual não é origem, mas está na base da obrigação de responder. Levinas define essa responsabilidade pré-originária como “[asignación] de extrema urgência, anterior a todo compromisso e a todo começo: anacronismo. É isto que se chama obsessão, relação anterior que não é ato nem posição”; (DMT, p. 208).

A obrigação traduz-se como resposta ética à interpelação do rosto, resposta como responsabilidade pelo Outro que tece a constituição da subjetividade anterior ao nascimento da consciência. Uma responsabilidade capaz de questionar a espontaneidade da liberdade, obrigando-a a se justificar. A responsabilidade pelo Outro está inscrita na superfície sensível da subjetividade, e põe em questão a espontaneidade da liberdade e o egoísmo do Mesmo. “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética” (LEVINAS, TI, p. 30)

Na relação ética com o Outro, Levinas inscreve o sentido do humano. Pois, sair da indiferença do ser e transcender o egoísmo do Mesmo em direção ao infinito Outro, significa não ficar indiferente ao sofrimento, à violência e às injustiças cometidas ao Outro. Nesse sentido, romper com a situação de indiferença consiste em responder eticamente ao chamado do Outro. Essa resposta, por sua vez, implica na experiência de saída do “*conatus essendi*” (que visa a permanência no Mesmo) e transcender em direção ao Outro

como saída na condição de permanente exílio, como viagem sem retorno, como aventura ao infinito animada pelo desejo metafísico do absolutamente Outro. No movimento de transcendência em direção ao infinito do Outro, está inscrita a possibilidade de passagem de uma relação egoísta, fundada na estrutura “para-si”, a uma relação ética de pura gratuidade descrita nos termos da estrutura “um-para-o-outro”.

Essa relação desinteressada e de gratuidade, constitui a relação ética de transcendência. Nessa relação, o Mesmo se percebe frente a uma obrigação insubstituível de responder incondicionalmente à inquietação do Outro. A obrigação pelo Outro aparece como ordem inscrita pré-originariamente na subjetividade do sujeito, na forma de responsabilidade. Responsabilidade que tece a subjetividade como resposta ao Outro “um-para-o-outro”, chegando até a substituição “um-pelo-outro”.

Por sua vez, essa resposta ao Outro como obrigação não pode ser entendida como imposição ou compromisso, mas como expiação, obrigação pelo Outro em termos de responsabilidade. Responsabilidade como resposta à obrigação de uma ordem inscrita na subjetividade. Responsabilidade como obsessão pelo Outro que, na sua passividade, suporta e responde eticamente a essa obrigação. Obrigação a uma lei entendida não como imposição, mas como obsessão na estrutura “um-para-o-outro” que constitui a própria subjetividade. Uma subjetividade que na sua passividade é resposta a uma obrigação ética expressa pelo rosto do Outro.

Destaca-se, aqui, a inversão operada por Levinas na forma de pensar a relação ética. A ética, antes de ser pensada na perspectiva da consciência e da razão como reflexão moral e abstração conceitual de um valor universal, é descrita a partir da sensibilidade na forma de fruição, ferida e vulnerabilidade. Ética inscrita na pele exposta da subjetividade como sensibilidade, uma sensibilidade que sente na própria carne o gozo e a fruição do mundo, mas que também é exposição e vulnerabilidade que experimenta o ultrage às injustiças e violências sofridas pelo Outro. A ética é uma relação tecida na ambigüidade da sensibilidade que, simultaneamente, é gozo e fruição, mas também, exposição, ferida e sofrimento, enfim, vulnerabilidade ao Outro. A inscrição da responsabilidade na pele exposta da sensibilidade torna possível a relação de transcendência como passagem do egoísmo do Mesmo (estrutura para-si) à transcendência do Outro (estrutura para-o-outro).

Nesse contexto, a ética é uma relação de proximidade inscrita na sensibilidade como resposta a esse sentir primordial da subjetividade. Uma transmutação do egoísmo em responsabilidade, inversão da sensibilidade ética ou nascimento de uma nova subjetividade ética que na sua passividade sente, suporta e responde à interpelação do Outro. Enfim, uma ética inscrita na ambigüidade da sensibilidade que, ao mesmo tempo, é gozo, contentamento e satisfação na felicidade egoísta do Mesmo, e também, exposição, ferida, acolhimento e vulnerabilidade ao Outro.

A ambigüidade da sensibilidade constitui, simultaneamente, a subjetividade como egoísmo e responsabilidade ética pelo Outro. Uma subjetividade que é contentamento e satisfação, mas também, acolhimento e hospitalidade. Subjetividade que na passividade da resposta é capaz de realizar a transmutação do gozo e do egoísmo do Mesmo em doação e responsabilidade pelo Outro. Nascimento de uma nova subjetividade ética que inaugura, a partir do movimento de transcendência, uma relação desinteressada e de responsabilidade insubstituível pelo Outro. Nesses termos, a ética entendida como uma relação de transcendência inaugura a sociabilidade entre os homens e cria uma nova e frutífera relação com a alteridade, capaz de manter absolutos os termos da relação.

Nesse entendimento, o sentido que assume o agir ético do humano como resposta ao Outro, é diferente de um agir ético determinado pelo imperativo categórico da razão. Na ética como relação face a face, a resposta ao Outro constitui uma responsabilidade inscrita pré-originariamente na subjetividade. A responsabilidade, como elemento que constitui subjetividade, não está subordinada à consciência e à liberdade do sujeito autônomo, pelo contrário, coloca permanentemente em questão a espontaneidade da liberdade e torna possível o surgimento de um novo sentido à liberdade. Nesse contexto, o sentido da liberdade inscreve-se como um investimento da própria responsabilidade.

A partir dessas considerações, pode-se dizer que a ética, em Levinas, é uma relação pensada não a partir da abstração de princípios teóricos universais, uma vez que ela acontece na relação concreta face a face com o Outro. Uma relação de proximidade por excelência, que não visa responder conceitualmente a pergunta do Outro (já que a verdade só tem sentido passada pelo crivo da justiça), mas que responde eticamente à significância do rosto. Com isso, destaca-se que a subjetividade ética é tecida na pele exposta da sensibilidade como responsabilidade insubstituível pelo Outro, e responde não a uma dúvida

conceitual ou a uma curiosidade intelectual, mas sim, à palavra do Outro que lhe chega como exigência, apelo, inquietação ética expressa no rosto. Portanto, a epifania do rosto como significância ética da alteridade inaugura, no abismo de mundos radicalmente separados (o Mesmo e o Outro), uma nova relação ética como o próprio sentido do humano.

A epifania do rosto anima o desejo metafísico e torna possível o surgimento de uma nova relação de sociabilidade – o nascimento de um novo humanismo do outro homem. Um homem que vem de outro tempo e expressa no seu dizer, “eis-me aqui”, a insubstituível responsabilidade pelo Outro. Esse homem é capaz de abrir uma nova perspectiva nas relações humanas, fazendo do encontro com a alteridade uma experiência de criação de um novo mundo erguido primordialmente a partir da relação face a face como responsabilidade pelo Outro.

Essa relação ética de responsabilidade pelo Outro, base do pensamento de Levinas, traduzida para o campo da educação, abre espaço para abordar a relação com a alteridade a partir de alguns questionamentos: Que significa pensar a educação como relação ética com a alteridade? Como abordar a educação como acontecimento ético? Ensina-se a responsabilidade ética? Como fazer da experiência educativa um ato de acolhimento e hospitalidade ao Outro? A tentativa de responder a esses questionamentos constitui o objetivo principal desta tese, que consiste em pensar a educação desde a perspectiva ética da alteridade em Levinas.

ÉTICA DA ALTERIDADE E EDUCAÇÃO

A partir das discussões realizadas nos capítulos anteriores referentes à [re]construção da subjetividade, à idéia do infinito e à relação ética em Levinas, procuro, neste capítulo, iniciar um exercício de pensar a educação desde a perspectiva ética da alteridade. Tendo em vista esse objetivo, apresento inicialmente alguns questionamentos que visam abrir o caminho e estreitar o vínculo da relação entre ética e educação: Que significa pensar a educação desde a perspectiva ética da alteridade? Em que sentido a relação ética com o Outro pode ser vinculada à experiência educativa? Como educar desde a perspectiva ética da alteridade? Que educação é capaz de tornar o humano sensível às injustiças e ao sofrimento do Outro?

Esses questionamentos situam a problemática central desta tese no cruzamento entre *ética e educação*, e abrem caminho para a discussão da experiência educativa para além do contexto estritamente epistemológico da ciência moderna, caracterizado pela relação sujeito-objeto no processo de construção do conhecimento. Essas perguntas deslocam a discussão da educação de um cenário governado por uma racionalidade técnica e instrumental, para um contexto eminentemente ético que nos permite abordar a experiência educativa desde a perspectiva ética da relação com o Outro. Nesse contexto, a educação é descrita em termos de acontecimento ético, diálogo e responsabilidade pelo Outro, e a experiência educativa é abordada como hospitalidade e redescrição ética.

Uma perspectiva ética da alteridade nos permite problematizar os modos de assimilação e objetivação do Outro, bem como discutir as suas implicações para o campo da educação. A discussão sobre a [im]possibilidade de compreensão do Outro, situa-se na confluência entre a experiência de pensar a alteridade e o traumatismo do encontro com o Outro, presente na relação educativa. Suas interfaces e implicações, é o que proponho discutir a partir de agora.

4.1 A educação como acontecimento ético

Partiremos da seguinte indagação: Que significa pensar a educação como acontecimento ético? Responder a essa pergunta é desde já situar a educação para além de uma racionalidade técnica e instrumental, e abrir caminho para uma abordagem eminentemente ética na educação, na qual o encontro face a face com o Outro constitui a relação inaugural de toda experiência educativa.

Na educação, o predomínio de uma racionalidade técnica e instrumental em grande parte restringe as possibilidades de se pensar a experiência educativa. No contexto dessa racionalidade instrumental, o saber e o fazer técnico assumem o centro das discussões no campo educacional: enfatiza-se o aprimoramento de um conjunto de métodos, técnicas e procedimentos de ensino dos quais os professores devem dispor para que sua atividade docente tenha maior eficiência e êxito. No processo de formação de professores, ganham força as discussões sobre as diferentes metodologias e técnicas de ensino, crescem os manuais que visam ensinar como o professor deve se posicionar frente aos alunos, como saber dar uma boa aula, como planejar suas atividades docentes, enfim, ensina-se todo um arsenal sobre planejamento, procedimento, modos e comportamentos que supostamente levariam ao “sucesso” o fazer pedagógico do professor.

Orientadas pela perspectiva do melhor desempenho, as instituições de ensino superior passam a assumir fins basicamente funcionais. Com isso, os cursos de formação tendem a dedicar grande ênfase à dimensão técnica da formação e à concepção operacio-

nal do conhecimento. Princípios de uma *racionalidade instrumental*⁵⁸ passam a governar a política oficial de formação e procuram realizar um maior aprimoramento no “saber fazer”, a fim de possibilitar aos professores durante o processo de sua formação, uma maior eficiência nas atividades específicas de sua área de atuação. Tal perspectiva é responsável pela legitimação de um discurso educacional voltado para o desenvolvimento de competências e habilidades colocadas no centro do processo de formação de professores.

A sensação que se tem é de que quanto mais metodologias e técnicas de ensino, quanto mais eficientes os instrumentos e mais claros os critérios de avaliação de aprendizagem, maior a competência do professor e, conseqüentemente, a garantia de sucesso no desenvolvimento de sua prática pedagógica. Quanto maior o domínio metodológico, supostamente melhor preparado o professor estaria e com maior capacidade desenvolveria sua atividade docente. Esta é uma “ilusão” que a força dos procedimentos metodológicos, trazidos pela ciência moderna, provoca no processo de formação de professores: acreditar que a educação pode ser reduzida à sua dimensão técnica.

Compreender a educação somente na sua dimensão técnica e procedimental, significa submeter a experiência educativa à redução dos procedimentos, transformando o professor em um sujeito tecnicamente competente e metodicamente eficiente, em um sujeito onde a previsibilidade do planejamento se institui como organizadora de suas ações. Esse sujeito, com um forte domínio dos procedimentos metodológicos, pode estar preparado para reagir de forma exemplar a qualquer situação pedagógica inesperada, mas dificilmente estará aberto e exposto a experimentar o encontro com o Outro na educação, com todos os riscos que essa experiência implica.

Pensar a educação para além de sua dimensão estritamente técnica implica compreender o professor em seu processo de formação e docência como um sujeito de espírito aberto, em formação, onde em cada experiência realizada se defronta com os limites da

⁵⁸ O termo “*Racionalidade Instrumental*” foi utilizado nos trabalhos de M. Weber e dos frankfurtianos (especialmente M. Horkheimer) referindo-se ao processo de instrumentalização da razão assumido na ciência moderna. Um dos aspectos da racionalidade instrumental consiste em sustentar o “monismo metodológico” como pressuposto da verdade. No campo da formação docente, essa racionalidade considera que os conhecimentos a serem trabalhados nos cursos de formação devem ser imediatamente aplicados na prática dos professores. O conhecimento perde, com isso, seu valor na formação cultural e humanística e assume o valor utilitário e funcional, passando a ser concebido como instrumento que deve possibilitar a construção de competências operacionais nos professores e a otimização de suas performances em sala de aula.

previsão e a ilusão do total controle dos acontecimentos. Conceber a educação como acontecimento significa destacar que o imprevisível e o inusitado (aquilo que não se pode programar e planificar), também são elementos que constituem a experiência educativa.

Sendo assim, na educação o sujeito experiente é aquele que pouco prevê e muitas experiências faz, pois compreendeu que sua experiência de formação se faz permanentemente através da abertura ao encontro com o mundo inesperado do Outro. Nesse encontro, a conversão do olhar e a escuta à palavra do Outro são os primeiros movimentos de abertura capazes de inaugurar uma experiência ética na educação.

Fazer da experiência educativa um lugar de encontro com o Outro significa, de modo contrário à relação que visa a objetivação do Outro na educação, estar disposto a lançar-se a novos horizontes desconhecidos expondo-se, com isso, ao inesperado, ao imprevisível, ao irreduzível do Outro com todos os riscos que o encontro exige e toda a insegurança e inquietação que ele provoca. Na educação, o sujeito que não se expõe ao desconhecido é incapaz de sentir a força transformadora do encontro com o Outro que está na base da experiência educativa. Lá onde acontece a educação se produz um encontro do professor (não como um sujeito que sabe) com o aluno (não como aquele que não sabe). Uma relação que não pressupõe o exercício de transmissão de saberes, mas “o encontro do que se sabe responsável pelo outro, obrigado a dar-lhe uma resposta na situação de *radical alteridade*. Estamos, portanto, frente a uma relação ética, não só professoral-técnica entre professor-aluno” (ORTEGA, 2007, p. 04).

O professor, enquanto sujeito da educação, está mais para a exposição e abertura à experiência do encontro com o inusitado, do que para a previsibilidade e o total controle dos resultados de sua ação educativa. Isso não significa desconsiderar, de maneira alguma, a importância da dimensão técnica presente na educação, mas denunciar e criticar o domínio somente do pensar técnico no campo educacional como algo que restringe significativamente a formação de professores e conseqüentemente a própria experiência educativa. Em outras palavras, criticar o domínio de uma racionalidade técnica e instrumental na educação significa, em primeiro lugar, chamar a atenção para o fato de que os professores, como sujeitos pensantes da educação, não percam de vista a compreensão das múltiplas racionalidades que orientam o fazer pedagógico na educação. Para tanto, devem ser menos burocratas tecnicamente competentes, e mais sujeitos capazes de interpretar e

problematizar os pressupostos que orientam a educação e determinam o seu fazer pedagógico e, com isso, criar as condições para que a experiência educativa aconteça como um lugar de encontro com alteridades, e de relações mais justas e responsáveis.

Romper com o império do pensamento técnico e instrumental na educação, não é algo que acontece de um só golpe, pois requer, dentre outras coisas, certo desprendimento de si e exposição ao Outro que nos vem ao encontro na experiência educativa. Pensar a educação para além de uma racionalidade técnica e instrumental que conduz a uma visão objetivadora do Outro exige, de certo modo, realizar aquilo que Foucault chama de “conversão do olhar”. Essa conversão consiste em transformar o olhar objetivador em um novo olhar sensível ao Outro, um olhar que antes de ser objetivação do mundo é exposição e acolhimento ao Outro. Mas, como converter a visão objetivadora em olhar sensível ao sofrimento e às injustiças cometidas ao Outro? Que sujeito é capaz de realizar essa conversão? Frente a essas questões, proponho pensar a educação como um lugar de encontro com a irreduzível alteridade do Outro. Encontro onde a experiência educativa é abordada como um acontecimento eminentemente ético.

Nessa perspectiva, o encontro face a face com o Outro é o elemento que está na base de toda experiência educativa. É o Outro, entendido como significância ética por excelência, que inaugura a relação ética na educação. O encontro com “o outro é o que permite pensar a educação como criação de novidade, como futuro implanificável, como utopia e, finalmente, como nascimento” (BARCENA & MÈLICH, 2000, p. 154). Nesse contexto, a educação é definida como “um acontecimento, uma experiência singular e irrepetível em que a ética se mostra como um genuíno acontecimento, em que de forma predominante ela nos dá a oportunidade de assistir ao encontro com o outro, ao nascimento de algo novo que *não sou eu*” (ORTEGA, 2007, p. 09).

Pensar a educação como acontecimento ético, implica descrever a experiência educativa como uma forma de resistência à “horrrível novidade” da experiência de totalitarismos e ao massacre e aniquilamento de seres humanos ocorrida no século XX. “Um século que não se caracterizou precisamente pela *morte de Deus*, senão pela *morte do homem*, pela morte do *humano* e da *humanidade*” (BARCENA & MÈLICH, 2000, p.126). Desse modo, consiste em construir uma educação que seja, ao mesmo tempo, resistência às formas de naturalização da violência e banalização do humano, e criação das condições de

possibilidade para a edificação de uma nova e fecunda relação de acolhimento e responsabilidade pelo Outro, através do despertar da sensibilidade ética.

Abordar o Outro de frente está na origem de toda relação ética na educação. Pensar a educação como acontecimento ético implica, de um lado, fazer da experiência educativa um lugar de exposição, de desprendimento e de conversão da visão objetivadora e, de outro, assumir uma atitude de abertura, de acolhimento e de escuta sensível à palavra que vem do Outro. Esse duplo movimento – o desprendimento de si e o acolhimento do Outro – está na base da relação ética na educação. Pois somente uma educação que se constitui a partir da relação face a face como exposição, escuta e acolhimento à palavra do Outro, é capaz de fazer da experiência educativa um acontecimento ético por excelência.

Convergente com esse modo de pensar a educação, Ortega (2007) considera que todo discurso pedagógico está situado e responde a um contexto, é alimentado pelas experiências enraizadas na tradição. Isso faz com que o discurso pedagógico seja sempre devedor de uma antropologia e de uma ética. A partir da inspiração ética levinasiana, propõe a construção de uma “*Pedagogia da alteridade*”. Com esta proposta, defende a idéia de que “a relação mais radical e originária que se estabelece entre professor e aluno na situação educativa, é uma relação ética que se traduz em uma atitude de acolhida e um compromisso com o educando, quer dizer, tornar-se responsável por ele” (ORTEGA, 2007, p. 1). Isso requer considerar, que no seio da experiência educativa não está situada a relação “professoral-técnica” do especialista com o aprendiz, caracterizada pelo ensino e transmissão de conhecimentos, mas a relação ética inaugurada pelo encontro com o Outro que define e constitui como tal a própria ação educativa.

Desse modo, pensar a educação como acontecimento ético implica assumir, desde o início, a relação face a face – relação ética primordial – como base de toda experiência educativa. Entretanto, cabe perguntar: O que significa dizer que a relação face a face com o Outro constitui a experiência educativa? Como se pode estabelecer uma relação pedagógica com o Outro, em termos da relação face a face?

Como vimos anteriormente no capítulo II, a relação face a face com o Outro é uma relação eminentemente ética, na qual a inquietação e interpelação do Outro se produz como traumatismo do Mesmo. Na relação ética, o traumatismo do encontro com o Outro

coloca em funcionamento um processo caracterizado, ao mesmo tempo, pelo estranhamento e pela familiaridade com o Outro.

Na relação face a face, o encontro com o Outro produz uma inquietação, um traumatismo no Mesmo. A presença do Outro provoca no Mesmo uma atitude de estranhamento, que coloca o mundo do Mesmo em questão: suas crenças, certezas e verdades são tensionadas, acontece uma verdadeira descentralização do sujeito, na qual a centralidade de sua posição é relativizada, ou seja, no encontro com o Outro, o Mesmo relativiza sua posição, mas mantém-se absoluto na relação.

O encontro com o Outro torna possível o processo de estranhamento do mundo familiar e habitual do Mesmo. Mas, ao mesmo tempo em que a experiência do encontro inicia um processo de estranhamento, ela também provoca uma situação de permanente busca pela familiaridade com o estranho. O Mesmo procura, incansavelmente, realinhar a sua órbita, encontrar novamente o seu porto seguro. A experiência do encontro realiza, simultaneamente, o processo de estranhamento e inaugura o movimento de familiaridade. Frente à irredutível alteridade do Outro, o Mesmo visa permanentemente transformar o estranho e desconhecido em familiar e conhecido, para sair do estado de desconforto provocado pela inquietante presença do Outro.

Portanto, tornar o estranho familiar não deixa de ser, de certo modo, uma estratégia de assimilação do Mesmo que visa sair da situação inquietante provocada pela presença do rosto. Tornar o Outro familiar ao Mesmo, eis o processo de familiarização em funcionamento. Anne Dufourmantelle (2003) descreve esse processo de familiarização a partir da seguinte situação:

Quando entramos num lugar desconhecido, a emoção sentida é quase sempre a de uma indefinível inquietude. Depois começa o lento trabalho de familiarização com o desconhecido, e pouco a pouco o mal-estar se interrompe. Uma nova familiaridade se segue ao susto provocado em nós pela irrupção de um outro (DUFOURMANTELLE, 2003, p. 28).

Estranhamento e familiaridade constituem um duplo movimento inaugurado no momento do encontro com o desconhecido. O encontro com o Outro, na relação face a face, produz uma fratura na consciência capaz de estremecer a segurança e a certeza do

Mesmo, ou seja, a presença do Outro como pura inquietação coloca em questão um mundo até então inquestionável. A irrupção do Outro torna possível o confronto de perspectivas de mundos diferentes, sua interpelação faz vibrar a consciência e desperta o Mesmo do profundo sono egoísta, chamando-o à responsabilidade pelo Outro. A inscrição da responsabilidade, no seio da subjetividade, é algo que acontece pelo Outro.

Portanto, a relação inaugurada no encontro com o Outro, descrita por Levinas como relação face a face, é uma relação de proximidade primordial situada em meio ao processo de familiaridade e estranhamento. Nesse entremeio, a experiência educativa pode ser entendida primordialmente como relação ética, descrita nos termos de proximidade, acolhimento e responsabilidade pelo Outro.

Pensar a educação como um acontecimento ético, consiste em defini-la como “um evento imprevisível que irrompe de repente e chega sem prévio aviso, que nos põe diante do outro a quem não podemos deixar de olhar e responder” (ORTEGA, 2007, p.11). A partir desse encontro inusitado, responder é antes de tudo, ser inquietado pela presença do Outro que interpela e “sacode eticamente” o Mesmo, chamando-o à responsabilidade. Na relação face a face, o rosto revela a irreduzível alteridade do Outro, sua presença perturba permanentemente o equilíbrio, o gozo e o sono egoísta do Mesmo e produz uma fenda no ser como possibilidade de passagem à relação ética de transcendência ao infinito do Outro. Portanto, é a “epifania do rosto” como significância ética o que permite a ruptura com o estado de indiferença e provoca uma abertura, uma fenda no ser como passagem ao infinito. No contexto dessa relação, a experiência educativa surge através do encontro com a alteridade como ensinamento ético da responsabilidade pelo Outro.

4.2 Educação como diálogo e responsabilidade ética

Abordar a educação desde a perspectiva ética da alteridade como responsabilidade pelo Outro, requer iniciar por alguns questionamentos: Na educação, o que significa pensar o Outro para além do conceito e da representação? Que relação é capaz de abordar o Outro para além da sua objetivação? Essas questões nos remetem a um duplo desafio que consiste, por um lado, pensar o Outro desde a sua irreduzível alteridade e, por outro,

exige a construção de uma relação não alérgica, na qual o Outro não seja esvaziado e neutralizado na sua alteridade. Isso implica abordar o Outro de frente, a partir da relação face a face. Esse duplo desafio consiste em descrever a educação desde a perspectiva ética da alteridade, na qual a responsabilidade pelo Outro, construída na relação de proximidade, está para além da relação de objetivação.

Levar a sério esse desafio significa, primeiramente, não ceder à sedução e aos caprichos de um pensamento que assume o Outro como objeto de tematização, e que faz da universalização do conceito o apagamento e a neutralização de sua singular alteridade, significa também resistir aos encantos de uma pedagogia que aborda o Outro a partir do esquema formal da representação. Trata-se, aqui, de pensar a educação como lugar susceptível à *escuta* da palavra do Outro, mais do que se ver comprometida com a instauração de uma visão contemplativa, neutra e objetivadora da alteridade.

Levinas, com sua sensibilidade ética na forma de abordar a alteridade, nos ensina que o Outro não pertence a nenhum gênero universal capaz de ser tematizado. Sua alteridade é resistência ética a toda representação que dela se faz. O infinito do Outro é pura inadequação a todo conceito – relação para além do conhecimento e de toda representação. Isso significa que abordar o Outro na educação como tema e representação, é desde já neutralizar a sua alteridade. A relação com o infinito do Outro está para além da relação de objetivação: é uma relação de proximidade, face a face, ética por excelência. Frente à alteridade irreduzível do Outro, toda investida do pensamento objetivador do Mesmo tende ao fracasso. Isso acontece não por incapacidade de compreensão e assimilação por parte do Mesmo, mas porque “no rosto do Outro brilha a idéia do infinito” que excede o Mesmo e está para além de toda relação de objetivação.

A alteridade do Outro não é objeto a ser desvelado via tematização, mas é revelação em forma de mistério, enigma, segredo. O Outro é rosto que, na sua epifania, revela por si mesmo a alteridade como significância ética da relação face a face. Nos termos dessa relação, proponho pensar *a educação como resposta*, na forma de responsabilidade, ao enigma do Outro – enigma que inquieta permanentemente a calma do Mesmo, e faz vibrar sua consciência intencional exigindo-lhe resposta.

Por sua vez, abordar a educação como responsabilidade ética requer, antes de tudo, de nossa parte, demarcar o horizonte no qual estamos situados, haja vista a abrangência e a complexidade que envolve o tema da educação, bem como a existência no campo da teoria educacional de inúmeras abordagens que situam e definem a educação a partir de perspectivas diferenciadas e até mesmo opostas. Desse modo, o caminho aqui proposto visa pensar a educação desde uma perspectiva ética, a partir do diálogo com o filósofo alemão Gadamer e o filósofo Lituano-Francês Levinas⁵⁹. A construção desse diálogo encontra sua justificação no fato de que tanto Gadamer (em sua *hermenêutica filosófica*) quanto Levinas (em sua *ética da alteridade*), na originalidade de suas filosofias, nos permitem exercitar uma abordagem da educação, respectivamente, como diálogo e responsabilidade pelo Outro.

Na *Hermenêutica Filosófica* de Gadamer (2000a), especialmente em seu escrito sobre a educação, intitulado “*la educación es educarse*”, está presente o ensinamento de que a educação é um permanente auto-educar-se a partir da experiência do diálogo hermenêutico com o outro. Na educação, esse ensinamento é assumido por Paulo Freire como princípio educativo de toda ação pedagógica. Mesmo situados em diferentes campos conceituais e marcada a diferença na forma de conceber o diálogo, tanto Gadamer quanto Freire são herdeiros da filosofia do diálogo de Sócrates e Platão, e reconhecem a força transformadora do diálogo presente na ação educativa.

Antes de abordar a educação na perspectiva hermenêutica, faz-se necessário um breve recuo a Sócrates como forma de destacar alguns elementos presentes em sua filosofia do diálogo, os quais terão ressonância no pensamento de Gadamer. Na pedagogia socrática, o Mestre é apresentado na figura do *filósofo ironista*, que através de sua postura irônica e crítica, é capaz fazer do diálogo com o seu interlocutor uma permanente busca da verdade. No diálogo como o outro, a ironia é o elemento que possibilita o exercício da desconstrução de verdades aparentes, erguidas sobre a base da opinião e do senso comum.

⁵⁹ Mesmo sendo contemporâneos e tendo Heidegger com principal Mestre e interlocutor, o diálogo entre Gadamer e Levinas jamais aconteceu. Gadamer, como pensador que inaugura a hermenêutica filosófica, e Levinas, como pensador que defende a anterioridade da ética com relação à ontologia, inauguram duas distintas filosofias da alteridade. O diálogo aqui proposto, desse modo, não deixa de ser uma especulação teórica de minha inteira responsabilidade.

O não-saber expresso na ironia, como postura filosófica, ao colocar em questão as primeiras verdades do interlocutor, visa desconstruir verdades aparentes e também possibilita, via *Maiêutica*, o nascimento e a construção de um novo saber. Através da ironia como postura filosófica e método pedagógico, o Mestre desconstrói verdades aparentes e faz nascer (parir) no seu interlocutor novas verdades passadas pelo crivo da crítica da razão.

As novas verdades construídas nesse processo, não são colocadas de fora, no interlocutor aprendiz, mas emergem do próprio movimento imanente por que passa o sujeito no processo de auto-conhecimento de si e de racionalização da verdade. Aqui, a verdade surge de um movimento imanente realizado no processo dialógico que configura a relação entre o Mestre e seu Interlocutor. A verdade é fruto do diálogo, mas ainda como reminiscência da alma, diálogo que visa explicitar a fragilidade dos preconceitos presentes nas opiniões dos interlocutores e, com isso, preparar o terreno para a conseqüentemente construção de um verdadeiro conhecimento.

Em Sócrates, essa postura filosófica que visa a construção de novas verdades, é permanentemente orientada pelo princípio filosófico do “*conhece-te a ti mesmo*”. Essa busca pelo auto-conhecimento do sujeito, essa auto-consciência dos limites de suas próprias verdades, configura um dos grandes ensinamentos da pedagogia socrática. Com Sócrates, aprendemos que a verdade é fruto da imanência, ou seja, a essência da verdade está no auto-conhecimento do próprio sujeito e na reminiscência de suas verdades. Nessa forma de Sócrates conceber a verdade, Levinas identifica a primazia do Mesmo em relação ao Outro. “O primado do Mesmo foi 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” (LEVINAS, TI, p. 31).

Como herdeiro da tradição da *filosofia do diálogo*, Gadamer pensa o diálogo hermenêutico como a realização plena da linguagem. Na hermenêutica filosófica, o diálogo é pensado não como um instrumento que visa a conscientização dos sujeitos, mas como o elemento que constitui o próprio ser. Gadamer mantém viva a aporia do diálogo presente nos diálogos platônicos e, com isso, constrói o entendimento da educação como um permanente *diálogo* hermenêutico com o outro.

Pensar a educação como experiência do diálogo exige explicitar a compreensão de linguagem presente na hermenêutica filosófica. Em Gadamer, a linguagem se constitui num desafio produtivo que consiste em nunca podermos antecipá-la, uma vez que somos desde já sempre envolvidos e constituídos por ela. Nossa movimentação e compreensão do mundo encontra-se inserida na dimensão da linguagem, além do que, todo conhecimento referente à linguagem, encontra-se mergulhado na própria linguagem. Hermeneuticamente, o pensamento referente à linguagem é sempre um pensamento situado desde a linguagem. Nessa perspectiva, “todo pensar sobre a linguagem vê-se já sempre de novo apanhado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma língua. E é justamente este habitar de nosso pensamento em uma língua o enigma profundo que a linguagem coloca ao pensamento” (GADAMER, 2000b, p. 120).

Um aspecto significativo e ao mesmo tempo bastante enigmático a ser destacado no pensamento de Gadamer, é a existência de uma relação intrínseca entre hermenêutica filosófica e linguagem. Nessa relação, a linguagem é considerada não somente como um *meio (Mittel)* através do qual a consciência estabelece sua relação com o mundo, ou como um simples instrumento a serviço do pensamento, isto é, uma ferramenta de uso que é tomada à mão e descartada quando cumprida sua tarefa. A linguagem, diferentemente, caracteriza-se fundamentalmente como o *médium (Mitte)*⁶⁰ ou o lugar da experiência hermenêutica, ou seja, o fio condutor que constitui a própria experiência hermenêutica e que encontra sua realização plena no jogo de pergunta e resposta estabelecido no diálogo. A esse respeito, Gadamer esclarece que

A linguagem não é, de modo algum, um instrumento, uma ferramenta. Pois pertence à essência da ferramenta que dominemos seu uso, e isso quer dizer, tomá-la à mão e largá-la quando cumprida sua tarefa. Isso não é idêntico a quando tomamos na boca as palavras de uma língua e, assim usadas, as deixamos recair no enfoque geral das palavras de que dispomos. Uma tal analogia é falsa, porque não nos encontramos jamais, enquanto consciência, frente ao mundo, nem lançamos mão, como que num estado de ausência de linguagem, do instrumento do entendimento. Muito pelo contrário, em todo saber de nós mesmos e em todo saber do mundo, encontramos sempre já pegos pela língua que é própria a nós. Nós crescemos, aprendemos a conhecer o mundo, aprendemos a conhecer os homens e ao fim, a nós mesmos, na medida em que

⁶⁰ *Médium*, na perspectiva que Gadamer situa o seu pensamento acerca da linguagem, não deve ser concebido como (*Mittel*) no sentido de sua instrumentalização, utilizado para nomear, dominar, mas como meio (*Mitte*) no sentido de lugar, espaço, morada, centro, modo de algo ser e realizar-se. (Cf. ROHDEN. *Hermenêutica Filosófica*. 2002. p. 227).

aprendemos a falar. Aprender a falar não significa ser iniciado no uso de um instrumento já existente, para a designação do mundo a nós íntimo e conhecido, mas significa ganhar a intimidade e o conhecimento do próprio mundo e do como ele nos vem ao encontro (GADAMER, 2000b, p. 120-121).

Em resposta à pergunta: o que cabe à linguagem? Gadamer diferencia três aspectos que se fazem presentes na linguagem: Um primeiro aspecto é caracterizado pelo essencial *auto-esquecimento* que pertence ao falar, pois a própria estrutura gramática, sintaxe etc., tudo isso que a ciência da linguagem tematiza, é inteiramente inconsciente à vivacidade do falar. Quando falamos, utilizamo-nos de certa estrutura da linguagem, entretanto, não nos damos conta desse fato. E quanto mais se efetua a língua viva, tanto menos se é dela consciente. Assim sendo, no exercício do falar se segue o auto-esquecimento da linguagem, isso faz com que o seu ser próprio consista no que nela é dito e na constituição do mundo partilhado em que vivemos e ao qual a linguagem pertence. “O ser propriamente dito da linguagem é, portanto, isto em que afundamos quando ouvimos, o dito” (GADAMER, 2000b, p. 123-124).

Um segundo é destacado por Gadamer como essencial do ser da linguagem, é a *ausência de um eu*. Nesse traço, podemos perceber duas dimensões que atuam na linguagem. A primeira se refere ao fato de que, o eu epistêmico e soberano que usa conscientemente a linguagem e impõe o sentido às coisas, abre espaço a um eu que é afetado pelo outro e constituído pela linguagem. Nesse sentido, a linguagem não é concebida como instrumento do pensamento capaz apenas de nomear ou representar as coisas, mas é compreendida como elemento que possibilita a própria constituição do eu. A segunda consiste no deslocamento da linguagem do âmbito do *eu* para a o âmbito do *nós*. Com essa ênfase, o falar assume o caráter de compartilhamento, de socialização, de intercâmbio da linguagem entre diferentes interlocutores. Falar significa compartilhar sentidos e colocar-se em aberto ao horizonte do outro que nos vêm ao encontro. “Neste sentido falar não pertence à esfera do eu, mas à esfera do nós. A realidade do falar consiste – como se observou desde há muito – no diálogo. Mas em cada diálogo desdobra-se, ou um espírito de obstinação e de paralisia, ou um espírito de comunicação e de livre intercâmbio entre eu e tu” (GADAMER, 2000b, p. 124).

Um terceiro aspecto contempla a *universalidade da linguagem*. A linguagem no seu traço universal encontra, no diálogo, sua mais significativa vivacidade e sua plena realização. No diálogo, nos deparamos com o movimento vivo da própria linguagem. Nessa perspectiva, “cada diálogo contém uma íntima infinitude e nunca cessa. Interrompe-o, seja por parecer ter sido dito o bastante, seja por nada mais haver a dizer. Mas cada uma dessas interrupções tem uma referência interna à retomada do diálogo” (GADAMER, 2000b, p. 125). O caráter universal da linguagem refere-se ao fato de que, no falar a linguagem não encontra o seu esgotamento e nem chega ao fim, ela avança permanentemente através do diálogo estabelecido entre seus interlocutores. Nesse sentido, “a universalidade da linguagem não se esgota, porque não é um todo externo ao sujeito, reconstituível analiticamente, mas é um universal lingüístico, onde estamos mergulhados e pelo qual somos ontologicamente interpelados. Na linguagem temos a experiência do princípio e do fim, no modo de sua finitude; ela os compreende e os abarca” (ALMEIDA, 2002, p. 207).

Nesses três traços fundamentais da linguagem – *o auto-esquecimento, a ausência de um eu, e a universalidade* – encontramos alguns elementos que demarcam a alteridade estrutural da linguagem tanto na sua relação com a dimensão da consciência individual, como com relação a afirmação de seu caráter abrangente e universal. O primeiro elemento a ser destacado refere-se ao deslocamento da compreensão da linguagem situada no plano da consciência individual para a sua discussão no horizonte marcado pelo nós, ou seja, a linguagem é situada no plano de sua sociabilidade, de seu compartilhamento e negociação de sentidos. O segundo diz respeito à afirmação do caráter universal da linguagem, e com isso assume a centralidade na experiência hermenêutica na filosofia contemporânea. O terceiro relaciona-se ao fato da linguagem ser concebida a partir de sua inesgotabilidade, característica que marca o diálogo como fio condutor da experiência hermenêutica.

Nesse contexto, a linguagem é concebida enquanto um *médium*, como o lugar onde se realiza a experiência hermenêutica do diálogo com o outro. “É a linguagem o verdadeiro centro do ser humano, quando se a vê apenas naquele domínio que só ela preenche, o domínio do estar com o outro, o domínio da compreensão, tão imprescindível à vida humana quanto o ar que respiramos” (GADAMER, 2000b, p.127). Todo diálogo expressa um horizonte de sentido no qual fala uma tradição. A educação constitui, assim, uma relação em que o diálogo com o outro define a própria realização da linguagem e,

conseqüentemente, o lugar do ensinamento e da aprendizagem de uma tradição. Conceber a educação como um permanente diálogo com o outro, significa situá-la em um lugar de transmissão e atualização do sentido da tradição.

A linguagem encontra no diálogo sua plena realização e nele assume sua força transformadora, pois é no processo dialógico de interação entre diferentes interlocutores que os preconceitos são colocados em movimentação, podendo ser expostos, criticados, retificados, confirmados, superados, enfim, é no jogo do diálogo que os horizontes compreensivos dos sujeitos são colocados em confronto com possibilidade de transformação.

A educação entendida como um auto-educar-se, acontece na experiência do diálogo hermenêutico, ou seja, a educação é um acontecimento dialógico caracterizado pela primazia da pergunta sobre a resposta. Isso significa que a *pergunta* que inaugura o diálogo, também está na base de toda experiência educativa. A pergunta é um acontecer que se realiza na linguagem e que abre o diálogo como possibilidade de realização da compreensão. Nesse sentido,

(...) não se pergunta para confirmar o que já se sabe, senão para proporcionar a si mesmo e ao desconhecido um mostrar-se que o prescreve e exponha simultaneamente. Prevalece aqui, portanto, o perguntar sobre o responder. E o destino de cada debate depende inteiramente da pergunta que o abre. O mesmo dá-se entre duas pessoas. É a postura inicial de cada uma que determina o aparecer da outra, no seu horizonte interpretativo. O compreender exige, por isso, em primeiro lugar, o aprendizado de como perguntar, a saber, de como preservar, na pergunta, a alteridade, isto é, o outro na sua diferença, dentro do próprio horizonte do encontro (FLICKINGER, 2000, p. 46).

A educação pensada como diálogo hermenêutico é um acontecimento que não possui um porto seguro sustentado por uma verdade *a priori*, nem apresenta necessariamente uma síntese integradora ou um consenso como resultado. Na educação, será mais autêntico o jogo do diálogo quanto menos possibilidade tiverem os seus interlocutores de levá-lo na direção que desejariam inicialmente. “O que ‘sairá’ de uma conversação ninguém pode saber por antecipação” (GADAMER, 1999, p. 559). A educação como diálogo hermenêutico é um lugar de encontro no qual e pelas quais as relações entre subjetividade e alteridade se realizam. Isso mostra que,

O diálogo é uma condição própria da hermenêutica, especialmente porque não existe mais a absolutização da subjetividade moderna no processo de conhecimento, no sentido do domínio do sujeito. Antes disso, tem lugar a experiência do conhecer, que acontece no diálogo, o que implica o deslocamento da possibilidade de se chegar ao conhecimento por uma ação da consciência do sujeito para dar relevância à conversação. Assim, aprender se realiza por meio do diálogo, de modo a tornar nítidos os vínculos entre aprender, compreender e dialogar. (HERMANN, 2002, p. 89-90).

Abordar a educação desde a perspectiva do diálogo hermenêutico, implica considerar que não existe uma verdade fixada *a priori*. Os interlocutores envolvidos no diálogo têm que levar a sério a posição do outro, uma vez que é no acontecer do diálogo que surge um conhecimento que até então não se encontrava disponível para nenhum dos sujeitos envolvidos. Nesse sentido, o diálogo passa a ser a própria condição do acontecer da verdade na educação.

No diálogo hermenêutico, encontramos uma pretensão de verdade, que consiste na afirmação de que a palavra só encontra sua confirmação ou negação através da recepção no outro e da aprovação ou negação do outro, e que a consequência do pensar que não for, ao mesmo tempo, um acompanhar dos pensamentos de seu interlocutor, fica sem força vinculante. Entretanto, não são apenas as objeções ou as aprovações que fazem da conversação um diálogo, mas o fato de que na abertura ao diálogo com o outro, um elemento novo vem ao nosso encontro com possibilidade de ampliação de nossa própria experiência do mundo. Essa é a força transformadora que o diálogo nos promove. “Um diálogo aconteceu quando deixou algo dentro de nós. (...) O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo é bem sucedido, algo nos ficou e algo fica em nós que nos transformou” (GADAMER, 2000c, p. 134).

Nessa perspectiva, a educação é entendida como um permanente auto-educar-se no diálogo com o outro, ou seja, uma auto-compreensão dialógica da historicidade do próprio ser. A educação situada na perspectiva da experiência hermenêutica do diálogo, consiste em uma permanente auto-educação dos sujeitos, uma constante experiência dialógica de transmissão e atualização de novos sentidos à tradição. Pois, toda educação, ao fazer da experiência do diálogo a explicitação de preconceitos, confrontando-os com a tradição, já inicia um verdadeiro processo de auto-compreensão.

Em Levinas, por sua vez, a linguagem não é pensada primordialmente desde a perspectiva do diálogo, mas desde a abordagem ética da relação de proximidade com o Outro. Além do que, a figura do Mestre não coincide com a figura do *ironista* que desconstrói verdades aparentes fazendo nascer o novo, verdadeiro e universal, onde só se encontrava preconceito, aparência e ilusão, isto é, a figura do Mestre como aquele que faz parir verdades em seu interlocutor, verdades antes ainda não nascidas e pensadas. O Mestre, em Levinas, aproxima-se da figura do *profeta*, aquele que profetiza (anuncia) algo novo e ao profetizar o novo, expressa um ensinamento. O discurso do profeta revela-se então como Lei, como chamamento à obediência a um mandamento ético. É um discurso que encarna a própria lei do mandamento e expressa a força do seu dizer: “não matarás” e “não deixarás morrer de fome” – um ensinamento ético por excelência.

Nesse sentido, a palavra do Mestre não tem como objetivo reanimar verdades imanentes adormecidas no interior do interlocutor aprendiz. A palavra do Mestre não visa despertar algo adormecido ou fazer “parir” novos conhecimentos como reminiscências de verdades inscritas desde a eternidade na interioridade do sujeito, mas o discurso do Mestre-Profeta é ensinamento que vem do Outro e mostra que a justiça é o sentido da verdade que está cravado no seio de uma relação ética de proximidade com o Outro. Nessa perspectiva, verdade e justiça são inscritas pela significância ética do rosto, uma vez que a ética, como relação face a face, inaugura a humanidade e encarna o próprio ensinamento que se revela ao Mestre.

Nesse contexto, uma sensibilidade ética mantém a atenção ao ensinamento que vem do Outro: ensinamento que transborda as margens do Mesmo, que desborda os horizontes de compreensão do Mesmo, que transcende à toda assimilação, que se produz no traumatismo do encontro com a alteridade irredutível do Outro. O encontro do Mestre-Profeta com o interlocutor, acontece na relação face a face como pura exposição, acolhimento e resposta à palavra que vem do Outro como interlocutor, separado e independente do Mesmo. Nessa relação, pode-se dizer “o que se apresenta como independente de todo o movimento subjetivo é o interlocutor, cuja sua maneira consiste em partir de si, em ser estranho e, no entanto, em apresentar-se a mim” (LEVINAS, TI, p. 54). Na relação face a face, o Outro como interlocutor não é algo a ser conhecido, desvelado, objetivado, mas é

revelação do rosto que na sua epifania expressa o ensinamento ético irreduzível ao conhecimento objetivado. Mas, o que significa dizer que o Outro é ensinamento?

Diferentemente dos fenômenos do mundo que são dados à interpretação, o rosto não pertence ao mundo do Mesmo. Sobre ele não se pode fazer qualquer fenomenologia, visto que o rosto não é fenômeno, mas revelação que na sua epifania expressa a concreta significação ética da alteridade. “O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algo logro, sempre possivelmente sonhadas” (TI, p. 181). Nesse sentido, o rosto, afastando-se de qualquer mediação conceitual revela, na sua nudez, a força da lei e do mandamento capaz de interditar e interromper o ato de violência. Na sinceridade de sua palavra, o rosto manifesta a sua própria lei e com isso inaugura uma nova relação capaz de suportar o peso da humanidade. É nesse sentido que Levinas afirma que “o rosto fala” e o seu Dizer carrega consigo a grande novidade que permite romper o mundo egoísta, solitário e silencioso do Mesmo e criar na proximidade do contato a linguagem como condição de possibilidade da sociabilidade entre os plurais. Isso porque a linguagem – entendida enquanto relação entre termos separados – anuncia, em sua estrutura formal, “a inviolabilidade ética de Outrem e sem qualquer bafio de ‘numinoso’, a sua ‘santidade’”(TI, p.174)

A esse respeito, cabe destacar que pela falta de mediações conceituais e de contextos, o rosto expressa a “palavra sincera”, a “palavra primeira” que não recorre ao apoio de qualquer referência exterior a ela, mas apenas em si mesma. Susin (1984) refere-se a essa palavra como uma “palavra-princípio”, que além de não se fundamentar em nada além de si, cria em mim as condições de possibilidade da audição e a obediência. Isso porque “o Olhar⁶¹ que fala não se dirige à visão, mas ao ouvido, o mais passivo e obediente dos sentidos, sentido que se define pela obediência. É o outro a condição do meu ouvido e da linguagem, antes ainda de ser a luz para a minha visão” (SUSIN, 1984, p. 208).

⁶¹ Susin traduz o termo francês “*visage*” por “Olhar” em maiúscula, para diferenciar do verbo. Ressalta que esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Levinas é a dimensão desde onde o Outro me visita. Para o autor, parece-lhe melhor a utilização do termo “Olhar” do que “face” ou “rosto” ou “semblante”, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver. É importante observar nesta noção, a significação bíblica na qual Levinas se inspira (SUSIN, 1984, p. 203). Contudo, neste trabalho, utilizo o termo “rosto” seguindo a tradução portuguesa de *Totalidade e infinito* (2000).

A partir da inspiração levinasiana, Susin (1984) aborda o Outro como Mestre e destaca que a “palavra original” que vem do olhar nu e sincero se auto-comunica e inaugura o ensinamento – faz-se signo, sinal de si, da transcendência. “Este é o ensinamento real, não maiêutico, que introduz novidade no meu mundo, que chega de além do horizonte traçado em última análise pela minha própria luz: Alteridade, exterioridade e magistério se equivalem” (SUSIN, 1984, p.209). Considera, ainda, que há em Levinas uma diferença entre a forma de conceber o ensinamento e processo de conhecimento. No processo de conhecimento a exterioridade do mundo, de um objeto, de um fato histórico, de uma idéia, de uma obra, eu estendo a luz da consciência intencional e com isso apreendo como conteúdo ao modo do continente que sou eu. Acontece uma verdadeira “interiorização, aumento de economia, erudição, mas eu permaneço o mesmo, na identificação sem radical novidade e sem radical olhar nu, transcendência imediata, sem palavra de mestre” (Op. cit.: p. 209). Por sua vez, como ensinamento o Outro expressa sua palavra viva acima das obras e com isso ensina a alteridade e a exterioridade. “O outro é o mestre por excelência, o único que ensina a transcendência” (Op. cit.: p. 210).

A exterioridade do ensinamento mostra que aprender não é rememoração de algo adormecido na profundidade do Mesmo, mas fazer valer em si a palavra que vem de fora. Palavra que chega de um outro tempo – o tempo do Outro – como interpelação do Mesmo. Palavra que inquieta profundamente os domínios do Mesmo, fazendo vibrar na consciência a responsabilidade de um novo aprendizado. Aprendizado no qual verdade e justiça não estão desvinculadas nem divorciadas, mas profundamente interligadas no seio de uma subjetividade que se constitui pré-originairementemente como responsável pelo Outro. Nessa subjetividade ética, a busca da verdade está permanentemente entrelaçada ao critério de justiça.

O ensinamento que o Mestre traz ao interlocutor inscreve-se na experiência do encontro que transborda o seu próprio ser. O Mestre mostra, em seu ensinamento, que a aprendizagem não é fruto de reminiscências do sujeito, mas se produz no encontro com o Outro. Nesse sentido, o ensinamento vem de fora e se produz no encontro com a exterioridade, e não na imanência do Mesmo. O Outro, na sua radical exterioridade, expressa o ensinamento ético por excelência. A epifania do rosto é ensinamento que vem de fora e desborda os domínios do Mesmo. A deposição do Mesmo pelo Outro é algo que se produz

no traumatismo do encontro com a alteridade, como vertigem de todo ensinamento. Fazer vibrar a consciência chamando-a à responsabilidade significa, desde já, romper com a situação de indiferença e responder eticamente à interpelação do Outro. Nisto reside o novo ensinamento que o Mestre inaugura na relação pedagógica face a face com o Outro.

Com Levinas, a abordagem da educação como um *acontecimento ético* ganha destaque e assume o centro da discussão. Pensar a educação desde a perspectiva ética da alteridade, consiste em concebê-la como resposta à interpelação, à inquietação que vem do Outro. A educação como acontecimento ético é resposta à demanda do rosto. A *resposta ética como responsabilidade* é o elemento que está na base da experiência educativa.

Pensar com Levinas a educação como acontecimento ético, consiste em descrever o encontro com a alteridade como relação inaugural da experiência educativa. Experiência que é ensinamento da resposta como responsabilidade pelo Outro. Entretanto, cabe perguntar: O que me faz responsável pelo Outro? De onde vem tal responsabilidade? Em que consiste abordar a educação como responsabilidade ética pelo Outro? Que significa dizer que a experiência educativa é ensinamento ético da responsabilidade? A responsabilidade ética pode ser traduzida em termos de ensinamento educativo? Em outras palavras, ensina-se a ética da responsabilidade? Que pedagogia é capaz desse ensinamento? – Questões de ordem ética postas à educação.

Levinas não nega a importância do diálogo na relação pedagógica, entretanto, considera que antes da linguagem ser diálogo, ela é expressão do rosto, “o rosto fala”, a linguagem expressa a significância ética do rosto. Isso quer dizer que, anteriormente à pergunta, a linguagem expressa uma resposta à interpelação ética do rosto. “A essência da linguagem é a relação com Outrem. Essa relação não vem juntar-se ao monólogo interior (...)” (TI, p. 185). Nessa forma de conceber a linguagem identificamos, ao mesmo tempo, uma aproximação, mas também, um afastamento de Levinas com relação a Gadamer. A aproximação com Gadamer se faz na forma de conceber a linguagem não como um instrumento do pensamento, mas como constituição e *realização do próprio ser* – o que, para Levinas, é expressão em termos “*de outro modo que ser*”. O afastamento ou a diferença acontece pelo fato de Gadamer conceber o jogo do diálogo como realização plena da própria linguagem, enfatizando a primazia da pergunta em relação à resposta. Levinas não pensa a linguagem desde a perspectiva do diálogo, mas desde a abordagem ética da rela-

ção de proximidade com o Outro. Nessa abordagem, a relação primordial face a face como relação de proximidade, inaugura a linguagem. A linguagem é uma relação de proximidade que expressa a nudez do rosto. Conforme destaca SOUZA (2000), a origem da linguagem, em Levinas, não está situada no pensamento em sua articulação ordenada de signos lógicos, a linguagem é “expressão original de Alteridade” que desde seu princípio questiona a noção de *consciência intencional*. Esse questionamento acontece pois, “antes de tomar intelectualmente ciência de algo, sou atingido por uma exigência que vem muito além de minha interioridade; é o acontecimento traumático original do encontro (...) e que merece a noção de ‘consciência passiva’, ‘não intencional’⁶². *O encontro é a possibilidade da verdadeira inauguração do sentido*” (SOUZA, 2000, 39-40). No contexto desse acontecimento, a linguagem, antes de ser diálogo, é expressão ética do rosto.

Essa abordagem ética da linguagem está diretamente ligada ao modo como Levinas pensa a subjetividade. A subjetividade é sempre resposta não a uma pergunta, mas a uma demanda, uma inquietação, uma interpelação, um chamado eminentemente ético. De onde vem esse chamado? É um chamado que vem do rosto, é o Outro que na sua significância ética inaugura a linguagem, pois antes de qualquer pergunta o rosto expressa, por si mesmo, a sinceridade do Dizer capaz de fazer surgir a linguagem como ponte, como elo de ligação entre o Mesmo e o Outro – dois mundos radicalmente separados. Portanto, a linguagem antes de se tornar diálogo, é relação de proximidade e expressão do dizer ético.

Desse modo, a linguagem não é pensada desde a perspectiva do diálogo, mas desde a perspectiva ética da relação com o rosto. A partir dessa compreensão da linguagem como relação de proximidade entre termos absolutos, a educação pode ser descrita como resposta ética ao chamado do Outro. Educar é responder eticamente à palavra do Outro. A educação, antes de se constituir como pergunta, acontece como resposta a essa permanente inquietação que vem do Outro. Responder ao mistério do Outro consiste em inaugurar a relação ética na educação. Portanto, a relação ética na educação é inaugurada como resposta não a uma pergunta, mas a uma inquietação, a uma demanda, a uma inter-

⁶² Em Levinas, os termos *consciência não intencional* ou *consciência passiva* são utilizados para manter um diferença na forma de abordar o Outro presente na *consciência intencional*. A consciência passiva ou não intencional não segue a estrutura “noema” e “noese” situada no horizonte de uma relação de conhecimento como em Husserl. Em Levinas, a relação que a consciência não intencional estabelece com o Outro é da ordem de uma relação eminentemente ética que atua na passividade da consciência. (Cf, LEVINAS, EN, p.165-177).

pelação ética que vem do Outro e me sacode por inteiro. É o Outro que inaugura a relação ética na educação como uma relação direta, expressa no face a face, como exigência ética.

Nesse sentido, educar consiste em responder devidamente ao Outro, para que “em uma nova realidade, seja *ele mesmo e viva sendo ele mesmo*, construindo uma nova existência numa tradição e numa cultura. E então instalamos, no núcleo mesmo da ação educativa, o componente ético sem o qual não haveria educação, mas tão somente manipulação e domínio” (ORTEGA, 2007, p. 11). Com essa resposta ética ao Outro, o professor começa a construir no contexto da relação educativa as condições de possibilidade para o nascimento de uma nova aprendizagem na educação.

A partir dessa resposta originária, a experiência educativa surgirá constitutivamente como uma relação ética com o Outro, ou seja, a relação pedagógica é uma relação de proximidade que responde à palavra do Outro por meio de um ensinamento ético. Neste contexto, “a ética, então, como responsabilidade e hospitalidade, não será entendida como uma mera finalidade da ação educativa, entre outras, senão por sua condição de possibilidade” (BARCENA & MÈLICH, 2000, p. 128).

Responder ao Outro, na educação, significa desde já acolher o seu chamado na responsabilidade que ele exige e obriga. Uma responsabilidade que se expressa na sinceridade e gratuidade da relação face a face, relação alimentada pela nudez da palavra do Outro, palavra sincera e que expressa a retidão ética do Dizer. Palavra que inquieta, desestrutura e faz vibrar a consciência. “A palavra do outro, seu rosto, transforma o orgulho do eu e o obriga ao exílio. O humano não é um movimento reflexivo do eu sobre si mesmo, na consciência de si, senão o movimento de uma resposta” (BARCENA & MÈLICH, p. 139). Nessa relação, a palavra expressa a inquietação do rosto, palavra que nasce do traumatismo do encontro, palavra que é resposta a uma inquietação ética que vem do Outro e me desestabiliza por inteiro.

A subjetividade, na sua radical passividade, suporta e responde ao chamado do Outro, e inaugura uma nova relação ética com a alteridade. Nessa perspectiva, a educação é marcadamente resposta ética à inquietação Outro. Educar é desde já responder à palavra que me chega da outra margem e que me sacode eticamente. Historicamente, cada época

responde de diferentes maneiras ao chamado do Outro, e com isso constrói diferentes perspectivas de educação do humano.

Pensar a educação como resposta à inquietação que vem do Outro, significa situá-la em uma abordagem eminentemente ética na qual a relação de conhecimento é antecedida por uma relação de contato e proximidade com o Outro. Nessa perspectiva, toda reflexão teórica está enraizada na relação de proximidade. Isso significa que, ao mesmo tempo em que a educação acontece como uma relação de ensino e aprendizagem, de conhecimento, de transmissão e atualização dos sentidos da tradição, ela é também, e anteriormente, uma relação de contato e de proximidade com o Outro. A experiência educativa, como relação de proximidade, é inaugurada não como pergunta que visa despertar uma curiosidade intelectual, mas como resposta a uma inquietação ética do rosto.

A educação como responsabilidade ética é uma relação que não ergue seus pilares de sustentação nos princípios de liberdade e autonomia do sujeito soberano. Não é a vontade racional ou a “razão egológica” que justifica essa educação, mas a significância do rosto do Outro. O rosto é a primeira lei moral da relação face a face. Nesse sentido, podemos dizer que a nova subjetividade ética pensada por Levinas descentraliza o sujeito kantiano de suas amarras demasiadamente racionais, e inaugura uma nova perspectiva para se pensar a relação com a alteridade na educação.

O encontro com o Outro na educação produz um traumatismo, uma radical abertura da consciência. A consciência já não consegue realizar o ciclo de seu fechamento em si. A presença do Outro na experiência educativa não permite à consciência fechar-se no egoísmo de seu mundo e se auto-satisfazer na sua aprendizagem solitária. No encontro com o Outro a consciência se percebe responsável, uma responsabilidade não assumida livremente, mas que também não é imposta. Uma responsabilidade como a descrita por Paul Auster (1982), que mesmo levada à extrema condição de desesperança provocada pelas brutalidades do mundo e pela insensibilidade das pessoas ante o sofrimento do outro homem, não consegue permanecer indiferente frente à exigência ética do rosto.

Nisso o mundo é monstruoso. Nisso o mundo pode levar um homem a nada mais que o desespero, e um desespero tão completo, tão decisivo, que nada pode abrir a porta dessa prisão que é a desesperança. (...) Nisso o mundo é monstruoso. Nisso parece não oferecer esperança de futuro. A.

olha para o seu filho, e percebe que não pode se permitir desesperar. Há essa responsabilidade por uma vida jovem, e, como ele trouxe essa vida à existência, não deve desesperar. Minuto a minuto, hora a hora, enquanto continua junto do filho, atendendo suas necessidades, dando-se a essa jovem vida, que é um estímulo constante para permanecer no presente, ele sente seu desespero evaporar-se. E embora continue a desesperar-se, não se permite desesperar (AUSTER, 1982, p.162).

Essa relação pai-filho traduzida para o contexto da educação, mostra que a responsabilidade não é uma imposição do mestre sobre o aprendiz. Ela constitui uma obrigação pré-originária, inscrita na pele da sensibilidade, e que tece a unicidade da relação. A responsabilidade do mestre pelo aprendiz chega sem aviso prévio e constitui o sentido da relação educativa. Contudo, essa responsabilidade “é *an-árquica*, não está referida a uma idéia ou princípio prévio” (ORTEGA, 2007, 12), mas está enraizada na própria sensibilidade como vulnerabilidade que perpassa a relação mestre e aprendiz.

Portanto, se com Gadamer aprendemos que “educar é educar-se” no diálogo hermenêutico com o outro, a partir da primazia da pergunta em relação à resposta, com Levinas concluímos que educar é, antes de tudo, responder à interpelação ética do Outro. A subjetividade do mestre responde, porque antes de ser consciência ativa e intencional ela é sensibilidade que na sua radical passividade é resposta gratuita e sincera à palavra do aprendiz. Nessa relação educativa, a significância ética vem do Outro e desborda os domínios do Mesmo. A interpelação do Outro é um ensinamento ético que dá sentido ao ato educativo. Nessa perspectiva, a experiência educativa como acontecimento ético constitui o ensinamento da resposta do mestre ao chamado do aprendiz. Ensino ético que responde, além da sede de conhecimento, à exclusão e à violência sofridas pelo Outro. Nesse contexto, o sentido da educação está na sua capacidade de tornar o homem sensível ao Outro enquanto alteridade absoluta. Uma Pedagogia que assume a responsabilidade pelo Outro como relação ética primeira de toda experiência educativa, é desde já uma pedagogia sensível à escuta da palavra que vem do Outro.

Nesse contexto, o sentido da experiência educativa que visa a formação do ser humano, está na sua capacidade de construir as condições de possibilidade que permitam o surgimento de novas e melhores relações éticas entre os sujeitos. A experiência educativa deve despertar a sensibilidade ética dos sujeitos em formação. Mas o que significa di-

zer que a educação deve despertar a sensibilidade ética dos sujeitos? Ensina-se a responsabilidade pelo Outro?

Na experiência educativa, realiza-se o despertar da sensibilidade ética do sujeito. Sacudir eticamente o humano, eis o grande desafio da educação. Despertar a sensibilidade ética dos sujeitos da educação consiste em uma escuta e “atenção” à palavra do Outro. Atenção que não faz do sofrimento do Outro uma estatística de guerra, que não faz de sua violência banalização cotidiana, que não faz de sua segregação mais um fato de uma historiografia sem vida. Despertar a sensibilidade ética dos sujeitos da educação requer redobrar a atenção ao Outro que nos chega com sua radical expressão.

Abordar a educação como acontecimento ético implica assumir a responsabilidade pelo Outro como ensinamento primordial de toda relação pedagógica. Construir uma pedagogia atenta à palavra do Outro e que responda eticamente ao seu chamado, é o primeiro movimento em direção ao sentido do humano. Nessa relação, a experiência educativa é um permanente inquietar-se com o Outro, visto que a não-indiferença é o primeiro ensinamento da educação. Responder a essa inquietação caracteriza o sujeito que se fez educado. A educação, nesse sentido, é o próprio ensinamento da resposta, ensinamento que por sua vez não pode ser ensinado – paradoxo do ensinamento da responsabilidade.

O ensinamento não é da ordem do conhecimento teórico, e sim da ordem do sentir. É um ensinamento que vem do Outro, que permanentemente é afetação, inquietação e transformação do Mesmo, que traz consigo a perspectiva de um outro mundo construído na proximidade do contato, do corpo, na sinceridade do olhar. Educação que é primeiramente e permanentemente contato e proximidade com o Outro. Uma relação de proximidade que motiva e anima o próprio ato de educar. Inquietação frente ao Outro, traumatismo do Mesmo, vestígio do Outro que se faz vertigem do Mesmo. Na relação de proximidade e no traumatismo do encontro com o Outro, abre-se a possibilidade de uma nova relação ética na educação.

A inquietação frente ao chamado do Outro marca a ruptura com o estado de indiferença – a inquietação é o primeiro ato de educação. O homem educado é um homem permanentemente inquieto e não-indiferente às injustiças, opressões e violências sofridas pelo Outro. Nessa perspectiva, educar para a responsabilidade significa sair do estado de

indiferença frente às injustiças sofridas pelo Outro, questionar a espontaneidade da liberdade como princípio primordial da consciência moral, e escutar – mantendo uma atenção ética – à palavra que vem do Outro. Nesses termos, a educação deve se constituir um lugar capaz de criar as condições de possibilidade para a saída do sujeito de sua situação de indiferença, de centramento em si, e fazer vibrar no egoísmo do Mesmo a responsabilidade pelo Outro. A educação como responsabilidade é um pôr em questão a liberdade e o egoísmo do sujeito e, nesse sentido, é um acontecimento eminentemente ético.

Uma pedagogia que questiona a injustiça das relações humanas e se faz sensível ao sofrimento do Outro, já rompeu com o estado de indiferença. Despertar a sensibilidade ética dos sujeitos da educação significa romper com a indiferença frente ao Outro. A educação como acontecimento ético deve criar as condições para a realização da transmutação do egoísmo – gozo e satisfação do Mesmo – em exposição e responsabilidade pelo Outro. Mas é impossível sentir a dor do Outro, não podemos sofrer pelo Outro, a sua dor é irreduzível, não podemos nos colocar no seu lugar, todavia, somos permanentemente – como subjetividade exposta e vulnerável –, inquietados pelas injustiças sofridas pelo Outro. Essa inquietação é o elemento que está na base de toda experiência educativa.

A subjetividade como resposta do mestre à inquietação provocada pela revelação do rosto do aprendiz, inaugura o primeiro gesto ético da relação educativa. Frente à interpelação do Outro, o mestre responde eticamente a seu chamado. Na relação face a face, o Outro não é um objeto exposto a ser contemplado, nem tampouco um objeto de conhecimento a ser tematizado, mas um rosto que inquieta, obriga, exige, ordena, enfim, sacode eticamente o Eu exigindo-lhe resposta. A responsabilidade do mestre pelo aprendiz é resposta inscrita na abertura de sua consciência. A responsabilidade frente ao rosto do Outro faz vibrar a consciência, impossibilitando o seu fechamento. A consciência se percebe cercada por todos os lados pela permanente inquietação do Outro, como uma ilha cercada por todos os lados de água. No encontro com o Outro, o mundo egoísta e a liberdade espontânea do Eu são questionados. A inquietação que vem do aprendiz faz vibrar e estremecer a consciência do mestre, produzindo uma fenda, uma abertura como passagem a uma nova relação educativa com o aprendiz, que exige acolhimento e responsabilidade.

4.3 A educação como hospitalidade

Inicialmente, poderíamos perguntar se, abordar a educação como um acontecimento ético e gesto de hospitalidade ao Outro não estaria nos antípodas do pensamento que governa o atual discurso educacional? Acolher o Outro na sua radical alteridade não seria exigir demais da educação? Como tornar possível uma educação para a sensibilidade ética como vulnerabilidade e exposição ao Outro? Como fazer da experiência educativa um gesto de acolhimento e hospitalidade ao Outro?

Fazer da experiência educativa um ato de hospitalidade implica, antes de mais nada, uma exposição ao Outro e acolhimento à sua palavra. Todo ato de hospitalidade, ao mesmo tempo em que exige uma atitude de receptividade e acolhimento ao estrangeiro que nos visita inesperadamente (como abertura da casa àquele que nos bate à porta solicitando o abrigo), também demarca uma posição, um lugar através do qual a experiência da hospitalidade se torna possível como abertura incondicional, mas também condicionada, da casa ao Outro que nos vem ao encontro. Portanto, na hospitalidade há uma permanente tensão entre a lei do acolhimento incondicional ao estrangeiro e as leis que condicionam o acolhimento ao Outro, tornando possível a hospitalidade.

A hospitalidade pode ser descrita em termos de abertura, receptividade e acolhimento [in]condicional ao Outro. Hospitalidade que se realiza desde uma morada como lugar e posição do anfitrião que condiciona o hóspede às leis da casa. *Acolhimento e posição* descrevem os termos da hospitalidade. Inicialmente pode-se dizer que em toda hospitalidade há um sujeito que responde pelo *quem* do ato de acolhimento. O acolhimento é sempre resposta à demanda do Outro, resposta de um sujeito situado em um lugar, uma casa, uma escola, um país que antes de ser acolhimento já se fez posse (minha casa, minha escola, meu país, minha cultura...). Somente um sujeito que fez da casa sua posse é capaz de realizar o desprendimento de si e a exposição ao Outro – exigências de toda hospitalidade. Na hospitalidade, a posse da casa transmuta-se em acolhimento ao Outro.

Desse modo, a hospitalidade pressupõe a existência de um lugar que já se fez posse do sujeito (minha casa). É desde esse lugar, dessa posição que o ato de hospitalidade torna-se possível. Na hospitalidade, a casa como posse do Mesmo transforma-se em

acolhimento do Outro. A presença do estrangeiro solicita, mas também exige do dono da casa, uma resposta à sua demanda. Na irrupção do Outro, está inscrita a possibilidade de transformação do dono da casa em anfitrião. Frente à epifania do rosto, o sentido da casa revela-se, para além da relação de posse, como lugar de acolhimento capaz de transformar a interioridade da casa em hospitalidade [in]condicional ao estrangeiro que inesperadamente nos vem ao encontro.

O sentido da casa, antes de ser determinado pela posse e interioridade, inscreve-se como lugar de hospitalidade ao Outro. Na hospitalidade, quem hospeda realiza o acolhimento desde um lugar localizado (uma casa, um país, uma cultura, uma escola...). Aquele que hospeda já está situado em um lugar que se fez posse. Esse lugar que define a posição do anfitrião constitui também o “lugar da posse”, o império do pronome possessivo: o *meu* lugar por excelência. “Oferecemos hospitalidade somente sob a condição de que o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura nosso sistema político” (DERRIDA, 2004b, p. 138). Esse lugar caracterizado pela posse, na hospitalidade transforma-se também em lugar de abertura e acolhimento. No gesto de hospitalidade, realiza-se uma verdadeira experiência de transmutação da posse em acolhimento ao Outro. Se, de um lado, a casa é o lugar em que se desfruta o mundo da posse e onde se realiza a constituição da interioridade do eu – a partir de sua vida econômica –, de outro lado, o sentido pleno da casa, para além de toda posse, reside na abertura e no acolhimento ao Outro. Portanto, o sentido ético da casa, na anterioridade da posse, inscreve-se como lugar de acolhimento e hospitalidade ao próximo. Na estrutura um-para-o-outro da hospitalidade, inscreve-se o sentido ético da casa como acolhimento ao estrangeiro.

A hospitalidade constitui a casa, ao mesmo tempo, como posse e acolhimento. Isso porque, o gesto de hospitalidade não significa necessariamente a anulação da casa enquanto posse – na hospitalidade a posse da casa não é negada, mas colocada em questão pela presença inquietante do Outro. O sentido da casa como resposta ao estrangeiro revela-se como hospitalidade. Na anterioridade da posse, a casa é abertura [in]condicional à chegada do estrangeiro, do estranho, daquele que vem de fora e não compartilha da intimidade vivida na interioridade da casa. Daí que a experiência da hospitalidade desde já abriga o sentido da exposição, da convivência, do desprendimento e do compartilhamento

de um mundo que se constitui na interioridade da casa. Sendo assim, toda hospitalidade é abertura, acolhimento e exposição ao Outro.

A hospitalidade é uma experiência radical que coloca em funcionamento os conflitos da convivência humana, além de expressar os limites e as possibilidades de um maior desprendimento de si. Ela também possibilita certa deposição do Mesmo pelo Outro, isso porque, ao fazer da sua morada um lugar, uma acolhida e hospitalidade, o Mesmo produz uma abertura no seu mundo, abre-se para o estrangeiro. Na hospitalidade, o mundo do Mesmo passa a ser compartilhado. Sua intimidade é exposta e desfrutada pelo Outro. Na experiência da hospitalidade, o Mesmo depara-se em situação de exílio, deposto de sua soberania. Na presença do Outro, a posse, o poder e a liberdade do Mesmo são colocados em questão, enfim, na experiência da hospitalidade, a inquietação do Outro produz-se como fratura e deposição do Mesmo.

A experiência da hospitalidade se constitui em meio a uma permanente tensão entre, de um lado, a abertura e o acolhimento incondicional ao estrangeiro e, de outro, a determinação de certas condições e leis impostas ao estrangeiro. Frente a essa tensão, Derrida pergunta: “Ora, esta hospitalidade infinita, portanto incondicional, esta hospitalidade à abertura da ética; como será ela regulamentada numa prática política ou jurídica determinada? Como, por sua vez, regulamentará ela uma política e um direito determinado? Dará ela lugar, chamando-os assim, a uma política e a um direito, a uma justiça aos quais nenhum dos conceitos que herdamos com estes nomes seriam adequados?” (DERRIDA, 2004a, p. 66). Esse tensionamento que constitui a hospitalidade é descrito por Derrida (2003) em termos do paradoxo existente entre a “lei da hospitalidade absoluta, *incondicional*” e as “leis da hospitalidade” que condicionam toda a experiência de hospitalidade.

Esse paradoxo consiste em assumir que a “lei da hospitalidade incondicional” implica em definir a própria impossibilidade da hospitalidade, uma vez que toda experiência de hospitalidade seria já a transgressão dessa lei incondicional. Mesmo considerando a experiência da hospitalidade incondicional, praticamente impossível de praticar, Derrida destaca a sua importância conceitual na forma de pensar a questão da hospitalidade, pois, “sem ao menos a idéia dessa hospitalidade pura e incondicional, da hospitalidade em si, não teríamos conceito algum de hospitalidade em geral, e sequer seríamos capazes de determinar qualquer regra para a hospitalidade condicional” (DERRIDA, 2004b, p 138).

Funcionando quase como um imperativo categórico⁶³, a lei da hospitalidade incondicional, exigiria a transgressão de todas as outras leis que condicionam a hospitalidade, ou seja, exigiria a transgressão das leis que se impõem ao hospedeiro e que se oferecem àquele que recebe a acolhida. “Reciprocamente, tudo se passa como se as leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar e transgredir a lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições” (DERRIDA, 2003, p. 69).

Nesses termos, seguir a “lei da hospitalidade incondicional” significa experimentar a hospitalidade como exposição e acolhida absoluta ao Outro. Acolhimento incondicional ao estrangeiro, que inesperadamente nos bate à porta. A hospitalidade incondicional exige, assim, a transgressão de todas as leis que condicionam a partir de normas, direitos e deveres. A hospitalidade ao Outro, essa experiência radical de exposição e acolhimento, requer a existência de uma subjetividade que na sua passividade seja capaz de realizar o acolhimento incondicional do Outro. Uma subjetividade exposta que responde como acolhimento incondicional e responsabilidade pelo Outro. Subjetividade que por ser acolhimento, é desde já exílio e desprendimento de si, deposição do Mesmo pelo Outro, que faz da hospitalidade ao estrangeiro um acontecimento ético da responsabilidade.

O paradoxo existente entre a lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade condicionada, constitui certa aporia da hospitalidade. Aporia que Derrida (2003) descreve na forma de “antinomia insolúvel, antinomia não dialetizável” entre dois termos. A antinomia não permite a existência de qualquer fusão ou síntese conciliadora entre a lei da hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade. Temos assim,

(...) de um lado, A lei da hospitalidade, a lei incondicional da hospitalidade ilimitada (oferecer a quem chega todo o seu *chez-soi* e seu si, oferecer-lhe seu própria, nosso próprio, sem pedir a ele nem seu nome, nem contrapartida, nem preencher a mínima condição) e, de outro, as leis da hospitalidade,

⁶³ Considerar a lei da hospitalidade como imperativo categórico kantiano, implica alguns problemas a serem considerados. Derrida mantém o imperativo categórico como quase-sinônimo para “incondicional”, com algumas ressalvas. Pois, “essa lei incondicional da hospitalidade, se se pode pensar nisso, seria então uma lei sem imperativo, sem ordem e sem dever. Uma lei sem lei, em suma. Um apelo que manda sem comandar. Porque, se eu pratico a hospitalidade por dever [e não apenas em conformidade com o dever], essa hospitalidade de quitação não é mais uma hospitalidade absoluta, ela não é mais grandiosamente oferecida para além da dívida e da economia, oferecida ao outro, uma hospitalidade inventada pela singularidade do que se chega, do visitante inopinado” (Derrida, 2003, p.73-75).

esses direitos e deveres sempre condicionados e condicionais (...). Essa aporia é mesmo uma antinomia (DERRIDA, 2003, p. 69).

Nessa aporia insolúvel, situa-se o paradoxo da hospitalidade: ao mesmo tempo em que a casa é abertura, receptividade e acolhimento incondicional, é também acolhida condicionada por normas, direitos e deveres. Como se a todo o momento as leis da casa condicionassem a lei da hospitalidade, indicando, com isso, a impossibilidade da hospitalidade absoluta. Na experiência concreta da hospitalidade, essa permanente tensão configura o paradoxo da hospitalidade que acontece em um contexto de relações intersubjetivas, marcado pela aproximação de mundos distantes e diferentes. Nesse contexto, a casa como lugar da posse, do conforto, do descanso, da intimidade passa a ser também um lugar da acolhida, da exposição, da convivência e do compartilhamento de mundos radicalmente diferentes.

Na hospitalidade, a presença do estrangeiro transforma simultaneamente a morada em lugar de acolhimento, mas também de ameaça, inquietação, conflito e hostilidade ao Outro. A esse respeito, Nietzsche nos fala que “o sentido dos costumes da hospitalidade é paralisar o que há de hostil no estrangeiro. Quando ele não é mais visto primeiramente como inimigo, a hospitalidade decresce; ela floresce ao mesmo tempo em que sua maldosa premissa” (NIETZSCHE, 2004, § 319, p. 192). Na educação, pode-se falar de uma “pedagogia do outro como hóspede a ser permanentemente reformado” (SKLIAR, 2003, p. 202). A experiência da hospitalidade acontece em meio a um permanente tensionamento caracterizado, de um lado, pela abertura da casa e acolhimento incondicional do Outro e, de outro lado, pela determinação das leis, direitos e deveres que condicionam e tornam possível a própria hospitalidade. Na hospitalidade mantém-se a tensão permanente entre o acolhimento incondicional e a hostilidade ao estrangeiro.

Nesse contexto marcado pela tensão entre acolhimento e hostilidade, a concreta experiência da lei da hospitalidade incondicional é posta em questão, pois, condicionar a hospitalidade às leis, normas, direitos e obrigações da casa, configura desde já uma traição à lei da hospitalidade incondicional. Esta traição parece inevitável, uma vez que condicionar a hospitalidade significa torná-la possível. Toda hospitalidade então seria desde já um

ato de traição à sua lei. Traição à lei incondicional como condição de possibilidade de toda hospitalidade, eis a permanente tensão que constitui o paradoxo da hospitalidade.

A hospitalidade como experiência radical de acolhimento ao Outro é marcadamente um abrir as portas de sua morada para experimentar a aventura da convivência e do compartilhar de mundos e perspectivas diferentes que se cruzam e se entrelaçam na interioridade da casa. Na hospitalidade acontece um desnudamento do mundo do Mesmo. O mundo construído na interioridade da casa torna-se exposição àquele que vem de fora. A intimidade do anfitrião é exposta ao Outro. Toda hospitalidade, em certo sentido, é uma exposição, uma deposição, um desnudamento do Mesmo pelo Outro.

Como acolhimento e exposição ao Outro, a hospitalidade aproxima-se da experiência da maternidade, uma vez que a maternidade é também uma experiência de hospitalidade. A experiência da maternidade realiza a estrutura “um-para-o-Outro” ou “Outro-no-Mesmo”, que está na base da hospitalidade. Considerar a experiência da maternidade como um ato de hospitalidade, permite descrevê-la em termos de responsabilidade incondicional pelo Outro. Pois, assim como na maternidade, carregar um filho no ventre significa um ato de acolhimento ao Outro no próprio corpo. Na hospitalidade, o gesto de abertura da casa e acolhida ao estrangeiro também constitui uma responsabilidade incondicional. Na maternidade, mesmo que o filho seja concebido como fruto de um planejamento prévio, a experiência da maternidade seguirá sendo imprevisível e irredutível a qualquer planejamento. Com isso, pretende-se demarcar que o sentido da hospitalidade – bem como da maternidade – como acolhimento e responsabilidade pelo Outro, não está situado na intencionalidade da consciência. O sentido não é fruto de uma decisão livre e soberana do sujeito, ele está inscrito na subjetividade como estrutura “um-para-o-outro” e consiste no fato de ser acolhimento e responsabilidade pelo Outro, antes de qualquer deliberação da consciência e da liberdade. Nessa perspectiva, a experiência da maternidade descrita em termos de acolhimento e responsabilidade pelo outro, expressa o sentido ético da subjetividade como hospitalidade incondicional ao estrangeiro.

A partir dessas considerações sobre a hospitalidade, poder-se-ia perguntar: O que significa pensar a educação como hospitalidade? Que pedagogia é capaz de fazer da expe-

riência educativa um gesto de hospitalidade [in]condicional ao Outro? Questões da hospitalidade postas à educação. Questionamentos que situam, no contexto da educação, a permanente tensão existente entre a “lei da hospitalidade incondicional” e as “leis da hospitalidade”, que ao mesmo tempo condicionam e tornam possível sua realização.

Pensar a educação como hospitalidade a partir do paradoxo de suas leis, significa conceber a experiência educativa como ato de hospitalidade que, ao mesmo tempo em que condiciona e comete uma traição à lei da hospitalidade absoluta, possibilita também a experiência da hospitalidade no contexto pedagógico. É nesse contexto pedagógico paradoxal, que proponho pensar a experiência educativa como ato de hospitalidade ao Outro que nos vem ao encontro.

A partir desse paradoxo, a educação como hospitalidade pode ser descrita em termos de acolhimento, mas também, hostilidade ao Outro. No contexto educacional, ao mesmo tempo em que a escola abre as suas portas para a inclusão do Outro, também ela determina sob que condições essa inclusão deve acontecer. A experiência de hospitalidade realizada no contexto escolar é sempre condicionada às leis que determinam os modos de nomeação e aceitação do Outro em seu interior. Nesse contexto, a chegada do Outro está diretamente condiciona às normas e leis de aceitação da escola. Quando o Outro entra no espaço escolar, já está anteriormente condicionado às leis da escola.

Na escola, o Outro é incluído, mas também condicionado às leis da hospitalidade hostil. A presença do estrangeiro, ao mesmo tempo em que transforma a escola em lugar de acolhimento, desperta também um sentimento de ameaça, inquietação, conflito e hostilidade. Na sua hospitalidade condicionada, a escola coloca em funcionamento uma pedagogia que transforma incansavelmente o Outro em permanente hóspede 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” (SKLIAR, 2003, p. 203). Entretanto, cabe perguntar se realmente toda hospitalidade na educação é desde já hostilidade ao Outro? É possível pensar a educação como hospitalidade para além da imediata hostilidade? A educação é capaz de realizar a experiência de uma hospitalidade incondicional? Eis o desafio que a questão da hospitalidade lança à educação.

O desafio lançado por essas questões implica considerar que, na hospitalidade, os termos *acolhimento* e *assimilação* não significam a mesma coisa, pelo contrário, são termos não coincidentes, que nas suas formas de abordar o Outro, expressam uma diferença significativa na relação. A pedagogia que faz da experiência educativa um gesto de acolhimento e hospitalidade ao Outro, está para além de toda postura de assimilação.

Na educação, abordar o outro visando a sua assimilação significa desde já negar a sua alteridade. Isso porque, em todo processo de assimilação há uma permanente intenção em transformar a alteridade do Outro em mesmidade do Mesmo. Nesse processo, o Outro é sempre alimento a ser degustado, objeto a ser tematizado e assimilado às estruturas do Mesmo. A proposta de educação situada na perspectiva da assimilacionista do Outro, realiza um duplo movimento que se mantém ao mesmo tempo como possibilidade de integração e de inclusão do Outro ao mundo do Mesmo, e negação da alteridade enquanto apagamento daquilo que lhe constitui como radicalmente Outro.

A experiência educativa, entendida como assimilação do Outro, permanece ainda enraizada às estruturas do Mesmo. Mantém-se como movimento que visa permanentemente transformar a exterioridade em um elemento passível de incorporação no mundo do Mesmo. Nesse processo, o Outro é sempre abordado a partir da perspectiva da mesmidade, e conseqüentemente condicionado às suas determinações e submetido ao seu poder e domínio. Portanto, a educação como assimilação do Outro pelo Mesmo, realiza, simultaneamente, o movimento de inclusão e apagamento da alteridade.

A educação como processo de assimilação, permanece sendo um movimento de abertura do Mesmo para o Outro com conseqüente retorno a si-mesmo. Nesse sentido, toda assimilação constitui uma experiência de auto-alimentação, uma permanente e incansável transformação do Outro no Mesmo. A educação como assimilação do Outro visa sempre a permanência do Mesmo, e a pedagogia a partir desse princípio, torna-se uma busca incansável de retorno a si mesma. Permanecer no Mesmo – eis o real sentido de toda pedagogia fundada na assimilação. Limitada a si mesma, a assimilação é incapaz de realizar o movimento de transcendência na educação. A relação de transcendência – entendida como um movimento de saída do Mesmo em direção ao absolutamente Outro sem garantia do retorno ao Mesmo –, transforma a experiência educativa em uma verdadeira aventura, pois exige da educação uma ruptura radical com a “Pedagogia do Mesmo”. A

relação educativa que acontece a partir do movimento de transcendência, constitui-se como exposição ao Outro na forma de desprendimento de si e exílio do Mesmo.

Abordar a educação como hospitalidade, nesse contexto, consiste em fazer da experiência educativa um lugar de criação das condições de possibilidade para o despertar de uma sensibilidade ética, capaz de realizar o movimento de transcendência em direção ao Outro. Como hospitalidade, a educação consiste em criar as condições de possibilidades para a efetivação do movimento de transcendência, caracterizado pela saída do Mesmo em direção ao infinito do Outro sem qualquer garantia de retorno ao Mesmo, como uma viagem sem retorno, uma verdadeira aventura ao infinito.

No acolhimento, diferentemente da assimilação, a subjetividade, na sua passividade, é capaz de manter uma relação de proximidade com a alteridade do Outro. Essa nova relação de proximidade inaugura a relação ética na educação. Relação ética na qual a subjetividade, na passividade do acolhimento, é sempre resposta à demanda e à interpelação do rosto. Nessa relação primordial face a face, o Outro é abordado de frente como existente que possui um valor em si, ou seja, o Outro é rosto e, como tal, fala por si.

Abordar a educação como hospitalidade consiste em descrever a subjetividade a partir da estrutura um-para-o-outro como acolhimento incondicional e responsabilidade até a substituição. O Outro como alteridade absoluta “que reclama uma relação de *hospitalidade* com ele, uma relação *desinteressada* e gratuita. Me pede uma relação de doação e acolhida. O outro não pede o reconhecimento de seus direitos, senão que apela à minha capacidade de acolhida”(BARCENA & MÈLICH, 2000, p.146). A relação educativa pensada como estrutura “um-para-o-outro”, é responsabilidade e acolhimento incondicional para além da assimilação do Outro no Mesmo. A educação como acolhimento está para além de toda relação interessada, é hospitalidade não hostil, que está na anterioridade de toda relação de objetivação do Outro. O acolhimento não se confunde com assimilação, pois, é gesto de hospitalidade que não converge com a perspectiva de integração ou inclusão do Outro ao mundo do Mesmo. Portanto, a educação como hospitalidade é um acontecimento ético de acolhimento e responsabilidade pelo Outro.

Fazer da experiência educativa um gesto de acolhimento significa manter uma relação de proximidade e abordar o Outro de frente na relação face a face. Isso implica

construir na educação uma relação de proximidade não alérgica à alteridade. Nessa relação de proximidade, os termos da relação se mantêm absolutos; uma relação para além da hostilidade, assimilação e objetivação do Outro. A relação pedagógica tecida na forma de acolhimento é como a carícia que toca a pele do Outro sem com isso violentar sua integridade ou ferir sua alteridade. Na relação de proximidade, a educação responde à inquietação do Outro como ato de acolhimento, como hospitalidade [in]condicional, capaz de suportar e manter irreduzível a alteridade do Outro. A educação como hospitalidade, inscreve-se na estrutura da relação um-para-o-outro e mantém uma permanente atenção à palavra que chega pela boca do estrangeiro. Nesse sentido, escutar o chamado do Outro e acolher a sua palavra são gestos que constituem a ética da hospitalidade.

A ética da hospitalidade exige um novo pensamento e uma nova relação com a alteridade na educação, pois, se o sentido da educação está na capacidade de criar as condições de possibilidade para uma relação de responsabilidade ao Outro, a experiência pedagógica deve expressar esse sentido através do exercício do acolhimento à sua palavra. A relação de proximidade está para além de toda relação de poder, domínio e objetivação do Outro. “O humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LEVINAS, EN, p. 33). Uma relação que não se inscreve no registro do poder talvez possa ser descrita em termos de hospitalidade incondicional ao Outro, experiência vista por Derrida como quase impossível de se praticar, mas que sem ela não seria possível se quer pensar e falar da hospitalidade. Nesses termos, abordar a educação como hospitalidade significa fazer da impossibilidade da hospitalidade uma experiência possível, implica construir na educação uma relação de proximidade com o Outro que não visa condicionar e submeter a alteridade aos domínios do Mesmo, ou seja, relação para além de toda objetivação e investida de poder.

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, colonizado, agrupado, enfim, visa permanentemente manter o maior domínio possível sobre o Outro. Entretanto, essa forma de abordagem do Outro é incapaz de inaugurar uma relação face a face com o rosto. A pedagogia erguida sobre os pilares da assimilação, é uma pedagogia alérgica à alteridade que,

antes de abrir as portas da escola ao Outro, determina e condiciona previamente a sua forma de integração e inclusão no contexto pedagógico. É uma pedagogia que, ao mesmo tempo em que faz a inclusão do Outro, realiza também o apagamento e neutralização da alteridade na educação.

Ao contrário da assimilação, a educação como ato de acolhimento não visa transformar o Outro em Mesmo, mas é desde já exposição, desprendimento, vulnerabilidade, movimento de transcendência em direção ao infinito do Outro. A pedagogia erguida a partir do acolhimento incondicional, ao abordar o Outro na relação face a face, é capaz de manter absolutos os termos da relação, pois reconhece que “a alteridade, a heterogeneidade radical do outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu” (LEVINAS, TI. p, 24). Somente um Eu já constituído e separado radicalmente do Outro é capaz do verdadeiro gesto de acolhimento. É no contexto dessa separação radical, que a educação pode ser pensada como acolhimento ao Outro na forma de resposta hospitaleira ao estrangeiro que inusitadamente bate à porta.

Nessa perspectiva, destaca-se que o acolhimento ao Outro é o primeiro movimento de abertura à alteridade que acontece na relação educativa. Uma acolhida na forma “da 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, 2007, p. 06).

Acolher o Outro na sua radical alteridade, consiste em não abordá-lo como tema a ser transformado em objeto de assimilação do Mesmo. A educação como gesto de hospitalidade não visa a objetivação do Outro. Isso não significa negar, em hipótese alguma, a existência de relações objetivadoras do Outro na educação, mas significa situar a hospitalidade a partir de um registro eminentemente ético, no qual abordar o Outro na relação de proximidade – face a face – como acolhimento e responsabilidade – está *aquém* de toda relação de objetivação e *além* de toda relação de poder.

Na relação de proximidade, relação face a face por excelência, o Outro não pertence a um gênero universal passível de ser assimilado conceitualmente. Nessa relação, a alteridade está para além de toda representação que dela fazemos. O Outro é irreduzível a qualquer forma de assimilação, objetivação e representação. O que constitui a singularidade e a irreduzibilidade do Outro, é a sua radical e absoluta alteridade. Na experiência da hospitalidade, inscreve-se o sentido ético da relação de transcendência do Mesmo para o Outro na educação.

Na relação face a face, o Outro é inquietação e resistência ética ao Mesmo. Sua epifania expressa o dizer de um outro tempo, o que mostra que a relação face a face acontece entre dois termos absolutos, na diacronia de dois tempos irreduzíveis à sincronização que organiza a história. A educação como hospitalidade é acolhimento ao Outro, atesta a possibilidade de uma relação de transcendência entre termos absolutamente separados⁶⁴. Essa relação de transcendência – relação face a face por excelência – que parte do Mesmo ao absolutamente Outro, Levinas denomina *ética*.

Portanto, a educação como hospitalidade baseia-se numa relação de transcendência que parte do Mesmo ao Outro. Nela, o mestre acolhe a alteridade do “aprendiz”. É uma relação de proximidade que acontece a partir do encontro face a face entre o mestre e o aprendiz, sujeitos radicalmente separados que, na experiência educativa, são capazes de estabelecer uma relação ética de proximidade. O encontro entre mestre e aprendiz se produz como inquietação, traumatismo e abertura da consciência capaz de despertar no mestre a responsabilidade pela aprendizagem do aprendiz. O encontro com o Outro inaugura um acontecimento ético, capaz de provocar o desbordamento do mestre e a deposição de sua soberania professoral e fazer nascer uma nova relação com a alteridade do aprendiz.

A relação face a face consiste na relação inaugural de toda educação e de toda relação de sociabilidade entre os homens. Isso significa que as instituições que visam a formação do humano, bem como as que têm por base determinar leis, normas e regras de convivência social, devem ser pensadas e edificadas a partir da relação primeira face a face. Nessa relação inaugural, a responsabilidade pelo Outro não é abordada como uma

⁶⁴ Em Levinas, essa relação primordial face a face, tecida no abismo de dois mundos radicalmente separados, é animada pelo desejo metafísico do absolutamente Outro. O desejo metafísico torna possível o movimento de transcendência em direção ao Outro criando, com isso, as condições de possibilidade de inauguração de uma nova relação ética entre os termos separados.

disposição do sujeito, ou seja, não é a liberdade do sujeito que determina a responsabilidade, pelo contrário, a liberdade é um investimento da responsabilidade, uma responsabilidade pré-originária inscrita na subjetividade. Pensar a relação face a face, nesses termos, consiste em destacar a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade, bem como a não coincidência entre subjetividade e consciência.

Em Levinas, a subjetividade como estrutura “um-para-o-outro” permite situar a relação ética na educação para além da relação de permanência e interesse do ser. A partir da estrutura um-para-o-outro a relação ética de proximidade com o Outro é uma relação des-interessada, pura gratuidade. A subjetividade como resposta à inquietação do Outro é, desde a sua constituição, responsabilidade. Essa inscrição pré-originária da responsabilidade na subjetividade inaugura um novo modo de descrever a subjetividade, não na perspectiva de construção do sujeito autônomo, livre e consciente, mas sim, descrita como acolhimento (hospitalidade), resposta (responsabilidade) e exposição (vulnerabilidade). Nessa nova abordagem, a subjetividade é descrita a partir da estrutura um-para-o-outro, chegando até a substituição um-pelo-outro descrita em termos eminentemente éticos.

Como vimos, a ética é uma relação de transcendência, relação direta, face a face, tecida sobre o abismo de dois termos separados. Mas o que torna possível a relação entre termos separados e absolutos? Inicialmente, poder-se-ia dizer que descrever a subjetividade como acolhimento ao Outro significa tecer uma fina teia entre dois termos separados, tessitura de dois tempos, de duas línguas, de dois mundos irredutivelmente absolutos. Nessa relação entre termos separados e absolutos, a subjetividade é capaz de acolher o Outro na sua irredutível alteridade. Aqui, o acolhimento segue a lei da hospitalidade incondicional, como apresentada por Derrida (2003). Mas isso não seria exigir da subjetividade mais do que ela é capaz de suportar? Certamente. Mas o nascimento de uma nova subjetividade ética não fica imune a essa exigência. Acolher além daquilo que é permitido suportar: abrir portas e janelas ao estrangeiro sem lhe perguntar o nome, origem e muito menos quanto tempo deseja ficar; fazer de sua casa lugar de hospitalidade incondicional; tirar o pão da sua própria boca em oferta gratuita ao desconhecido. Concretamente, essas experiências são quase impossíveis de se praticar. O que reforça a idéia de que “um ato de hospitalidade só pode ser poético” (DERRIDA, 2003) Mas, por sua vez, pensar a educa-

ção como acolhimento significa descrevê-la em termos de hospitalidade como resposta ética ao Outro para além da felicidade egoísta e do jogo de interesse do Mesmo.

A educação como hospitalidade constrói uma relação ética sem fundamento. Uma relação de acolhimento como pura gratuidade, des-interessamento da acolhida, passividade de quem acolhe. Acolhimento como resposta responsável à proximidade do Outro; acolhimento como doação, oferta, bondade que excede aquilo que é ofertado. Parafraseando Levinas, podemos dizer que pelo acolhimento a educação excede o seu próprio modo de ser e abre-se para o “*de outro modo que ser*” – a exterioridade absoluta do Outro. Na gratuidade do acolhimento, o *além que ser* expressa o sentido ético da hospitalidade. Na relação de hospitalidade, a subjetividade do mestre é exposição ao Outro, como saída sem retorno, como a bondade. Acolher o Outro na sua radical alteridade, constitui o sentido ético da educação como hospitalidade.

Na hospitalidade, o acolhimento se produz como uma abertura passiva inscrita na carne da subjetividade, abertura que vai para além da mera receptividade, abertura do acolhimento que é exposição e vulnerabilidade ao Outro. Além da exposição ao Outro, a experiência da hospitalidade marca o movimento de transcendência do mestre em direção ao aprendiz, o que faz do acolhimento um exílio de si, deposição do Mesmo pelo Outro, movimento de saída ao desconhecido. A exposição e o movimento de transcendência constituem a hospitalidade como relação de proximidade situada no abismo ou no entre-lugar de dois tempos, de duas espacialidades, de dois mundos radicalmente separados, o mestre e o aprendiz. No abismo intransponível deixado pela separação, é possível construir uma ponte como passagem para o humano, essa ponte inaugura uma nova relação descrita em termos de acolhimento (hospitalidade) e responsabilidade pelo Outro. Nesse contexto, a experiência educativa como gesto de hospitalidade deve animar a sensibilidade ética e criar as condições de possibilidade para o surgimento de uma nova relação ética na educação.

4.4 A educação como redescrição ética

Na filosofia contemporânea, “redescrição” é um conceito central utilizado por Richard Rorty como estratégia para pensar a filosofia como construção de um outro voca-

bulário situado na perspectiva da conversação e da redescrição do mundo⁶⁵. Em sua obra *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty argumenta que a filosofia consiste em criar novas linguagens como novas metáforas que tornem possível a invenção de outros vocabulários interpretativos dos acontecimentos históricos e sociais que nos constituem. Nessa perspectiva, considera que no processo de formação dos sujeitos o contato com outras culturas e a leitura de textos de literatura do tipo etnografias, romances, dramas, novelas, ficções etc., tem algo a oferecer à educação e ao progresso moral tanto quanto a densa e complexa fundamentação moral de textos filosóficos, pois são elementos importantes a serem explorados pela educação como estratégias que permitem a construção de novas redescrções do mundo e contribuem para a ampliação dos horizontes compreensivos dos sujeitos em formação.

Em Rorty o sentido da redescrição consiste na construção de novas perspectivas de mundo a partir da criação de vocabulários que possibilitem interpretações plurais de diferentes culturas e seus variados modos de vida. A redescrição é usada como uma estratégia que permite pensar e discutir novas relações éticas bem como diferentes formas de sensibilização estética com vistas à ampliação do horizonte compreensivo do sujeito em formação⁶⁶. Entretanto, por mais que o caráter ético se faça presente na redescrição, esse não é necessariamente o elemento central de seu pensamento, ou seja, Rorty não pensa a redescrição desde a abordagem ética da relação com o Outro, mas como estratégia de criação de novos vocábulos e ampliação de novas perspectivas de mundo.

Neste trabalho, utilizo-me da categoria de redescrição para iniciar um exercício de pensar a educação, a partir da inspiração levinasiana, desde a abordagem ética da relação com a alteridade. Desse modo, a perspectiva da educação como redescrição ética, esboçada aqui, apresenta a responsabilidade pelo Outro como o elemento primordial que constitui a experiência educativa, ou seja, concebe que o ensinamento ético está na base da educação e da relação de sociabilidade entre os homens. A educação pensada em ter-

⁶⁵ No que se refere, especificamente, ao conceito de redescrição articulado ao contexto da educação, sublinha-se a pesquisa de Doutorado de Fávero (2006) intitulada “Redescrição do mundo e educação”, na qual o autor assume a perspectiva da redescrição, concebida por Rorty, como eixo central de sua argumentação e destaca o potencial do conceito filosófico de redescrição não no sentido de traçar os fundamentos da educação, mas de contribuir para se pensar o processo educativo, o exercício ético, a estetização do mundo e a construção de utopias educacionais.

⁶⁶ Sobre a abordagem da “ética estetizada” na perspectiva de Richard Rorty, destaca-se a pesquisa de HERMANN (2005) na qual a autora procura reconstruir a relação quase esquecida entre ética e estética no campo da filosofia e da educação.

mos de redescrição, é ensinamento da responsabilidade ética como resposta à palavra e ao sofrimento do Outro. Resposta que, como redescrição ética, está situada entre o *enraizamento* do passado e o *desenraizamento* da tradição.

A educação como redescrição ética situa-se entre a sincronização do tempo passado e a diacronia de um outro tempo que jamais foi passado e nunca será presente. Redescrição que é resistência à temporalização do tempo linear passível de ser rememorado na sincrônia do *Dito*, um tempo que entra na sincronização da historiografia e que visa permanentemente presentificar o passado desde a posição do presente. Ao mesmo tempo, a redescrição ética é inscrição de um tempo imemorial que nunca foi passado e que jamais será presente, um tempo diacrônico irreduzível à temporalização da história, um tempo que é *Dizer* e que não expressa a linearidade e a sincronia do tempo da historiografia, mas a irreduzibilidade de um tempo irrecuperável que nenhuma memória é capaz de restituir.

Mas como pensar o *Dizer* de um tempo diacrônico na educação? A educação como ensinamento e transmissão de uma determinada tradição, já não estaria enraizada na sincronia do tempo do *Dito*? Como fazer da educação um lugar de permanente reverberação do tempo do Outro? Como transformar a educação em um lugar de atualização e redescrição do passado, sem com isso suprimir a aventura do tempo futuro, do tempo ainda por vir? Como fazer da educação uma redescrição ética sem trair o seu próprio dizer? Questões do Outro postas à educação.

Abordar a educação como redescrição ética, consiste em manter permanentemente a escuta da palavra do Outro, ou seja, manter uma “atenção ética” à palavra vinda do Outro como expressão de um outro tempo irreduzível a sincronização do presente. Por sua vez, manter a atenção ética à palavra do Outro exige, em certo sentido, um desprendimento de si mesmo e acolhimento da alteridade que vem de fora. Essa condição de desprendimento e abandono de si, experimentada pelo sujeito, abre a possibilidade de uma nova invenção de si-mesmo através da redescrição ética na educação. No desenraizamento de uma tradição está inscrita a possibilidade de uma nova invenção de si-mesmo. Por sua vez, experimentar o processo de desenraizamento de si e da tradição que lhe constitui como identidade cultural não é tarefa simples de realizar, exige uma atitude de abertura e exposição ao Outro, bem como um grande esforço de desprendimento de seu mundo. Exi-

gências que fazem do desenraizamento não uma experiência a ser praticada, mas uma condição existencial capaz de tornar possível o nascimento do novo na educação.

Uma redescrição ética que não se caracteriza pela simples atitude de contar novamente os fatos da história, mas implica uma narrativa que, ao redescrever os acontecimentos, cria uma outra perspectiva, e com isso pode fazer nascer o novo na educação. Abordar a educação como redescrição ética, permite pensar experiência educativa para além da mera reprodução e transmissão de conhecimentos, mas como uma experiência de criação de novas perspectivas e de nascimento de um outro mundo possível. Portanto, conceber a educação como redescrição, implica fazer da experiência educativa um lugar de *nascimento* do novo e de *criação* de mundos possíveis através da construção de narrativas que expressem uma atenção ao rosto e um olhar mais sensível ao Outro da educação.

O enraizamento no passado fortalece os vínculos com a tradição e ajuda a construir a identidade do sujeito como ser situado, localizado, enraizado no mundo e pertencente a uma cultura. Por sua vez, o processo de desenraizamento de uma tradição situa o sujeito em um horizonte marcado pelo desprendimento de si e abandono da tradição como condição de possibilidade para a criação de uma nova perspectiva, isto é, na experiência do desenraizamento, o mundo no qual o sujeito estava posicionado, inserido e localizado, é colocado em questão, passa a existir não mais como referência primeira e última de seu agir. Nessa condição de orfandade e abandono, instaura-se a possibilidade de surgimento de uma nova redescrição ética na educação.

A condição existencial experimentada no processo de desenraizamento, faz mudar o ponto de referência, de gravitação dos valores que constituem o sujeito culturalmente. Além do que, essa condição descentraliza o sujeito de seu eixo principal, provocando simultaneamente uma condição de crise e abandono, mas também, de abertura e exposição ao Outro como possibilidade de uma nova invenção de si. Na condição de homem desenraizado, inscreve-se a redescrição ética como possibilidade de um novo nascimento do sujeito na educação.

Por sua vez, a experiência que se desenvolve no processo de desenraizamento, não é aqui pensada a partir da perspectiva da “crispação da identidade”, ou seja, a partir do discurso que compreende o desenraizamento como a própria expressão da alienação

cultural do sujeito – algo que seria permanentemente condenado no processo de constituição e afirmação da identidade. O desenraizamento, como condição existencial do sujeito, é pensado na sua positividade desde uma perspectiva ética como um processo de desprendimento e, em certo sentido, abandono cultural. É pensado como uma condição híbrida, uma experiência cosmopolita de um sujeito descentrado de uma identidade fixa e rígida. Aproxima-se, nesse sentido, da experiência do homem desenraizado descrita, positivamente por Todorov (1999), em termos de “hibridismo” e “transculturização” da identidade.

Sendo assim, a experiência do desenraizamento cultural não significa necessariamente “desaculturação”, tampouco “aculturação”, mas pode ser descrita no contexto da “transculturização”, na combinação de culturas constituindo um sujeito híbrido. Híbrido num duplo sentido, por estabelecer um permanente contato e assimilação de outras culturas, como também por ser constituído em sua identidade cultural pelo Outro.

Essa condição híbrida do homem exilado é descrita por Todorov a partir de sua experiência de “biculturalismo” e desenraizamento cultural, da seguinte forma:

Meu estado atual não corresponde, então, à desaculturação, nem mesmo à aculturação, talvez mais ao que possamos chamar de *transculturização*, a aquisição de um novo código sem que o antigo tenha se perdido. Desde então, vivo em um espaço singular, ao mesmo tempo por fora e por dentro: estrangeiro ‘na minha casa’ (em Sófia), em casa ‘no estrangeiro’ (em Paris) (TODOROV, 1999, p. 26).

É na condição de homem exilado, mesmo que circunstancialmente, que Todorov (1999) descreve o seu retorno ao país de origem, um lugar deixado para trás há dezoito anos. Refere-se à experiência de desenraizamento do homem exilado, como uma experiência intensa que expressa os traços de uma dupla vinculação reforçando, assim, a idéia que de uma maneira ou outra “somos todos híbridos”.

A situação do exílio cria as condições de possibilidade para a descrição da experiência de desenraizamento. Pois, o homem exilado experimenta na pele a condição de ser Outro, condição de estrangeiro, daquele que mesmo com a mais generosa hospitalidade vivencia a cada momento a situação de não pertencer geográfica e culturalmente ao lugar do anfitrião, ou seja, na terra do anfitrião o hóspede exilado é sempre visto como estran-

geiro. Na condição de exilado, o homem vivencia a experiência do desamparo, da solidão, da não pertença ao lugar. Embora disfarçado, o exilado é sempre reconhecido e identificado como estrangeiro. É sempre abordado pela expressão “você não é daqui” seguida da pergunta “de onde você é?”, indicando que na casa do Mesmo o Outro é sempre hóspede.

A experiência do exílio e do desamparo cria também as condições de possibilidade para o nascimento do homem desenraizado. Pois, se de um lado, a acolhida e o amparo são elementos que constituem o processo de enraizamento do sujeito a uma tradição e definem os traços de sua identidade cultural, de outro lado, o nascimento do homem desenraizado se faz por meio da experiência do desprendimento, da exposição, do desamparo e da vulnerabilidade. A condição de homem exilado obriga a uma nova invenção de si-mesmo. O contato e confronto com outras culturas e perspectivas de mundo torna possível certo estranhamento de si, permitindo o desenraizamento da tradição e a construção de uma redescrição ética da educação como possibilidade de criação de novos mundos a partir de relações responsáveis e justas.

Nessa perspectiva, o desenraizamento do sujeito torna possível a criação de um outro mundo: um mundo que se produz na condição de abandono, na situação de exposição e vulnerabilidade; novo mundo que nasce como filho do abandono e da solidão. Nesse contexto, o desenraizamento é condição de criação e possibilidade de invenção de uma outra educação, erigida no encontro face a face como redescrição ética, ou seja, como resposta ética ao Outro. Sendo assim, a possibilidade de novas redescrições de si e criação de novos mundos possíveis, estende-se para a capacidade de a educação fazer do processo de desenraizamento o nascimento de algo novo. Uma pedagogia que leve a sério a experiência do homem desenraizado, está para além da mera formação técnica, pois, o seu principal ensinamento consiste na capacidade de instigar permanentemente, no sujeito, a redescrição de si-mesmo através da responsabilidade pelo Outro. Aqui, invenção de si e redescrição ética da educação estão intimamente entrelaçadas, uma vez que no nascimento do homem desenraizado, a responsabilidade pelo Outro já se fez inscrição.

Vivemos neste mundo, mas um outro mundo ainda está para ser criado a partir da redescrição ética do homem desenraizado. A condição de exilado, exposto e vulnerável permite o nascimento do homem desenraizado como possibilidade de novas redescrições no campo da educação. Redescrição como criação de um mundo verdadeiramente plural,

capaz de confrontar e acolher diferentes perspectivas e fazer da justiça o critério da verdade. Contudo, poder-se-ia perguntar: Isso não significa ser demasiadamente utópico? Talvez sim. Entretanto, uma utopia que não vira as costas ao sofrimento do outro homem e que mantém uma atenção ética às experiências totalitárias de hostilidade e violência ao próximo, enfim, uma utopia que faz da responsabilidade pelo Outro o motivo de sua própria redescrição.

Nesse contexto, a educação situa-se entre o enraizamento no passado e o desenraizamento da tradição. É nesse lugar e não-lugar da educação que o ensinamento da história dos vencidos e dos sobreviventes como redescrição, ganha sua significância ética. A redescrição procura abordar a educação não como uma mera transmissão do passado ou descrição de fatos históricos situados cronologicamente pelos vencedores, mas como uma *narrativa* que ao redescrever os acontecimentos constrói a possibilidade de uma resistência ética nas novas gerações. Essa redescrição ética da educação visa não uma oposição à educação oficial, como também não encontra sua motivação no ímpeto de vingança, mas é uma narrativa de resistência, sensível às injustiças e ao sofrimento do Outro, uma redescrição que para além da sede de vingança, afirma-se como desejo de justiça para com o sofrimento e a injustiça das vítimas da história. Isso torna “necessário pensar uma nova perspectiva hermenêutica da justiça: a justiça das vítimas. Essa nova perspectiva da justiça deve ter como referência epistemológica a alteridade da vítima. Seu critério de significação deve ser restaurar o dano cometido pela injustiça” (RUIZ, 2007, p. 30).

No contexto da “nova hermenêutica da justiça”, pensar a educação como redescrição ética significa manter viva na consciência dos sujeitos a responsabilidade pelo Outro através da educação da sensibilidade ética, que na sua passividade seja capaz de acolher a palavra do Outro e responder ao sofrimento e às injustiças das vítimas. Na perspectiva de uma educação da sensibilidade ética, o ensinamento da narrativa como redescrição é uma possibilidade que se abre para fazer justiça ao Outro, pois, conceber a educação como redescrição ética significa romper com a indiferença e responder, na sinceridade do Dizer, às injustiças infringidas ao Outro ao longo da história.

Mas como fazer justiça às vítimas? Que redescrição é capaz de fazer justiça à dor e ao sofrimento do Outro? Questões que tencionam a própria possibilidade da redescrição ética da educação, mas também destacam a emergência de um contexto no qual a busca de

justiça às vítimas cada vez mais é assumido como um tema de interesse mundial. A esse respeito Reyes Mate (2005) destaca que o interesse atual pelas vítimas resulta da confluência entre a cultura reconstrutiva e a cultura da memória. A reconstrutiva visa a reconstrução da justiça das vítimas através da substituição dos vínculos entre justiça e castigo, pelo vínculo da justiça e reparação das vítimas. A cultura da memória, por sua vez, é o que permite perfurar a crosta da lógica dominante e chegar a ver, sob a mansidão do progresso, os ventos da catástrofe. Essa cultura se faz presente atualmente em filmes, museus, em narrativas de testemunhas sobreviventes como resistência à hegemonia da história dos vencedores. “Estamos, pois, na presença de duas sensibilidades complementares: uma que põe o acento na singularidade da vítima (reconstrucionismo), e a outra na memória da mesma. Ambas se completam no sentido de que se reconhece a interpelação da vítima passada.” (MATE, 2005, p. 264).

Nesse contexto, a responsabilidade pelo Outro – motivo da redescrição ética – é um ensinamento que deve animar a educação com vistas a despertar na sensibilidade uma responsabilidade ética pelo Outro. Entretanto, aqui retorna novamente a pergunta: ensina-se a ética da responsabilidade pelo outro? Como educar tendo em vista a formação de uma sensibilidade ética? Perguntas que não são para serem respondidas de um só golpe e de maneira definitiva, mas que merecem primeiramente ser acolhidas e sentidas pelos sujeitos que pensam e fazem a educação. A atenção sensível a essas questões, consiste justamente em mantê-las abertas como condição de possibilidade para se pensar a educação desde uma perspectiva ética.

Uma possibilidade de desenvolver a sensibilidade ética na educação, está na capacidade de manter viva, na consciência dos sujeitos, a memória da violência e das injustiças cometidas ao Outro ao longo da história. Nessa perspectiva, a educação da sensibilidade ética é despertada e animada pela redescrição como ensinamento ético da justiça e da responsabilidade pelo Outro. Esse ensinamento está na base da educação para a sensibilidade ética, como também é o elemento que torna possível a aproximação da educação à *literatura do testemunho*, entendida como uma *narrativa de memória* que resiste ao discurso hegemônico da história dos vencedores, e com isso faz vibrar, permanentemente, na consciência dos sujeitos as marcas e cicatrizes deixadas pela violência e pelo sofrimento

causados ao Outro ao longo da história. “Contra o esquecimento ergue-se a voz da testemunha. Ela sabe o que os demais esqueceram” (MATE, 2005, p. 177).

Em Levinas, a discussão sobre a questão da testemunha encontra-se situada na relação tecida entre o Dizer e o Dito. Nessa relação, o Dizer é descrito como um princípio que antecede todo o Dito. Ele é fonte da qual deriva toda linguagem. A relação entre Dizer e Dito não segue a estrutura da relação “noese e noema” – conforme se encontra na estrutura da consciência intencional pensada por Husserl. “O dizer sem Dito do testemunho significa conforme uma intriga distinta à que se desenrola dentro do tema; distinta da que se refere uma noesis a um noema, uma causa ao efeito, o passado memorável ao presente” (LEVINAS, DOMQS, p, 225). Tampouco se inscreve na relação *significante e significado*, na qual o Dito constitui um sistema de objetivação e representação da realidade. Ela expressa uma relação de outra ordem, na qual o Dizer não é objetivado e traduzido em Dito, mas “o Dizer é testemunho” (DOMQS, p. 225).

O Dizer expressa o “eis-me aqui como testemunho do infinito”. Testemunho que se constitui como um “signo dado ao outro” (DOMQS, p, 224-225). O testemunho, como expressão do “eis-me aqui”, é um Dizer que não entra na ordem do Dito, Dizer que não é traído pelo Dito, mas que torna possível toda linguagem. Consiste em responder a uma ordem do Outro, ordenamento que chama o sujeito à responsabilidade. Nesses termos, o testemunho expressa o “eis-me aqui” como assunção da responsabilidade pelo Outro. “O testemunho não é aqui uma declaração a favor do outro, mas um gesto constituinte de subjetividade, um ‘eis-me aqui’, um reconhecimento da autoridade do outro desvalido” (MATE, 2005, p. 189).

Nesse sentido, quando Reyes Mate (2005) nos fala das vítimas, no contexto de Auschwitz, não está se referindo simplesmente às violações sofridas como um delito a ser saldado, típico da cultura reconstrutiva, mas, e fundamentalmente, faz referência à morte das vítimas que foram subjugadas e reduzidas a uma condição inumana de máximo grau de impotência. Fazer justiça a essas vítimas do passado implica manter viva a sua memória. Para que isso aconteça, o autor propõe uma “justiça anamnética” capaz de fazer da particularidade da memória, abertura de novos expedientes que a “razão (o direito ou a ciência) dão por encerrados”. (MATE, 2005, p. 272)

No contexto da “justiça anamnética”, a memória não se caracteriza pela sua capacidade de tornar presente um conjunto de recordações e lembranças do passado. A memória não é nostalgia do passado, mas o elemento que permite manter viva no tempo presente uma injustiça cometida às vítimas no passado. Isso significa inscrever na memória um sentido eminentemente ético. “A responsabilidade da memória consiste em que sem ela não existe justiça neste mundo porque perdemos a noção das injustiças vigentes (...) A vigência da injustiça passada é possível graças à memória” (MATE, 2005, p. 273-274). Assim, a memória como vigência de uma injustiça passada pode ser descrita em termos de *resistência* ao esquecimento das vítimas, *responsabilidade* pela violência cometida ao Outro e possibilidade de se fazer *justiça* à palavra e ao sofrimento do outro homem.

Nessa perspectiva, o testemunho como expressão do “eis-me aqui” constitui a redescrição ética da educação. Redescrição que caracteriza o próprio ensinamento da responsabilidade, uma vez que através do seu ensinamento desperta na sensibilidade a responsabilidade ética pelo Outro, mantendo viva na consciência e na memória dos sujeitos a motivação da justiça às vítimas e aos injustiçados da história. Portanto, o testemunho como narrativa de memória, tece a redescrição ética do passado irrecuperável, incapaz de ser restituído, mas que a redescrição ética torna possível de ser dito como resistência às opressões e injustiças cometidas às vítimas, ou seja, o testemunho como redescrição narra uma história e constrói uma educação que não torna o sofrimento do Outro inútil.

Mas, como fazer da experiência educativa uma redescrição ética? Primeiramente, poder-se-ia destacar que a redescrição ética visa uma justiça que não se confunde com a vontade de vingança ao opressor, uma justiça que não é alimentada e motivada pelo sentimento de ódio que alimenta a perpetuação da guerra entre os homens. A redescrição como busca da justiça visa, com o seu testemunho, produzir uma fenda no ser chamando-o à responsabilidade pelo Outro. Nessa perspectiva, a memória como resistência ao apagamento e esquecimento das injustiças às vítimas, é um elemento que permite o despertar de uma sensibilidade ética na educação.

Experimentar o sem-sentido, o horror da guerra, e mesmo assim não cair no cinismo ou na desesperança, mas manter acesa a responsabilidade ética pelo Outro como o próprio sentido da vida, é o que faz Primo Levi na condição de sobrevivente. Ao narrar sua experiência de guerra, não descreve simplesmente as violências e os horrores sofridos

no campo de concentração, mas expressa em seu testemunho o “eis-me aqui” como insubstituível responsabilidade pelo Outro. Seu testemunho como resposta às injustiças e violências cometidas ao outro homem, constitui o próprio sentido da redescrição ética e da condição humana, construída desde a perspectiva do prisioneiro e sobrevivente da guerra.

A partir da narrativa de memória, Primo Levi realiza o que podemos chamar de uma redescrição ética do passado, na qual os acontecimentos não contam simplesmente como fatos históricos expressos através de estatísticas de guerra, mas estão inscritos no corpo dos sujeitos como ferida à flor da pele. Uma redescrição na qual a injustiça às vítimas e o sofrimento humano não são neutralizados e fadados ao esquecimento, pelo contrário, constituem o próprio motivo da redescrição. A narrativa da testemunha fala de experiência que não entra na ordem da objetivação do Dito, pois expressa uma “experiência incomunicável” (MATE, 2005, p. 180). Por sua vez, o Dizer da testemunha, como expressão do “eis-me aqui”, faz da experiência incomunicável da história o motivo de uma educação ética das novas gerações.

Em *Os afogados e os sobreviventes*, Primo Levi destaca uma passagem na qual Simon Wiesenthal recorda a diversão dos soldados nazistas ao se dirigirem cinicamente aos prisioneiros do campo de concentração, dizendo:

Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas, não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos Lager – campos de concentração (WIESENTHAL, apud LEVI, 2004, p. 9).

Felizmente as coisas não aconteceram assim. As previsões dos soldados nazistas não se confirmaram. Sua história não permaneceu como a única e verdadeira história, os sobreviventes perfuraram a hegemonia do sistema e tornaram possível uma outra perspectiva da história. Nesse contexto, a entrada em cena da figura da testemunha permitiu um outro olhar sobre o passado, sensível ao sofrimento e as injustiças do outro homem, e com isso possibilitou o surgimento de novas redesccrições da história situada desde a perspecti-

va das vítimas e dos sobreviventes. A palavra da testemunha como expressão do “eis-me aqui” (sobrevivi às brutais formas de aniquilação do homem), constitui o sentido da redescritção e inaugura uma perspectiva ética da educação baseada na memória daqueles que sentiram na pele a opressão e brutalidade dos regimes totalitários e os horrores da guerra.

Nesse contexto, a narrativa de Primo Levi não é simplesmente um relato de experiência de guerra, mas uma redescritção que se constitui como um testemunho “eis-me aqui” de alguém que sobreviveu à experiência de aniquilação do humano e carrega consigo a vergonha e responsabilidade pela sobrevivência. Testemunha que é acontecimento ético na história, irrupção que se ergue contra toda forma de opressão, violência e brutalidade da guerra. Testemunha que se constitui como responsabilidade pela justiça ao sofrimento do outro homem e que faz da sua sobrevivência uma redescritção ética da história.

Na relação ética, inscreve-se o sentido do humano. Nos dias de espera que antecederam a chegada das tropas Russas ao campo de concentração, já evacuado pelos alemães, Primo Levi descreve um acontecimento que irrompe como o “primeiro gesto ético” do humano em meio à situação de guerra. Eis a seguinte situação:

Quando concertamos a janela quebrada e a estufa começou a espalhar calor, pareceu que algo se soltava dentro de nós, e Towarowski (um franco-polonês de vinte e três anos, doente de tifo) sugeriu que cada um oferecesse uma fatia de pão a nós três que trabalhávamos; a sugestão foi aceita.

Ainda um dia antes, esse acontecimento seria inconcebível. A lei do Campo mandava: “Come teu pão e, se puderes, o do vizinho”, e não havia lugar para a gratidão. Isso significava que o Campo estava mesmo acabando.

Foi o primeiro gesto humano entre nós. Acho que poderíamos marcar naquele instante o começo do processo pelo qual nós, que não morremos, de Häftlinge voltamos lentamente a ser homens (LEVI, 1988, p. 161-162).

Destaca-se, nessa passagem, a estreita vinculação entre o sentido do humano à relação ética com o outro homem. A partir da relação com o alimento, a ética é descrita enquanto uma relação que constitui o próprio sentido do humano. A relação “para si” é expressa a partir da “permanência no ser” nos termos da lei da natureza “come o teu pão e, se puderes, o do vizinho”. Comer o pão é desde já saciar a fome. O pão é alimento que supre uma necessidade, mantém a vida pulsando, é alimento, fonte de gozo e manutenção

da vida. Nesse contexto, o pão realiza-se como posse do ser, “o pão” torna-se “meu pão”. Na posse, o ser constitui uma relação egoísta como o alimento. Mas eis que no egoísmo do ser abre-se uma fenda como passagem em direção ao Outro. Nessa nova relação descrita como “doação” em termos de oferta do pão ao Outro, Levinas inscreve o sentido do humano como estrutura um-para-o-outro da subjetividade.

O pão como elemento de gozo, posse e satisfação, transmuta-se em oferecimento e doação ao Outro. A irrupção do rosto inscreve no egoísmo do ser uma responsabilidade capaz de produzir uma transmutação do pão enquanto posse do ser em pão como doação e oferta ao outro homem, ou seja, a necessidade e gozo do alimento transmutam-se em desejo metafísico e doação para o Outro. Essa transmutação da posse “para-si” em doação “para-o-outro” inaugura uma nova relação com a alteridade e faz nascer o humano como sentido eminentemente ético. Retirar o pão da boca em oferecimento ao Outro, eis o sentido ético da doação. Nesse contexto, o movimento de transcendência do humano inscreve-se no gesto de arrancar o pão de sua boca e compartilhar com o outro homem.

A redescrição é fonte de ensinamento, capaz de despertar a sensibilidade ética dos sujeitos na educação. Entretanto, conceber a educação como redescrição ética não consiste em alimentar a vontade de vingança, tampouco fazer da educação uma mera descrição de brutalidades, horrores e injustiças, visa sim, fazer justiça ao sofrimento e às injustiças cometidas ao Outro. Uma redescrição ética posiciona-se radicalmente contra à naturalização e banalização do sofrimento humanos, questionando a injustiça e fazendo da não indiferença frente às injustiças e ao sofrimento das vítimas, o principal motivo de sua expressão. Sendo assim, abordar a educação como redescrição ética significa, também, aproximá-la do ensinamento ético presente na narrativa do testemunho.

Desse modo, somente uma pedagogia não alérgica ao Outro, erguida na relação face a face, é capaz de fazer vibrar permanentemente na memória e na consciência dos sujeitos, as injustiças e o sofrimento às vítimas da história. Isso acontece porque o encontro com o Outro na relação face a face produz um traumatismo, que é abertura na consciência, traumatismo que anima o próprio ensinamento da justiça e responsabilidade pelo Outro na educação.

Nessa perspectiva, Barcena & Mèlich (2000) consideram que depois da experiência do Holocausto, não podemos seguir pensando que coisas tais como a ética ou o pensamento educativo se podem gestar sem o passado e sem a memória. A partir do pensamento de Levinas, defendem a prioridade da heteronomia sobre a autonomia, na qual a educação deve encontrar uma base para o exercício da responsabilidade no passado e na memória. Mas o que significa dizer que a autonomia é heteronomizada? Que implicações a heteronomização da autonomia traz para a educação?

Abordar a questão da heteronomia em Levinas requer primeiramente fazer alguns esclarecimentos referentes ao modo como a alteridade do Outro é pensada a partir de um contexto eminentemente ético e educativo. a) Em Levinas, a discussão referente à questão da autonomia e da heteronomia na relação ética, já não se encontra situada no mesmo horizonte de discussão anterior a Kant e os pensadores modernos; b) A heteronomia do Outro não está relacionada a uma etapa supostamente inferior à autonomia, ou seja, a heteronomia é não concebida na perspectiva de saída da “menoridade do sujeito” à sua “maioridade” – o que significa dizer que não é a partir da bipolaridade autonomia/heteronomia, menoridade/maioridade que Levinas situa a questão da heteronomia na relação ética; c) Deve-se destacar, também, que a heteronomia não permanece ligada estritamente à relação de conhecimento, uma vez que não é a construção de um sujeito epistêmico que Levinas tem em mente, quando defende a idéia da heteronomia na relação com o Outro. Inversamente, a alteridade é situada no contexto da relação face a face como possibilidade de construção de uma subjetividade ética.

Sendo assim, a heteronomia não é vista como um retorno a um estágio anterior de “menoridade” em que as leis morais são concebidas como construções exteriores ao sujeito. O *Dizer* do Outro não é imposição autoritária, mas lei que expressa um mandamento revelado pela epifania do rosto. O rosto é mandamento e expressão da lei: “não matarás” e “não deixarás morrer”. O Outro, desse modo, na sua epifania, revela a força do mandamento e o valor da heteronomia.

Portanto, a alteridade em Levinas está relacionada diretamente à lei moral que vem do Outro. É o Outro que, na sua irrupção, põe em questão o egoísmo do eu e inaugura a relação ética na educação. A alteridade do Outro produz inquietação, traumatismo no eu. Pela heteronomia, o eu se percebe cercado por todos os lados de algo incapaz de con-

trolar, de transformar em conceito, enfim, de exercer o seu domínio e poder. Isso acontece não por incapacidade de compreensão e domínio do eu, mas por força do brilho do infinito presente no rosto.

A alteridade do Outro faz permanentemente vibrar os acordes de um eu que a todo o momento tenta se fechar como “*mônada*” na sua íntima e solitária morada. A heteronomia da relação com o Outro, faz com que a ética não seja concebida na perspectiva da simetria de dois tempos e da reciprocidade da relação, mas como uma relação marcadamente assimétrica e sem qualquer expectativa de reciprocidade. Nesse contexto, a subjetividade constituída pela heteronomia do Outro é sempre resposta desinteressada ao chamado que vem do Outro.

A alteridade constitui a subjetividade como resposta e responsabilidade pelo outro. Frente à inquietação que vem do Outro, a subjetividade é sempre resposta. Na relação ética, a subjetividade expressa a responsabilidade da acolhida pelo Outro como lei e mandamento. Ela anuncia a palavra de um outro tempo, fala a linguagem do rosto que é discurso capaz de inaugurar a relação ética no abismo de dois termos radicalmente separados – o Mesmo e o Outro.

Inspirados em Levinas, Barcena & Mèlich (2000, p. 143) propõem, para a educação das novas gerações, a transmissão de uma “*ética da atenção*” através da memória. A ética da atenção é caracterizada não somente pelo esforço de transmitir a experiência do horror dos acontecimentos da história para que os mesmos não se repitam, como também, não significa simplesmente recordar o sofrimento humano com a intenção oculta de motivar uma atitude de vingança nas gerações atuais. Inversamente, a ética da atenção está em conformidade com uma abordagem do passado que se constrói a partir da *memória ética*. Essa memória ética não visa simplesmente a recordação mórbida da história, mas procura fazer justiça ao sofrimento do Outro, ou seja, “a memória na forma dos nomes daqueles pelos quais se deve guardar luto” (BARCENA & MÈLICH, 2000, p. 144). Nesse sentido, os autores chamam a atenção para a necessidade de relacionar o pensamento sobre a educação do homem com a sua própria história a partir da “*crônica dos vencidos*”.

A proposta apresentada por Barcena & Mèlich (2000) de construção de uma narrativa histórica tendo por base a “memória ética”, vincula-se diretamente à abordagem da

educação, pensada aqui como *redescrição ética* e construção de *narrativas de resistência*, na qual a educação como lugar de resistência às injustiças e despertar de uma sensibilidade ética, cria as condições de possibilidade de formação da consciência histórica capaz de manter viva, nas novas gerações, a memória dos subjugados e excluídos da história.

Desse modo, conceber a educação como redescrição a partir de uma perspectiva ética, significa manter a vigência da injustiça às vítimas do passado como forma de fazer justiça ao sofrimento do Outro, mas não como espetacularização da dor e sofrimento do outro homem. A redescrição ética construída a partir da narrativa do testemunho, não significa o mesmo que descrever o passado e restituir os seus acontecimentos (a descrição histórica segue ainda os princípios científicos da imparcialidade e universalidade dos fatos). A narrativa da testemunha, como redescrição ética da educação, por sua vez, tece a própria constituição da identidade daquele que narra, o sujeito da narrativa constitui-se na própria narrativa. Nesse sentido, toda narrativa de testemunho é desde já uma narrativa de si, pois o testemunho constitui a própria identidade daquele que narra.

A singularidade da narrativa marca a sua força de resistência. O testemunho que ela expressa não deixa o horror e a cicatriz histórica adormecerem, pelo contrário, faz vibrar permanentemente na memória e consciência dos sujeitos, o desejo de justiça – desejo este que não se confunde com o convite à vingança e à violência. Como vimos, a redescrição não visa uma inversão da posição de oprimido em opressor, contudo, é uma redescrição que jamais é imparcial, pois é sempre posição, opção pela justiça ao Outro e responsabilidade pelo sofrimento humano. Fazer com que o sofrimento não seja inútil e que a verdade seja justa, são elementos que impulsionam a redescrição ética da educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse estudo, abordar a educação desde a perspectiva ética da alteridade em Levinas, não significou necessariamente negar a existência de uma racionalidade técnica e instrumental que governa e orienta o fazer pedagógico no campo da educação. Pelo contrário, foi justamente a compreensão dos influxos dessa racionalidade e sua insuficiência na forma de conceber o sentido da experiência educativa desde a sua instrumentalização e produtividade de seus resultados, o que possibilitou uma abertura para um pensar ético da educação, no qual a ênfase nas dimensões técnicas da formação e prática docentes são antecedidas por uma relação de proximidade com Outro. Pois, assim como Barcena e Mèlich (2000) destacam que pensar a “educação como acontecimento ético” não significa negar a razão tecnológica, mas sim, criticar a forma totalitária de compreender o mundo e as relações humanas, também, neste trabalho, pensar a educação desde a construção de relações éticas com o Outro, não consistiu em negar o predomínio de uma racionalidade instrumental na orientação da formação docente e no fazer pedagógico dos professores, mas em destacar que para além da dimensão técnica o sentido ético da experiência educativa reside no encontro face a face com o Outro.

A partir desse encontro, a educação foi abordada como acontecimento ético e gesto de hospitalidade. Isso implicou afirmar que para além do sentido técnico da formação, a educação se ergue como relação primordial face a face com o Outro, em seu sentido ético e humano. Dizer que o sentido do humano e da própria educação reside na ética, enquanto relação de proximidade significou pensar a educação a partir de novas bases de sustentação (o que talvez seja uma exigência demasiada para a educação, mas assim como a humanidade já se transformou inúmeras vezes, a educação também é capaz de realizar essa transformação), que podem ser descritas a partir dos seguintes aspectos: a primazia da alteridade na experiência educativa; a destituição do Mesmo de seu lugar de soberania;

a construção de uma sensibilidade ética, que ao ser afetado pelo Outro responde à exigência ética que vem do rosto; enfim, uma educação que não faça do Outro um objeto de tematização e de representação, mas que mantenha inviolável, na relação educativa, a singular alteridade do Outro. Se toda educação visa formar o homem para o pleno exercício de sua liberdade, no contexto da ética da alteridade proposta neste trabalho, tal formação visa a construção de relações sociais mais justas e responsáveis com o Outro.

Inspirado em Levinas e Rorty, procurei pensar a educação como redescrição desde a abordagem ética da relação com a alteridade. Nesse contexto, a redescrição do mundo apresentada na filosofia de Rorty foi convertida em redescrição ética da educação, conjugada à filosofia de Levinas. Por sua vez, conceber a educação como redescrição, implicou mostrar que o ensinamento ético da responsabilidade pelo Outro está na base de toda experiência educativa. É através da resposta ética à palavra do Outro, que a educação se ergue como redescrição.

Por meio dessa conversão, foi possível pensar a educação como redescrição ética. Redescrição que mantém viva, na memória das novas gerações, a vigência da injustiça às vítimas do passado. Com esse propósito, a narrativa do testemunho foi apresentada como uma redescrição que não visa simplesmente descrever o passado, restituindo seus acontecimentos como um mosaico de fatos sem vida, e sim, uma redescrição que procura construir uma resistência ética aos modos de subjugação e às diferentes formas de violência cometida ao Outro. A narrativa do testemunho, enquanto redescrição, inscreve o sentido ético na educação.

Finalmente, gostaria de ressaltar que o objetivo de abordar a educação desde a ética da alteridade em Levinas, permanece ainda um caminho aberto a ser percorrido. Este estudo, apenas pretendeu iniciar na educação um diálogo com Levinas, diálogo esse que considero bastante fecundo, e que incide na ampliação dos horizontes compreensivos dos sujeitos no campo da educação. Tenho consciência de que muitos dos aspectos aqui levantados merecem um maior aprofundamento, pois permanecem em aberto inúmeras questões sobre a alteridade que dão o que pensar no campo da educação. Todavia, o primeiro passo foi dado. Seus desdobramentos e aprofundamentos posteriores serão assumidos como desafio em um tempo ainda por vir.

REFERÊNCIAS

Bibliografia de Levinas

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. (1961). Tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa-Portugal, Edições 70, 2000a.
- _____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (1974). 4ª edição. Tradução Antônio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. *Éthique et Infini: dialogues avec Philippe Nemo*. (1982). Paris: Fayard, France Culture, 1982.
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. (1984). Tradução José Freire Colaço, Lisboa – Portugal, Edições 70, 1991.
- _____. *Humanismo do outro homem*. (1972). Tradução (coordenador) Pergentino S. Pivatto, Petrópolis – Rio de Janeiro, Vozes, 1993.
- _____. *El Tiempo y el Otro*. (1948). Trad. José Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. (1947). Tradução Fernanda Oliveira, Lisboa – Portugal: Instituto Piaget, 1998a.
- _____. *Da Existência ao Existente*. (1947). Tradução Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. São Paulo: Papyrus, 1998b.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. (1982). Tradução (coordenador) Pergentino Pivatto. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. *De L'évasion*. (1936). Introduit et annoté par Jacques Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1992.
- _____. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. (1991). Tradução (coordenador) Pergentino Pivatto. 2ª edição, Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- _____. *Dios, la muerte y el tiempo*. (1975). 3ª Edición, Traducción Maria Luisa R. Tapia, Ediciones Cátedra- colección teorema. Madrid, 2005.
- _____. *Liberté et commandement*. (1953). Paris, Livre de poche, Fata Morgana, 1962.
- _____. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

Bibliografia sobre Levinas

- BARCENA, Fernando & MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad*. Ediciones Paidós – Barcelona, 2000.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Emmanuel Lévinas e a idéia do infinito*. REVISTA MARGEM. São Paulo, nº 16, dezembro, 2002, p. 107-117.
- CHARLIER, Catherine. *Levinas a utopia do humano*. Tradução António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- COSTA, Marcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Tradução J. Thomaz Filho. Petrópolis - Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*. Tradução Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- _____. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. SP: Paulus, 1995
- _____. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Tradução Ephraim F. Alves, Jaime Clasen, Lúcia Orth. 2ª edição, Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2002.
- EIDAM, Heinz. *Ética e estar-aí, ou a pista do irreduzível. Um esboço acerca da questão do reconhecimento (Hegel e Levinas)*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 48, n 2, pág. 159-168, junho 2003.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FABRI, Marcelo. *Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 47, n 2, pág. 121-130, junho 2002.
- _____. *Levinas e a busca do autêntico*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 45, nº 2, pág. 185-194, junho 2000.
- _____. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FARIAS, André Brayner de. *Infinito e tempo: a filosofia da idéia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas*. VERITAS. POA: PUCRS, v.51, nº 2, pág. 7-15, junho 2006.
- _____. *Pra além da essência – racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: (Tese de Doutorado), PUCRS, 2006.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a*

- questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.
- _____. *Crítica de Levinas à estrutura da subjetividade Kantiana*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 44, n 2, pág. 297-310, junho 1999.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e São Paulo: Loyola, 2006..
- _____. As muitas faces do Outro em Levinas. In: (Org.) DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC- RJ e São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HUTCHENS, B. C. *Compreender Levinas*. Trad. Vera Lucia Mello Joscelyne. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.
- MAGALI, Meneses de Meneses. *O conceito de feminino em Levinas e sua relação ética* In: VERITAS. POA: PUCRS, v 37, n 147, pág.413-422, setembro, 1992.
- _____. *O DIZER: Um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo*. (Tese de Doutorado), PUCRS, 2004.
- MARCHESINI, Gilmar Paulo. *Alteridade como consciência Ética em Emmanuel Levinas*. Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Dissertação de Mestrado, 2000.
- MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDI-PUCRS e INSAF, 2003.
- ORTEGA RUIZ, Pedro. *La Educación Moral como Pedagogía de la Alteridad*. Revista Española de Pedagogía, Año LXII, No. 227, enero-abril 2004. Disponível em: <http://www.ateiamerica.com/doc/edumoral22.pdf> (2007).
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido do conhecimento e linguagem*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 47, n 2, pág. 131-144, junho 2002.
- _____. *Husserl, Heidegger e Levinas – da (im) possibilidade da (inter)subjetividade*. VERITAS. POA: PUCRS, v 44, n 2, pág. 327-352, junho, 1999.
- _____. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- POMZIO, A. *Sujet et éternité sur Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996.
- PIVATTO, Pergentino. *A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 48, n 2, pág. 187-196, junho 2003.
- _____. *Ética da alteridade*. In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petró-

polis: Vozes, 2000.

_____. *Ser moral ou não ser humano*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 44, n 2, pág. 353-368, junho 1999.

_____. *A Ética de Levinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos*. VERITAS. POA: PUCRS, v 37, n 147, pág.325-3364, setembro 1992.

PO-ÉTICA – Revista Del grupo de estudos Emmanuel Lévinas. (Org.) Alejandro Vigo [et al.]. *Dossier: fenomenologia e intersubjetividade*. Universidade do Chile: Ano 1, n° 1, jun/dez 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A justiça das vítimas: fundamento ético e perspectiva hermenêutica*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 52, n° 2, pág. 22 - 34, junho 2007.

SANTOS, Luciano Costa. *O Sujeito é de Sangue e Carne: A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. (Tese de Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 2007.

SERRA, Paulo. *Levinas e a sensibilidade como comunicação originária*. www.bocc.ubi.pt

SIDEKUM, Antônio. *Ética e alteridade: a subjetividade ferida*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

_____. *O conceito de exterioridade em Lévinas e as implicações éticas na filosofia da libertação*. VERITAS. POA: PUCRS, v 37, n° 147, pág. 379-386, setembro 1992.

_____. (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Unijuí – RS: Editora UNIJUÍ, 2003.

SOUZA, Ricardo Timm. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX. Adorno, Bérqson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. POA: EDIPUCRS, 2004.

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

_____. *Alteridade e citabilidade – Benjamin e Levinas*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 45, n 2, pág. 267-272, junho 2000.

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

_____. *Totalidade e desagregação: sobre a fronteira do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos. [et al.] (Orgs.) *Éticas em diálogo Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Levinas*. Co-edição: Escola Superior de Teologia São Lourenço de brindes - Porto Alegre e Editora Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro, 1984.

_____. *Caminhos e descaminhos do desejo nos textos de Emmanuel Levinas e de René Girard*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 44, n 2, pág. 391-400, junho 1999.

_____. *Levinas e a reconstrução da subjetividade*. VERITAS. Porto Alegre: PUCRS, v 37, nº 147, pág. 365-378, setembro 1992.

TONDELLO, Néri José. *Rosto e Infinito na perspectiva da filosofia da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: (Dissertação de Mestrado), PUCRS, 2001.

Bibliografia Geral

ALMEIDA, Custodio Luís S de. L. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ALMEIDA, C. L & FLICKINGER, H.G. & ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros*. Trad. Francisco M.R. Filho. Petrópolis – RJ, 1999.

AUSTER, Paul. *O inventor da solidão*. Tradução: Luiz Roberto Mendes Gonçalves. São Paulo: Editora Best Seller – Ciclo de Ouro, 1982.

BAUMAN, *Ética pós-moderna*. Tradução João Resende Costa. SP: Paulus, 1997.

BICCA, Luiz. *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton A. Von Zuben. 8ª edição, SP: Centauro, 2001.

CELAN, Paul. Os poemas de Paul Celan. In: GADAMER, Hans-Georg. *Quem sou eu, quem és tu*. Tradução. Raquel Abi-Sâmara. RJ: edUERJ, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DERRIDA, Jaques. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Editora da UFMG, 2002.

_____. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução Fábio Landa. SP: Perspectiva, 2004a.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Editora Escuta, 2003.

_____. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos*. In: BORRRADORI, Giovanna.

Filosofia em tempo de terror, diálogos com Habermas e Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004b, p. 95-145.

_____. *L'écriture et la difference*, Paris, 1967.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Tradução: Fausto Castilho. São Paulo-Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins fontes, 1989.

_____. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado JR. In: Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1983.

DUFOURMANTELLE, Anne. Convite. In: *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. Trad.: Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

FÁVERO, Altair Alberto. *Rescrição do mundo e educação*. (Tese de Doutorado) UFRGS/FACED, 2006.

FLICKINGER, Hans-Georg. Da experiência da arte à hermenêutica filosófica. In ALMEIDA, C.L & FLICKINGER, H.G. & ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 27-52.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe baeta Neves. 6ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3 ed.- Rio de Janeiro: Vozes,1999.

_____. *Verdade e Método II: complementos e índice*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *La educación es educarse*. Barcelona: Ediciones Piados, 2000a.

_____. *Quem sou eu, quem és tu?* Tradução. Raquel Abi-Sâmara. RJ: edUERJ, 2005.

_____. Homem e linguagem. In ALMEIDA, C. L & FLICKINGER, H.G. & ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000b, p. 117-127.

_____. A incapacidade para o diálogo. In ALMEIDA, C. L & FLICKINGER, H.G. & ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000c, p.129-140.

_____. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. LTC editora, 1989.

GHIRALDELLI, JR. *O que é filosofia da educação?* Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

- GRONDIN, Jean. *Hermenêutica: introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: Editora da Unisinos, 1999.
- HABERMAS, J. *Dialética e hermenêutica*. Trad. Álvaro Valls. POA: L&PM, 1987.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. São Paulo. Tempo brasileiro. BTU, 1990.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 2ª Ed., Petrópolis, R/J: Vozes, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. (1927). *Ser e tempo*. 4ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- HERMANN, Nadja. *Ética e Estética: uma relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2005.
- _____. Duas perspectivas críticas à soberania do sujeito: Nietzsche e Gadamer. In: MINHOZ, Angélica, FELDENS, D. e SCHUCK, Rogério. (Orgs). *Aproximações sobre o sujeito moderno: traçando algumas linhas...* Lageado, R/S: Ninivates, 2006.
- _____. *Hermenêutica e educação*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003.
- _____. *Pluralidade e ética em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- Hölderlin, Friedrich. *Hipérion*. Tradução. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: 1994.
- _____. *Elegias*. Trad. Maria Tereza Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Editora Madras, 2001
- _____. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução e introdução de Urbano Zilles. 2ª edição, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *O que é esclarecimento?* Trad. Alexander M. Vianna. Revista Espaço Acadêmico, Nº 31, 2003. http://www.espacoacademico.com.br/031/31tc_kant.htm
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução. Valério Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980, v.2.
- LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber de experiência*. Revista Brasileira de Educação. Nº 19, Jan/Fev/Mar/Abril, 2002.
- _____. e LARA, Nuria Peréz. (Orgs.) *Imagens do outro*. Tradução Celso Márcio Teixeira. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- _____. e SKLIAR, Carlos. *Habitantes de babel*. Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução: Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: 2ª edição, Paz e Terra, 2004.
- _____. *O último natal de guerra*. Tradução. Maria do Rosário Toschi Aguiar. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2002.
- _____. *Se não agora, quando?* Trad. Nilson Moulin. SP: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *É isto um homem?* Tradução. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003
- MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Tradução Antônio Sidakum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.
- NASCIMENTO, Evando (org.) *Jaques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Trad. GUINSBURG, J. 2ª edição. 3ª reimpressão. SP: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2004.
- PLATÃO. *O banquete – Apologia de Sócrates*. Tradução. Carlos Alberto Nunes. 2ª Edição. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2001.
- RORTY Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*, Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença Editorial, 1992.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos. v.1. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- SAFRANSKY, Rüdiger. *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença e se o outro não estivesse aí?* Tradução Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____ e DUSCHATZKY, Silvia. *Os nomes dos outros: reflexões sobre os usos escolares da diversidade*. EDUCAÇÃO E REALIDADE - Produção do Corpo. v. 25, n2. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Jul/dez 2000.
- STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. EDIPUCRS, 2002.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O homem desenraizado*. Tradução. Christina Cabo. Rio de Janeiro: Record, 1999.