



MARCELO FERNANDES PEREIRA

**“EDUCAÇÃO PARA A PAZ NA FILOSOFIA DE
EMMANUEL LÉVINAS”**

**CAMPINAS
2015**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

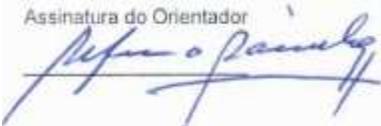
MARCELO FERNANDES PEREIRA

**“EDUCAÇÃO PARA A PAZ NA FILOSOFIA DE
EMMANUEL LÉVINAS”**

Orientador: Prof. Dr. SILVIO ANCÍSAR SÁNCHEZ GAMBOA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Educação, na área de concentração de História e Filosofia da Educação.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO MARCELO FERNANDES PEREIRA E ORIENTADA PELO PROF.DR.SILVIO ANCÍSAR SÁNCHEZ GAMBOA

Assinatura do Orientador


**CAMPINAS
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca da Faculdade de Educação
Rosemary Passos - CRB 8/5751

P414e Pereira, Marcelo Fernandes, 1972-
Educação para a paz na filosofia de Emmanuel Lévinas / Marcelo Fernandes
Pereira. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Silvio Ancisar Sánchez Gamboa.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Educação. 2. Ética. 3. Filosofia. 4. Fenomenologia. 5. Subjetividade. I.
Sánchez Gamboa, Silvio Ancisar, 1949-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Faculdade de Educação. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Education for peace in Emmanuel Levinas'philosophy

Palavras-chave em inglês:

Education

Ethics

Philosophy

Phenomenology

Subjectivity

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Doutor em Educação

Banca examinadora:

Silvio Ancisar Sánchez Gamboa [Orientador]

César Aparecido Nunes

Marcelo Donizete da Silva

Gustavo Araújo Batista

Edson Marcelo Hungaro

Data de defesa: 12-06-2015

Programa de Pós-Graduação: Educação

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**EDUCAÇÃO PARA A PAZ NA FILOSOFIA DE EMMANUEL
LÉVINAS**

Autor : MARCELO FERNANDES PEREIRA

Orientador: Prof. Dr. SILVIO ANCÍSAR SÁNCHEZ GAMBOA

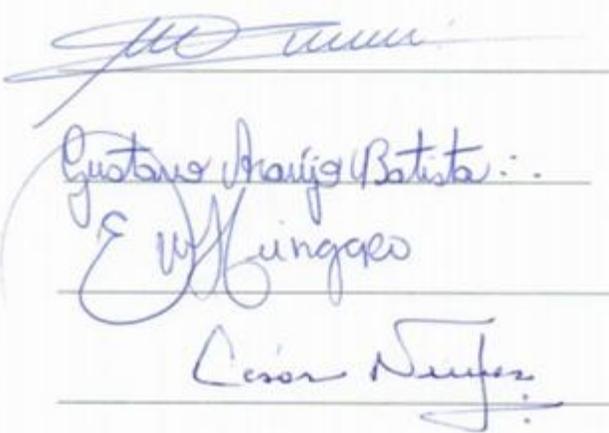
Este exemplar corresponde à redação da **Tese de Doutorado** em Educação, na área de **História e Filosofia da Educação**, defendida por **MARCELO FERNANDES PEREIRA** e **APROVADA** pela Comissão Julgadora.

Data: 12/06/2015



Orientador: Prof. Dr. Silvio Ancisar Sánchez Gamboa

Comissão Julgadora:



**CAMPINAS
2015**

RESUMO

A proposta geral desta pesquisa consiste em analisar a filosofia de Emmanuel Lévinas na Educação. Nasce da tentativa de responder a algumas questões fundamentais: *em que medida a ética levinasiana posta em prática na educação coincidiria com outras propostas já colocadas, que também almejam uma Educação para a Paz?* Trata-se, primeiramente, de delinear a medida e o lugar da filosofia de Lévinas na Educação, explorando as possibilidades, apropriações e atualizações em uma Educação para a Paz. Desta forma, as ideias foram defendidas a partir de três capítulos distintos, mas interligados. Como ponto de partida, remontou-se a evolução histórica do pensamento de Emmanuel Lévinas. Foram examinados os pontos nodais do método fenomenológico levinasiano como fundamento de sua produção teórica, ressaltando a originalidade do seu pensamento. Também foram abordadas as objeções levinasianas em relação à tradição filosófica ocidental e a relação entre judaísmo e filosofia, presente em seu sistema filosófico. A segunda etapa consistiu na demonstração fenomenológica do Ser para a Guerra, a constituição psíquica e o modo de ser como Autopreservação. Outro aspecto abordado foi a inspiração no Deus de Israel como saída de Ser, tendo a nova subjetividade do Ser que dali se funda como o próprio movimento para a Paz. Finalmente, discorremos sobre a sociedade levinasiana e a esperança no Estado, na política e nos meios jurídicos em outra forma que Ser e a Educação para a Paz.

PALAVRAS CHAVE: Educação, Ética, Filosofia, Fenomenologia, Subjetividade.

ABSTRACT

The general purpose of this research is to analyze the Emmanuel Levinas's philosophy in Education. Born of an attempt to answer some fundamental questions: what extent ethics Levinasian put into practice in education coincide with already placed proposals, which also target a Peace Education? It is, first, to outline the extent and the place of Levinas's philosophy in education, exploring the possibilities, appropriations and updates of Education for Peace. Therefore, the ideas were defended from three distinct chapters, but interconnected. As a starting point, traced back to the historical evolution of the thought of Emmanuel Levinas. We examined the nodal points of the phenomenological method levinasian as the foundation of his theoretical work, highlighting the originality of his thought. The levinasian objections regarding the Western philosophical tradition and the relationship between Judaism and philosophy, present in his philosophical system were also addressed. The second stage consisted of phenomenological demonstration of Being for the war, the psychic constitution and the way of being as Self-preservation. Another aspect discussed was the inspiration in the Israel God as output be taking the new subjectivity of Being that there is founded as its movement for Peace. Finally, carry on about the levinasian society and hope in the state, politics and legal means in another way that Being and Education for Peace.

1.1 KEYWORDS: Education, Ethics, Philosophy, Phenomenology, Subjectivity

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I	13
LÉVINAS: FORMAÇÃO, INFLUÊNCIAS E REDEFINIÇÕES	13
1. Elementos Histórico - Bibliográficos de Emmanuel Lévinas.....	13
2. Três Palcos para a Filosofia de Lévinas.....	28
2.1. Primeiro Palco: a guerra, o cativo e o holocausto.....	28
2.2. Segundo Palco: A formação do Estado Judeu.....	30
2.3. Terceiro Palco: Ocidente no Pós- guerra e Razão Instrumental.....	31
3. O distanciamento da tradição filosófica ocidental.....	33
3.1. A Filosofia: entre a boa vontade e a cumplicidade para a guerra.....	33
3.2. A crise do humanismo: cinco proposições acerca da Filosofia.....	40
3.3. A Ética como produto da Filosofia.....	49
4. O Projeto Filosófico Levinasiano.....	54
4.1. Lévinas e o judaísmo acadêmico: O <i>Grego</i> e o <i>Semita</i>	54
4.2. Lévinas e a fenomenologia.....	60
5. Conclusão: Entre o Judaísmo e a Filosofia.....	64
CAPÍTULO II	67
O REINO DA GUERRA E O REINO DA PAZ	67
1. O Reino da Guerra.....	68
1.1. Preâmbulo ontológico: o Ser e o Mal e o afastamento da ontologia de Heidegger.....	68
1.2. O Surgimento como separação e a atuação do Ser.....	78
1.2.1. Do alimento a economia do ser.....	82
1.2.2. O mundo econômico: comércio, consenso e negociação.....	88
1.3. O Nós: ética, política e estado no reino da guerra.....	90
2. O Reino da Paz.....	95
2.1. O Fundamento para a Paz: o Deus de Israel.....	95
2.2. A Maternidade de Deus: Outra forma de Ser.....	100
2.3. A Nova Subjetividade.....	102
2.4. A Nova Subjetividade como Responsabilidade.....	107
2.5. A Nova Subjetividade como Justiça.....	110
2.6. A Alteridade.....	112
2.7. O Encontro com o Outro.....	115
2.8. A Redefinição Ética.....	121
2.8.1. A dimensão heroica do Sacrifício.....	124
2.9. Da ética à política: o Nós como relação Eu- Outro- Ele.....	126
3. Conclusão: A prática do Shema Israel como Mandamento.....	129

CAPÍTULO III	133
A FORMAÇÃO PARA O REINO DA PAZ	133
1. O mundo atual e suas necessidades.....	134
1.1. O Messias e a Sociedade messiânica.....	134
1.2. A Lei e a Justiça messiânica.....	140
1.3. O Poder, a Política e o Estado.....	142
2. A Educação como possibilidade.....	146
2.1. A Educação.....	146
2.2. O papel da Filosofia da Educação.....	148
2.3. A Teoria da Educação.....	156
2.4. As Práticas Pedagógicas e o olhar levinasiano.....	157
2.4.1. Avaliação Escolar e o Mesmo	157
2.4.2. Disciplina e (in) Disciplina em Lévinas.....	163
2.4.3. A Autoridade em sala de aula	169
2.4.4. Os Métodos de Ensino.....	172
2.4.5. A Interdisciplinaridade como Abertura	175
2.4.6. Pedagogia da Escuta.....	178
2.4.7. A Gestão Escolar.....	183
2.4.8. Multiculturalismo, diálogo e intervivências	185
2.4.9. A Escola em função do Outro.....	188
2.4.10. Direitos Humanos, democracia e educação	191
3. Considerações Finais	199
4. Referências Bibliográficas	205

*“Não basta conceber uma esperança para desencadear
um futuro”*

Emmanuel Lévinas (1905 – 1995)

*“Eu entendo que a única finalidade da ciência consiste
em procurar aliviar a miséria da existência humana.”*

Bertold Brecht (1898 – 1956)

Dedico este trabalho

Aos meus pais *Ilauracy Fernandes e Nilza Fernandes*, que sempre estiveram ao meu lado.

Aos meus irmãos *Carlos, Márcio, Fernando e Lygia*.
Todos os meus familiares que direta ou indiretamente
contribuíram para o bom andamento deste trabalho.

Aos meus sobrinhos, todos eles...

À minha amada esposa *Dany* e a minha perolazinha
que se juntou à nos, *Davi*.

Mas sempre...

“Totus Tuus ego sum. Totus Tuus Regina Pacis”

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Silvio Gamboa, não somente Orientador de Pesquisa, mas alguém que tive a felicidade de conhecer na lida com esta tese. Gratíssimo pela sua paciência e preciosa orientação. Pelo exemplo de determinação, seriedade e dedicação com que fundou sua trajetória como professor desta Universidade.

Ao Professor Doutor César A. Nunes, pelo apoio nas horas difíceis e para minha carreira acadêmica nestes valiosos dez anos, orientando – me em toda trajetória.

Aos Professores Doutores Gustavo Araújo Batista, Marcelo Donizete da Silva e Edson Marcelo Húngaro, pela boa vontade, disposição e criteriosa avaliação, que muito contribui para a elaboração deste trabalho.

À Minha Família, pelo respeito e acompanhamento de minhas decisões, em especial, pela paciência e alento em horas desafiadoras e críticas.

À todos os Professores que ao longo de minha formação nesta Universidade, sempre me ofereceram apoio.

Aos Bons Amigos que tive o prazer de reencontrar e aos novos que conquistei na pós-graduação, do mestrado ao doutorado, e no Instituto Federal, que compartilharam comigo cada conquista deste período tão transformador.

INTRODUÇÃO

Segundo a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura),¹ o mundo vem enfrentado diversos problemas relacionados à intolerância, criminalidade, guerras, desigualdades sociais, negação de direitos e enfrentamentos políticos, entre outros. Já há algumas décadas, a UNESCO vem promovendo programas e projetos voltados para a cultura da Paz,² em prol da educação para todos, visando à erradicação e o combate à pobreza, através da construção de uma cultura que combata as desigualdades, a iniquidades e a probabilidade de exposição a violências de várias ordens, o que implica em construir paradigmas de uma nova escola para o século XXI.

Dentre as diversas formas de pensar sobre essas necessidades, merece destaque a humanização por meio da Educação:

A Educação é uma das mais importantes e talvez seja a mais destacada das dimensões sociais. Educar, em última instância consiste em produzir o homem para a vida em sociedade. Educar é hominizá-lo, fazer-se homem e fazer-se pessoa. Mas, ao mesmo tempo, educar é projetar características humanas no mundo, na realidade natural e na civilização e na civilização constituída pela marcha histórica de toda a comunidade humana. Assim, educar significa manejar um duplo processo: hominizá-lo, isto é, fazer-se homem e humanizar, isto é, fazer o mundo à medida do homem! Esta é a tarefa política, ética e estética da educação no tempo em que vivemos. Para isso as sociedades estruturam e sustentam seus sistemas educacionais.³

Uma vez compreendidos esses termos e considerando-se que o autor discorre sobre o duplo processo de hominizá-lo e humanizar-se, surgem

¹Nosso real interesse nesta pesquisa é o tema da Paz, e não necessariamente nas políticas da UNESCO, que sabemos, carrega sérias desconfianças- justas ou injustas-: “A UNESCO é uma das artérias de composição das Nações Unidas (ONU) e propagadora da ideologia burguesa para as demais nações.”(SILVA, 2010, p.245)

²O ano 2000 foi declarado pela UNESCO como o “Ano Internacional da Cultura de Paz”. No Brasil, foi lançado o programa “Abrindo Espaços: Educação e Cultura para a Paz”, caracterizado como o marco mais amplo de atuação da UNESCO, voltado para a construção de uma cultura de paz.

³NUNES; ROMÃO, 2013, p.156.

questões acerca do contexto atual. Assim, poderíamos nos perguntar que tipo de homem a Educação está formando atualmente, qual a sua contribuição para a sociedade da Paz e quais seriam os fundamentos e posturas necessários para contribuir de maneira significativa com essa sociedade da Paz.

Com relação a esse aspecto, encontramos alguma luz no campo da Filosofia, que investiga a condição humana no tempo e na história, como produto social e cultural, sendo uma área do conhecimento que abrange as mais estruturais questões sobre o homem, sobre os fundamentos de sua ação, sua moral e ética, bem como sobre as bases da vida política e as perspectivas e contradições do conhecimento, superando o senso comum e o conhecimento estreito. Segundo Nunes(2003), juntamente com a Filosofia, a Educação⁴ também nos fornece subsídios importantes e ambas as áreas podem se consubstanciar para uma só finalidade quando confrontadas para refletir e educar os homens.

A Filosofia, devidamente articulada com a educação, maneja categorias e conceitos filosóficos, atribuindo contornos para uma ação educativa, encerrando-se em uma *Paidéia*.⁵

A ética, como área de conhecimento da Filosofia, visa à humanidade no ser humano na sobreposição ao desumano no ser humano. Ela implica, naquilo que podemos chamar de sua essência filosófica, em nascer num determinado momento no sujeito individual ou coletivo o desejo de pensar algo sobre o significado da vida, aquilo que toca as razões de viver e de obedecer, as declarações em relação a si mesmo e ao outro. A ética está sempre além da moral, que apenas leva à conformidade as normas sempre relativas ou questionáveis, para interpelar o humano no desumano.

⁴O termo “educação”, em seu sentido lato, refere-se ao processo civilizatório, à produção social do homem e à sua transmissão perante as gerações futuras ou a um determinado grupo social. Já em seu sentido restrito, a educação deve ser compreendida dentro de sua capacidade e potencialidade institucional, estando vinculada à instituição da escola. O universo institucional da escola assume a responsabilidade intrínseca de conservar, transmitir e repassar conhecimentos, através de seus núcleos institucionais a um grupo social (NUNES, 2003, pp.59-60).

⁵A educação ética e política constitui-se como o traço fundamental da verdadeira essência da Paideia. Nessa direção, a linha de pesquisa Ética, Política e Educação vincula-se ao Grupo de Pesquisas em Filosofia e Educação-Paidéia, apresentando como identidade a tarefa de investigar, analisar e fundamentar os temas relacionados à ética e à política em suas articulações com a educação.

Na educação, a investigação sobre a ética e a política permite enfrentar com maior clarividência os desafios que emergem como ameaça ao próprio homem e à dignidade humana. A partir disso, Saviani(1991) salienta que, nesse sentido, a função da educação consiste em formar indivíduos em concordância com os termos e valores requeridos pela sociedade.⁶Diante disso, emerge a importância da discussão sobre a ética.⁷

Considerando que todo ser humano possui os germes de uma educabilidade ética, que se torna possível através da educação de reconhecer no "Outro" singular um universal humano, um universal singular, temos a possibilidade de uma educação voltada para a Paz. Essa possibilidade se fundamenta na hipótese de uma educabilidade cognitiva, da capacidade de todo homem de integrar conhecimentos, informações, saberes racionais e de respeitar no outro singular a humanidade que está nele mesmo.

Portanto, ainda que de maneira preliminarmente, esta pesquisa segue norteada pela seguinte questão: *Quais os fundamentos da ética, enquanto conhecimento do saber filosófico, para a elucidação de uma educação voltada para a paz?*⁸

A partir dessa questão, é necessário que se desenvolva uma pesquisa que possa delimitar a ética em seu âmago. Assim, nessas considerações, elegemos uma linha filosófica de um pensador capaz de fornecer subsídios para ampliar

⁶Nesse contexto, a investigação sobre a ética e apolítica nos permite enfrentar com maior clarividência os desafios que as situações de violência, corrupção, estímulo ao hedonismo, à competição e ao espírito de "levar vantagem em tudo" são colocadas para a educação na sociedade brasileira atual.

⁷Ética vem da palavra grega *éthos*. Os gregos podiam grafar *éthos* com a letra "eta" (Ē) e com a letra "épsilon" (Ā). No primeiro caso, *éthos* significava costumes e hábitos; no segundo caso, esse sentido era acrescido pela ideia de comportamentos associados ao temperamento. Sabemos que a vida individual dos gregos em nada se parecia com a nossa. A vida democrática deles também não era como a nossa vida democrática. Eles viviam na *pólis* e para a *pólis*. Mantendo uma "unidade" com a cidade, seus hábitos particulares do âmbito privado se fundiam com seus hábitos coletivos. Sendo assim, regras de conduta coletivas e individuais se aproximavam muito. O temperamento, algo do indivíduo, seria o elemento diferenciador.

⁸Portanto, temos a hipótese a seguir. O "caráter sagrado" de sua pessoa fundamenta-se sobre a ideia de que o sujeito humano é capaz de encontrar em si, tanto quanto de fazer surgir, um "desejo de ética". Ele é educável eticamente: é sobre essa hipótese que se pode pensar uma educação dentro dos direitos do homem pela vivência através do respeito, da justiça, da liberdade e pela aprendizagem do viver junto.

esse debate em suas implicações mais importantes e as expectativas deste trabalho.

Dentre as diversas críticas a respeito da civilização atual, as ideias de Emmanuel Lévinas(1905-1995) têm se destacado. Lévinas pode ser considerado o principal “eticista pós-moderno francês” deste século. Derrida e outros “pós-modernos” foram bastante influenciados por Lévinas em seus escritos éticos e legais. Essas e outras razões são responsáveis por caracterizar Lévinas como um pensador extremamente importante do nosso século. O impacto de suas ideias já é significativo nos dias atuais e, implícita ou explicitamente, o seu trabalho deverá se tornar o pilar central da ética entre os continentes para os próximos anos.

Dentre as razões que determinaram a escolha do pensamento de Emmanuel Lévinas para esta pesquisa, está a repercussão que sua filosofia tem causado junto à comunidade acadêmica mundial. O pensamento levinasiano é árduo e crítico em relação aos direitos humanos das minorias. O autor questiona a proclamação de direitos, uma vez que esta é sempre feita pelos dominantes.⁹ Segundo Alain Badiou (1995), o pensamento levinasiano foi o responsável por uma maior reflexão sobre os Direitos Humanos em toda a Europa.¹⁰

O filósofo esloveno Zizek¹¹ destaca a peculiaridade do pensamento ético levinasiano:

A ética levinasiana é o oposto absoluto da biopolítica de hoje com sua ênfase na regulação da vida e implantação de suas potencialidades - para Lévinas, a ética não é sobre a vida, mas sobre algo mais do que a vida. É a este nível que Lévinas localiza

⁹LEVINAS, 2005, pp.242-245.

¹⁰BADIOU,1995, p.15. Alain Badiou, filósofo, dramaturgo e romancista, lecionou filosofia na Universidade de Paris-VII Vincennes e no Collège International de Philosophie. Publicou, entre outros, os ensaios *Le nombre et les nombres* (Seuil, 1990), *Conditions* (Seuil, 1992), *Abrégé de métapolitique* (Seuil, 1998), o romance *Calme Bloc ici-bas* (P.O.L,1997) e a comédia *Les Citrouilles* (Actes Sud, 1996). No Brasil, foram editados *Manifesto pela filosofia* (A outra, 1991), *Para uma nova teoria do sujeito* (Relume-Dumará, 1994), *Ética: um ensaio sobre a consciência do mal* (Relume-Dumará, 1995), *O ser e o evento* (Jorge Zahar, 1996) e *Deleuze: o clamor do ser* (Jorge Zahar, 1997).

¹¹Slavoj Zizek é um dos mais respeitados filósofos da atualidade. É professor da European Graduate School e pesquisador sênior no Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana. É também professor visitante em várias universidades estadunidenses, dentre as quais estão a Universidade de Columbia, Princeton, a New School for Social Research, de Nova Iorque, e a Universidade de Michigan.

o fosso que separa o judaísmo e o cristianismo - tarefa ético fundamental do judaísmo é a de como "ser sem ser um assassino"¹²

Não obstante, sua influência recai sobre o pensamento de grandes personalidades. Zigmunt Bauman, em sua obra *Arte da Vida*, retoma as ideias de Emmanuel Lévinas, posicionando-se a favor de uma sociologia comprometida com uma ética que tenha o Outro como referência.¹³ O filósofo francês Jacques Derrida¹⁴ na obra *Adeus a Emmanuel Lévinas*, destaca o trabalho grandioso de Lévinas e seu caráter pioneiro em introduzir a fenomenologia e a ontologia no contexto da filosofia francesa. Também Sartre¹⁵ e Merleau Ponty¹⁶ reconhecem que acesso a esse novo modo fenomenológico de filosofar deveu-se graças à obra e às primeiras publicações de Lévinas.

Também se observa um aumento no número de pesquisas sobre Lévinas no campo da filosofia e teologia devido ao seu prestígio internacional como o grande pensador da Alteridade. Na América Latina, Enrique Dussel, ao assimilar a categoria de exterioridade de Lévinas, reconhece a validade do pensamento levinasiano e uma oportunidade de pensar a filosofia da libertação para a América Latina, como se segue:

Quando em 1970 começamos a recorrer a Lévinas para uma ética da libertação latino-americana, foi-nos possível a superação do Heidegger de Ser e Tempo. Sem abandonar essa perspectiva, vamos continuar agora nosso argumento partindo do horizonte pulsional. A primeira perspectiva de Lévinas, crítico a partir da fenomenologia, foi um situar-se sistematicamente a partir de fora da mera ordem gnosiológica. O judeu lituano (...) viveu a "experiência" traumática de cinco anos de seu corpo vulnerável concreto, no campo de concentração nazista (*Stammlager*). Foi uma vítima do holocausto judeu no coração da modernidade.¹⁷

¹²ZIZEK, 2006, p.03 (Tradução nossa)

¹³Trata-se de uma clara oposição ao pensamento de Nietzsche e o projeto de um "Super Homem", signo de vaidade e reforço do próprio egocentrismo.

¹⁴DERRIDA, 1967, pp. 122, 227-228.

¹⁵POIRIÉ, 1987, pp.88-89.

¹⁶LEVINAS, 1974, p. 76.

¹⁷DUSSEL. 2000, p.363.

Embora existam pesquisas sobre Emmanuel Lévinas no exterior, o autor ainda é pouco pesquisado no Brasil. Dada à originalidade de seu pensamento, bem como à relevância dos temas abordados, podemos afirmar que o pensamento desse filósofo, bem como os sistemas filosóficos de outros pensadores da história da filosofia carecem de uma leitura contemporânea na Pedagogia. Existem trabalhos esparsos sobre relações relevantes entre a educação e algum aspecto ou conceito do pensamento de Lévinas, apresentados na maioria das vezes sob forma de artigo ou outro tipo de texto breve. Assim, é fundamental que se desenvolvam estudos mais amplos sobre o assunto que abordem não apenas um ou outro conceito da filosofia levinasiana, mas considere o conjunto das suas obras, visando compreender a articulação entre a filosofia de Emmanuel Lévinas e a Educação.

Segundo Fabri (2007), o pensamento levinasiano posiciona-se criticamente em relação à modernidade, tendo como preocupação primeira a de salvaguardar o sentido do humano que se encontra numa exigência de responsabilidade pelo Outro.¹⁸

Uma vez que a proposta geral desta pesquisa consiste em analisar a filosofia de Lévinas na Educação, a partir do conjunto das obras do filósofo, devemos salientar que o presente trabalho não constituirá de forma alguma um estudo de caráter generalista ou superficial; ao contrário, as análises serão desenvolvidas com seu devido rigor e precisão. Assim, serão percorridos sequencialmente uma série de degraus preliminares, aqui denominados de objetivos específicos, que, devidamente ajustados, concorrem para a totalidade da presente pesquisa.

Nesse sentido, nota-se primeiramente que a filosofia de Lévinas se relaciona diretamente com o pensamento filosófico de Husserl e Heidegger, mas também apresenta fortes vínculos conceituais com a religião judaica. É, pois, a partir destas três fontes que Lévinas herda parte considerável do seu vocabulário filosófico e dos conceitos de que se utiliza, de modo que se torna necessário –

¹⁸Como a crítica a razão e ao pensamento moderno, a crise do humanismo e a relação com o Outro são questões centrais na filosofia de Lévinas, estas serão trabalhadas devidamente no decorrer desta pesquisa. Assim, momentaneamente, adiaremos tais explicações.

para uma satisfatória apresentação do pensamento levinasiano – situá-lo em seu contexto histórico, isto é, compreendê-lo segundo a composição histórica das ideias e dos sistemas filosóficos e teológicos que vigoravam em seu tempo, contrapondo-os em um movimento exegético e hermenêutico.

Se uma apresentação do pensamento de Lévinas possui essa *exigência exterior*, que consiste no contexto histórico em que se insere o filósofo, há também uma *exigência interior*, relativa à própria filosofia levinasiana, que consiste em compreender como e quando as obras desse filósofo foram compostas e publicadas.

Portanto, inicialmente remontou-se a evolução histórica do pensamento de Emmanuel Lévinas e, a partir daí, serão foram selecionadas apenas as obras pertinentes ao tema. Nem todas as obras poderiam ser utilizadas, a menos que fossemos considerar as diferentes temáticas abordadas por Lévinas nos diferentes períodos de sua atuação.

A filosofia de Lévinas é extensa, repleta de tomadas e retomadas, própria da fenomenologia. Nesse sentido, não devemos escolher somente as obras mais centrais para representar o pensamento levinasiano; faz-se necessário operar por recortes e conceber que é imprescindível tomar de todas as fontes das quais o pensamento de Lévinas se origina. Se o leitor fosse privado do conhecimento dessas fontes, dos impasses filosóficos e históricos que acompanham o pensamento de Lévinas, haveria uma apropriação acrítica da filosofia pela pedagogia. Percebe-se, portanto, que não é pelo fato de servir-se da explicação filosófica de passagens problemáticas dos textos de Lévinas, que a apropriação à educação estaria totalmente fundamentada. Mas, por outro lado, justamente por explicá-las ou explicitá-las ao leitor, a leitura pedagógica estaria se assegurando e, a partir daí, poderia servir-se da filosofia de maneira crítica e para que possa, da forma mais plena possível, orientar-se a si mesma.

Nota-se ainda que os títulos das obras de Lévinas não trazem nenhuma relação explícita com a educação. Em princípio, Lévinas não menciona a educação como um problema de primeira ordem ou mesmo como um tema de caráter relevante a ponto de se produzir uma obra a esse respeito. Por outro lado,

a filosofia levinasiana possibilita surpreendentemente pensar a educação através de um modo de Ser para o Outro.

Assim, foram selecionadas as obras que permitem um aprofundamento na filosofia levinasiana de maneira mais apropriada para a presente pesquisa. A opção pelas obras de Edmund Husserl como *A Ideia da Fenomenologia*, como também, *Ser e Tempo* de Martin Heidegger permitiram uma melhor compreensão do pensamento levinasiano, dado o teor metodológico e inovador presente nessas obras que tanto inspiraram Lévinas. *Da Existencia ao Existente* proveu a esta pesquisa um caráter preparatório ao apresentar alguns temas que seriam reconduzidos em obras posteriores do próprio Lévinas.

Já *Totalidade e Infinito* configurou-se como o eixo da produção teórica levinasiana, à qual se recorreu em todos os momentos desta pesquisa. *Humanismo do Outro Homem* foi analisada fundamentalmente quando se indagou pelo humano na civilização contemporânea, enquanto *Ética e Infinito* foi fundamental para a uma melhor compreensão dos temas relativos à ética e linguagem do ser, em que o próprio Lévinas, em um diálogo com Phillippe Nemo, apresentou de uma forma discreta e consistente uma síntese de sua produção teórica. *De Deus que vem a Idéia e Entre Nós* permitiu avanços sobre o pensamento do autor em fase de maior maturidade, principalmente no tocante a temas como totalidade, filosofia, alteridade, o Outro, ou seja, o pensamento levinasiano na sua forma mais atualizada.

Indubitavelmente, as obras *Do Sagrado ao Santo*, *Quatro Leituras Talmúdicas* e *Cinco Novas Leituras Talmúdicas* representaram a relação entre Lévinas e judaísmo, mas constituíram também um fonte preciosíssima para entendermos o pensamento levinasiano, sobretudo em relação à política e ao Estado, conforme já havia constatado Susin: “*Mais do que em seus escritos filosóficos, é em suas ‘mensagens judaicas’ que Lévinas expõe com clareza tanto suas críticas como a ‘assignação’ ética da política.*”¹⁹

Esta pesquisa pautou-se no método de revisão bibliográfica, acentuadamente na primeira etapa, haja vista que nem todas as obras seriam

¹⁹SUSIN, 2008, p. 179.

utilizadas se considerássemos as diferentes temáticas abordadas por Lévinas em seus diferentes períodos de sua atuação. Nessa fase da pesquisa, desejou-se compreender e relacionar a vida e a obra de Emmanuel Lévinas e sua situação no contexto da cultura contemporânea.

Em um segundo momento, objetivou-se analisar as categorias pensamento levinasiano e, para essa empreitada, recorreu-se ao método fenomenológico para a compreensão e elaboração dos passos seguintes. Já nas disposições finais, para uma maior reflexão, consultou-se alguns autores considerados hermenêutas, a fim de se obter um avanço conclusivo, considerando, no entanto, a impossibilidade dessa parte de esgotar o problema levantado.

Deve-se ressaltar ainda que outros artigos publicados por Lévinas foram consultados, bem como os estudiosos do pensamento levinasiano, que forneceram a esta pesquisa um rico material de orientação. A esse respeito, merecem destaque os pesquisadores Pergentino S.Pivato, Marcelo Fabri, Luis Carlos Susin, Ricardo Timm, Marcelo Luiz Pellizoli e outros, que tanto contribuíram com observações, artigos e livros que serão devidamente citados no decorrer deste trabalho e nas referências bibliográficas da pesquisa.

Este trabalho se justifica pela crença de que no pensamento levinasiano – que é eminentemente um pensamento ético –, pode-se fazer apropriações para temas atuais no campo da Educação. A partir desta hipótese, o trabalho será direcionado para o que Lévinas considera ser a raiz de todo o problema: o modo de Ser. A partir disso, aproximaremos a preocupação filosófica da realidade vivida.

Não se pode afirmar que Lévinas tenha desenvolvido uma teoria relacionada à Educação, uma vez que ele sequer escreveu sobre isso. O que se pode fazer, nesse caso, é demonstrar as possibilidades de articulações e apropriações. Também não se pode exigir uma teoria da educação, mesmo porque Lévinas era desacreditado das teorias. Esforço da razão egológica, dizia Lévinas com frequência.

O pensamento de Lévinas é agudo em relação ao modo de Ser, deixando duas opções: Ser para a Guerra ou Ser para a Paz, ou ainda, Mal de Ser e Bem

de Ser. Esses dois modos de Ser atingem diretamente a relação com o Outro, principal fonte de preocupação levinasiana e também nossa.²⁰

Assim, no contexto atual, o pensamento levinasiano através da ética é colocado como via de acesso para a própria possibilidade de paz. No entanto, a possibilidade de paz através de uma nova cultura envolveria a própria educação dos homens, de modo que a Educação institucionalizada desempenharia um importante papel com relação a essa questão. Colocamo-nos, então, diante de um novo problema: *Em que medida a filosofia de Lévinas caberia na educação? Ou seja, qual o lugar da filosofia Levinasiana na educação? Quais as possibilidades, apropriações e atualizações diante do mundo atual?*

Lévinas parte da negação da tradição filosófica ocidental. Isto posto, *em que medida a ética levinasiana posta em prática na educação coincidiria com outras propostas já colocadas, que também almejam uma educação para a Paz?*

Defenderemos essas ideias a partir de três capítulos distintos, mas interligados, de forma a conduzir o leitor por um caminho que o leve a compreender as motivações, aspirações, bem como o ambiente intelectual, social, político e demais variáveis que possam ter influenciado o pensador Lévinas em suas obras. Ao final, serão estabelecidas algumas possíveis relações entre o pensamento levinasiano e a Educação.

No *Primeiro Capítulo*, discutiremos sobre as primeiras vivências do autor pesquisado, os aspectos importantes de sua formação, sua atuação no panorama cultural, sua trajetória acadêmica, os desafios que permeavam sua vida enquanto filósofo, os sucessos e desilusões, as influências que recebeu e gerou, os encontros com outros pensadores e tantos outros fatores que resultaram em suas produções teóricas.

Como já foi mencionado, o estudo da filosofia levinasiana exige uma contextualização histórica, que, por sua vez, demandaria o esforço de abordar todo um programa prévio para o estudo da filosofia de Lévinas. O fato é que, dada a sua extensão, seria inviável praticá-la aqui, uma vez que este estudo não

²⁰Trata-se, sobretudo, de um estudo comparativo com a ontologia heideggeriana. Isto veremos nos capítulos que seguem nesta tese.

consiste em uma demonstração das fontes inspiraram a elaboração do pensamento de Lévinas. Assim, o que será visto são indicações, ressaltando os pontos mais relevantes.

Ainda nesse capítulo, apresentaremos a fenomenologia em seus aspectos fundamentais para então demonstrar alguns pontos nodais entre o pensamento husserliano e levinasiano. Não só situamos os pontos de junção e separação entre estes dois pensadores, como também examinamos os caminhos distintos tomados por aqueles que assumiram o método fenomenológico como fundamento de sua produção teórica e a originalidade do pensamento levinasiano.

Também buscou-se na filosofia respostas para as questões atuais, à luz do pensamento levinasiano. Também foram abordadas as objeções levinasianas em relação à tradição filosófica ocidental e a relação entre judaísmo e filosofia, presente em seu sistema filosófico.

O *Segundo Capítulo* trouxe à luz quatro aspectos distintos, mas interligados. O primeiro aspecto refere-se à questão do Ser e o Mal de Ser, através de uma síntese do seu diálogo com Heidegger, que fundamenta seu trabalho. O segundo aspecto consiste na demonstração fenomenológica do Ser para a Guerra, a constituição psíquica e o modo de ser como Autopreservação. Esse aspecto relaciona-se com o capítulo anterior, uma vez que as atuações do ser para a guerra assumem uma linha da história. O terceiro aspecto aborda a inspiração no Deus de Israel como saída de Ser, enquanto o quarto e último aspecto trata da nova subjetividade do Ser fundado para a misericórdia, que é o próprio movimento para a Paz.

O *Terceiro Capítulo* faz inferências às questões do segundo capítulo, sob a perspectiva da Educação para a Paz. Discorreremos sobre a sociedade levinasiana e a esperança no Estado, na política e nos meios jurídicos em outra forma que Ser e a educação para a Paz.

Cabe aqui a observação de que ao tomar a filosofia levinasiana como objeto, ao mesmo tempo fez-se dela também caminho. Portanto, tornou-se inevitável que esta pesquisa estivesse sob a sua luz, procurando-se um entrelaçamento entre a filosofia levinasiana em seus pontos fundamentais e os

seus contornos possíveis na relação com a Educação, em seus limites e implicações.

A análise final deste trabalho, considerando a impossibilidade desta parte de esgotar o problema levantado, traz algumas conclusões que se apresentam de maneira mais segura, mostrando as limitações e possibilidades para trabalhos futuros.

CAPÍTULO I

LÉVINAS: FORMAÇÃO, INFLUÊNCIAS E REDEFINIÇÕES

Neste primeiro capítulo serão apresentadas as bases da filosofia levinasiana. O desenvolvimento do pensamento levinasiano perpassa por várias décadas de reflexão. Esta pesquisa pretende entender a formação intelectual e cultural de Emmanuel Lévinas, sua trajetória enquanto estudante, pesquisador e professor, e todo o cabedal de influências que marcaram sua filosofia. Para isso, serão considerados aspectos históricos e das vivências de Emmanuel Lévinas, bem como algumas de suas principais influências, discorrendo-se também sobre a maneira pela qual Lévinas as interpreta e altera, estabelecendo, desse modo, sua própria ordem. Sabe-se que Lévinas produziu obras em momentos distintos de sua vida e, durante sua trajetória, presenciou as Grandes Guerras Mundiais, a perseguição aos judeus, as grandes revoluções e a viabilização de regimes totalitários que posteriormente sucumbiram no século XXI.

Tais condições históricas não devem ser desprezadas e serão úteis para uma reflexão dessas vivências. Trataremos, portanto, do grande cenário do século XX, com seus encontros filosóficos, ensejos, ambições, desafios, dramas e outras variáveis que acabaram por influenciar o pensamento levinasiano em sua produção teórica. Assim, recuperaremos inicialmente, ainda que de maneira abreviada, o pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas, para em seguida explorar com detalhes as mais diversas implicações que dele decorrem.

1. Elementos histórico-bibliográficos de Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas nasceu em Kovno, na Lituânia, em 30 de dezembro de 1905.²¹ Kovno era uma pequena cidade que abrigava muitos judeus, daí o grande

²¹De acordo com calendário Juliano que vigorava no então império russo, ou em outra forma, aos 12 de janeiro de 1906 de acordo com o calendário gregoriano. É filho de Jehiel Levyne (Lévinas) e

número de sinagogas e escolas onde se lia a Torah, se ensinava o hebraico e se faziam os estudos talmúdicos.²²

A *Primeira Etapa* da formação de Lévinas ocorreu ainda durante infância, devido ao contato com a educação judaica e com a cultura russa. Os judeus nascidos na Lituânia eram reconhecidos como *mitnagued* e se opunham aos *hassidin*. Como era tradição entre os judeus, desde a infância as crianças recebiam uma educação judia tradicional, principalmente centrada no Torah. Dessa forma, um professor particular tratou de ensinar às três crianças da família de Lévinas o hebreu para a leitura da Bíblia judaica.

Aos seis anos de idade, o jovem Emmanuel iniciou seus estudos formais em uma escola tradicionalmente judaica. A língua era parte importante na formação e, como era próprio da comunidade judaica, falava-se o *yiddish* internamente e o russo com os moradores circunvizinhos. A família de Lévinas mantinha preocupações em fortalecer as raízes judaicas e, ao mesmo tempo, ter um bom acesso à cultura geral russa e, em especial, a europeia.

Segundo Costa (2000), o futuro avistado pelas famílias judias estava fundado especialmente na língua e na cultura russa, ainda que se continuasse o ensino do hebraico aos mais jovens. Portanto, o contato com as obras literárias, sobretudo com os clássicos da literatura russa, como Dostoiévski (tão citado em suas obras),²³ pode ser compreendido como a primeira grande etapa de sua formação, fato esse que irá influenciá-lo em todos os seus trabalhos.

O acesso às obras de autores como Pouchkine, Gogol, Dostoiévski, Tolstoi, Lermantov, entre outros, era para Lévinas relativamente fácil, já que seu pai era o proprietário de uma bem sortida livraria na cidade. Mas os jovens judeus na Lituânia não viviam só de Literatura. De uma maneira geral o judaísmo experimentou um elevado grau de desenvolvimento na Europa

de Déborah Gurvic, sendo Emmanuel o primogênito de uma família de três crianças: Boris (nascido em 1909) e Aminadab (nascido em 1913).

²²COSTA, 2000, p.32.

²³“Se olharmos de perto os textos proféticos, perceberemos que o outro é descrito ali sempre como o mais fraco de nós. Tenho sempre uma obrigação para ele. Dostoiévski, em *Os Irmãos Karamazov*, diz que somos todos responsáveis por todo o mundo, e eu próprio ainda mais do que os outros. Sou sempre responsável, cada um não pode ser trocado por outro. Aquilo que faço, ninguém pode fazê-lo em meu lugar. O núcleo da singularidade é a responsabilidade” (DELACAMPAGNE, 1990, p130.)

Oriental, o que incluía a Lituânia e, naturalmente, o Kovno. A pequena cidade tinha muitas sinagogas e principalmente escolas onde se ensinavam o hebraico, se lia a Torá e se faziam os estudos Talmúdicos. Essas escolas eram consideradas de alto nível.²⁴

Já aos oito anos de idade, Emmanuel presencia o estouro da primeira grande guerra de 1914, forçando a família a fugir da Rússia para Karkhov na Ucrânia, onde permaneceram até 1920. Aos doze anos, na Ucrânia, assiste à revolução de outubro (1917), quando os bolcheviques avançaram rumo às vilas de sua região natal. Lévinas não é indiferente a este cenário; sua postura prioritária é a de um estudante atento aos acontecimentos. Durante esse período, continuou a receber aulas de hebraico bíblico, mas o contato com o Talmude fica penalizado.

Em 1920, segundo Costa (2000), após mais de cinco anos de exílio, sua família retorna para a Lituânia. Nesse mesmo ano, Lévinas passou a receber a educação secundária no Liceu judaico, sob a tutela do professor Moses Schwabe.²⁵ Nos liceus da Lituânia, autores russos como Gogol, Lermontov, Tolstoy e principalmente Fiódor Dostoievski passaram a lhe despertar o interesse por temas relacionados ao sentido da vida humana.

No Liceu não havia aula de filosofia, mas havia o que Lévinas denomina de abundância de inquietação metafísica. Os temas do amor e da transcendência tinham um lugar central em toda esta literatura que despertou em conduziu Lévinas pelos caminhos da filosofia.²⁶

Devido à situação de guerra e à revolução que atravessa a Lituânia, Emmanuel é tomado por inquietações. Estava insatisfeito e preocupado com o estado de tensão promovido pela tentativa de retorno do Estado burguês lituano em oposição à revolução socialista na Rússia, que se apresentava de forma messiânica na face de Stalin.

²⁴COSTA, 2000, p.32.

²⁵Apesar de *clausus de numerus* [limitação distintiva que permite a somente cinco crianças judias o ingresso para os estudos regulares], Lévinas consegue matricular-se e aprende a língua alemã, sendo em seguida incentivado na leitura do filósofo Goethe.

²⁶COSTA, 2000, p.34.

A *Segunda Etapa* da formação de Lévinas ocorre a partir de encontros com grandes intelectuais da época em território francês. Com dezoito anos de idade, três anos após a conclusão dos estudos secundários na província lituânica, a Europa Ocidental passou a lhe despertar interesse. Lévinas cogita então ingressar nas universidades alemãs, como Berlim e Königsberg, onde atuou Kant, contudo, depara-se com as portas fechadas para os judeus.

Desenvolve, com isso, uma certa antipatia pela Alemanha, haja vista que a achava um tanto desorganizada. A França é considerada por ele, na época, a melhor representação da Europa. A língua francesa gozava de grande prestígio e sua opção baseou-se na fama e reconhecimento das organizações francesas.

Num primeiro momento, teve de dedicar-se ao estudo de francês - ele foi autodidata -, além de fazer um ano de latim. Acreditava que as línguas nunca seriam obstáculos, e de fato pareciam não ser. "Ah, as línguas nunca são obstáculos! (...) ainda falo bastante bem o russo, bastante bem o alemão e o hebraico, leio em inglês, mas no início da guerra de 1939 eu frequentemente pensava que a guerra era para defender o francês. Isto poderá parecer uma balela, mas eu pensava isso diariamente; e nesta língua que sinto a seiva do chão."²⁷

Já em território francês, muda-se para Strasbourg (1923-1927), sendo a escolha fundamentada pela sua localização, próxima a Lituânia e da Alemanha. Nessa época, Lévinas chegou a intentar a carreira na filosofia. É certo que a universidade francesa proporcionou a Lévinas encontros com vários filósofos importantes, entre eles, com Maurice Pradines, que ministrava o curso Ética e Política, e durante as aulas, aprofundava-se utilizando a discussão feita por um pensador judeu chamado Dreyfus. Sob a influência de Pradines, as preocupações ético-políticas também passaram a inquietar Lévinas e ocuparam boa parte de suas energias.

Ainda antes de começar os meus estudos de filosofia, li os grandes escritores russos, de que lhe falei. O contato sério com a literatura especificamente filosófica e com os filósofos, foi em Strasbourg. Aí encontrei, aos dezoito anos, quatro professores a

²⁷COSTA, 2000, p. 35.

que o meu espírito atribui um prestígio incomparável: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines e Henri Carteron. É isso mesmo, que homens! (...)²⁸

Tendo a universidade permitido o vasto contato entre os pensadores, Lévinas conhece o pensamento de Jean Wahl e o entusiasmo de Maurice Blanchot. Segundo Costa (2000), esses dois pensadores tiveram um importante papel na formação de Lévinas. Em Strasbourg, principalmente o encontro com Blanchot, foi fundamental nessa etapa de sua formação. Da mesma forma, muitos pensadores da filosofia francesa como Emile Durkheim contribuíram significativamente com pensamento levinasiano. Por outro lado, a grande novidade filosófica nas universidades francesas era oriunda do pensamento de Bérqson.

(...) Mas Durkheim e Bergson é que pareciam particularmente vivos no ensino e na atenção dos estudantes. Eram eles que citávamos, a eles nos opúnhamos. Tinham sido incontestavelmente os professores de nossos mestres.²⁹

No curso de licenciatura, Lévinas sofre a influência do pensamento bergsoniano, o que foi importante em seus questionamentos sobre tempo, diacronia, metafísica, ser, infinito e outras categorias. Segundo Lévinas (1982), cabe a Bérqson o mérito de ter libertado a filosofia das amarras do cultuado modelo do tempo científico, apresentando um novo horizonte que possibilitaria pensar o ser em sua diversidade.

Dessa forma, Lévinas é um autor que se enraíza na França, tendo uma preocupação especial com a língua francesa.³⁰

Ainda em Strasbourg, revela-se indeciso no tocante a sua opção filosófica. Lévinas é então aconselhado por Gabriel Pfeiffer, um professor que lecionava conteúdos husserlianos, a praticar a leitura de *Logische Untersuchungen* (Investigações Lógicas), de autoria de Husserl. O próprio Lévinas descreveu de

²⁸ LÉVINAS, 1982, p.19.

²⁹ LÉVINAS, 1982, p.19.

³⁰ É justamente na França que Lévinas tecerá praticamente toda sua produção acadêmica.

forma curiosa o encontro com Edmund Husserl³¹, considerado o pai da fenomenologia:

Por um mero acaso, em Estrasburgo, um jovem colega, M. Peiffer, com quem mais tarde, participei na tradução das husserlianas *Meditações Cartesianas*, e que preparava sobre Husserl o que então se chamava memória do diploma de estudos superiores, recomendara-me um texto que estava a ler- creio que eram as *Investigações Lógicas*.³²

Esse fato abriu-lhe uma compreensão filosófica para além de Bérson, permitindo-lhe visualizar uma nova possibilidade de pensar.

(...) Li as *Investigações Lógicas* com muito interesse e tive a impressão de ter encontrado não simplesmente mais uma construção especulativa e sim novas possibilidades de pensar, uma nova possibilidade de passar de uma ideia a outra, uma nova maneira de desenvolver conceitos para além do chamado bergsoniano à inspiração na intuição.³³

Lévinas foi influenciado profundamente tanto por Edmund Husserl, quanto por Martin Heidegger em sua estadia na universidade de Friburgo. Indubitavelmente, o ponto mais importante da vida de Lévinas na vertente acadêmica corresponde a sua ida para a Alemanha no final dos anos 20.³⁴ Iniciou

³¹Edmund Husserl nasceu em uma pequena localidade da Morávia [região da atual República Tcheca]. Apesar de ter nascido em uma família judia, Husserl foi batizado como luterano em 1886. Estudou matemática nos termos de Karl Weierstrass e Leo Königsberger e filosofia sob Franz Brentano e Carl Stumpf. Além de Emmanuel Lévinas, influenciou, entre outros, os alemães Edith Stein, Eugen Fink e Martin Heidegger e os franceses Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry e Jacques Derrida. Foi professor de filosofia na Halle em 1887, depois em Gotinga em 1901 e Freiburg de 1916 até sua aposentadoria em 1928. Posteriormente, proferiu duas palestras notáveis: em Paris (1929) e em Praga (1935). As notórias leis raciais do regime nazista de 1933 tiraram sua situação acadêmica e seus privilégios. Na sequência de uma doença, faleceu em Freiburg em 1938.

³²LÉVINAS, 1982, p.22.

³³COSTA, 2000, apud POIRIÉ, 1992, pp.61-62.

³⁴No tocante a Martin Heidegger, este nasceu em pequena vila de Meßkirch (Messkirch)-Alemanha, em 26 de setembro de 1889. Inicialmente, desenvolveu um desejo por ser padre e, por tal razão, seguiu com os estudos em um seminário alemão. Em 1916, como tese de habilitação ao ensino universitário, publicou "*A Doutrina das Categorias e do Significado em Duns Escoto*", caracterizado por ser um trabalho de cunho histórico. Posteriormente, dedica-se com maior profundidade aos estudos metafísicos e teológicos. Heidegger afirmava o seu método como fenomenológico e hermenêutico. Além da relação com a fenomenologia, Heidegger foi igualmente importante para o existencialismo e o desconstrutivismo, influenciando diretamente Sartre, Lévinas, Derrida, Foucault entre outros. Heidegger propõe a refundação da Ontologia, causando espanto no

a fenomenologia na França, apresentando trabalhos a Husserl e Heidegger. Paralelamente, traduziu alguns trabalhos husserlianos e heideggerianos, em especial *Cartesianische Meditation* (As Meditações Cartesianas de Husserl) para a língua francesa, além de escrever trabalhos originais de sua autoria.

Indubitavelmente, esse período foi o mais profícuo de sua carreira, influenciando-o profundamente. Em 1928, participa do memorável encontro em Davo, onde estão presentes Heidegger e Ernst Cassirer, Franz Rosenzweig, Leon Brunschvicg e Eugen Fink.

De 1928 a 1929, em *Freiburg am Brisgau* (Alemanha), Lévinas segue como aluno de Husserl durante dois semestres e de Heidegger durante um semestre, presenciando a passagem e a atmosfera intelectual na qual Husserl, o grande mestre, já no final de sua carreira, deixa a cátedra para o discípulo e filósofo Heidegger.

Fui, durante um ano, seu ouvinte em Freiburg. Acabara de ir para a reforma, mas ainda ensinava. Consegui visita-lo e recebia-me amavelmente. Nesta época, a conversação com ele, depois de algumas perguntas ou réplicas de estudante, era um monólogo do mestre preocupado em lembrar os elementos fundamentais do seu pensamento. Mas por vezes, também se abandonava a análises fenomenológicas particulares, inéditas, referidas a numerosos manuscritos não publicados.³⁵

As obras levinasianas desse período giram em torno de uma reflexão sobre a arquitetura da fenomenologia de Husserl.

No tocante a evolução do seu projeto filosófico, Lévinas acompanha a delicada relação entre Husserl e Heidegger.³⁶ Nos anos seguintes, Lévinas demarca claramente os limites da influência exercida por esses dois grandes filósofos. Husserl significou para Lévinas a abertura da fenomenologia, ou seja, a possibilidade de fazer fenomenologia, e em outro ponto, a questão do método e do rigor, o exercício do pensamento forte e organizado.

meio filosófico. Fenomenologista ao extremo, foi duramente criticado por membros do Círculo de Viena e filósofos britânicos como Ernest Gellner, Bertrand Russell e Alfred Ayer.

³⁵LÉVINAS, 1982, pp.25-26.

³⁶A relação entre Husserl e Heidegger agravou-se de tal forma que a obra do discípulo Heidegger foi considerada pelo mestre Husserl como resultado de errôneas interpretações de seus ensinamentos e métodos.

(...) Introduzi-me nesta leitura, muito dificilmente ao princípio, com muita aplicação, mas também com muita perseverança, e sem o guia. Foi pouco a pouco que se formou em meu espírito a verdade essencial em Husserl, na qual ainda hoje acredito, se bem que, de acordo com seu método, não obedeça a todos os seus preceitos escolares.³⁷

Apesar de ter considerado a fenomenologia como seu referencial metodológico e Husserl como seu grande mestre, é Heidegger quem lhe provoca admiração maior. A esse respeito, o filósofo, que via com brilhantismo e espanto a obra *Sein und Zeit* (Ser e Tempo) confessou que Husserl lhe parecia menos imprevisível quando comparado a Heidegger.

Com efeito, descobri *Sein und Zeit*, que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia- digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros...(...)
(...) Por exemplo, o *Fedro* de Platão, *A Crítica da Razão Pura* de Kant, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; também o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* de Bergson. A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração por *Sein und Zeit*.³⁸

A expectativa levinasiana é a realização da própria fenomenologia husserliana através de Heidegger. Nessa época, Lévinas crê que Heidegger tenha prolongado e transfigurado o pensamento fenomenológico, sendo uma espécie de continuador, indo além do caminho traçado por Husserl.³⁹

Contudo, essa etapa do pensamento levinasiano é marcada pelas suspeitas em relação à ontologia, rumo a uma fenomenologia transcendental. A ética enquanto tema está ausente, fixando-se na discussão de categorias como tempo e temporalidade, existência e supranatural.

No tocante a fenomenologia fundamental existencial, aceita quase integralmente em *Sein und Zeit*, sem discordar muito de seu autor, a não ser por um momento, quando formula a objeção de

³⁷ LÉVINAS, 1992, pp.22-23.

³⁸ LÉVINAS, 1982, p.29.

³⁹ Cf. COSTA, 2000, p.57.

ontologismo contra Heidegger. Argumenta que a ontologia reduz a existência tudo o que é relação à temporalidade sincrônica tudo o que é tempo e tudo o que poderia ser supranatural.⁴⁰

Lévinas sugere uma outra maneira de lidar com a temporalidade, divergindo da ontologia. Aqui, Lévinas parece sugerir a *evasão*, categoria que tratará posteriormente com maior riqueza. A categoria *Há*, no original *Il y a*, é fundamental nesse sentido.

Nesse contexto, em 1930, aos vinte e quatro anos, sob a orientação de Husserl, Lévinas publica a tese de doutorado já em seu terceiro ciclo de estudos, com o título de *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*. Essa publicação lhe rendeu um prêmio do Instituto da França, revelando-se como o grande germe teórico de toda sua produção.⁴¹

Em meu primeiro livro, que apareceu há cinquenta anos, em 1930, de fato faz cinquenta e sete anos, esforcei-me por apresentar a doutrina de Husserl encontrando nela os elementos heideggerianos, como se a filosofia de Husserl colocasse o problema do ser e do ente. Mas hoje, por outro lado, não penso ter-me equivocado completamente.⁴²

Lévinas segue como discípulo de Husserl e ao mesmo tempo encontra-se fascinado pela inovação da obra "*Ser e Tempo*" de Heidegger, publicada em 1927.⁴³ Lévinas o considera não somente um prosseguidor da fenomenologia, mas seu grande realizador.⁴⁴

Dessa forma, o pensamento de Heidegger passa a ocupar um papel central na filosofia levinasiana, devido às suas notórias inovações. Porém, as

⁴⁰COSTA, 2000, p.20.

⁴¹Não obstante, a publicação de sua tese de doutorado provocou a iniciação de muitos estudantes na fenomenologia em terras francesas. Assim, Lévinas recebe o mérito de introdutor da fenomenologia na França.

⁴²COSTA, 2000, apud POIRIE, 1992, p.69.

⁴³Ser e Tempo visa descrever o ser ou o existir do homem-não a sua natureza (LÉVINAS, 1982, p.31)

⁴⁴A obra *Ser e Tempo* lhe causou grande admiração, ainda que Heidegger tenha sido um filósofo impiedosamente criticado por Lévinas.

contestações levinasianas decorrem no campo da teoria, como também, nas posturas políticas adotadas por Heidegger e sua filiação ao nazismo.⁴⁵

Mas penso que é graças ao *Sein und Zeit* que permanece válida a obra ulterior de Heidegger, que não produziu em mim uma impressão semelhante. Não é que seja insignificante; mas é muito menos convincente. Não digo isto por causa dos compromissos políticos de Heidegger, tomados alguns anos depois de *Sein und Zeit*, se bem que nunca tenha me esquecido destes compromissos, e que Heidegger nunca, na minha opinião, se tenha desculpado da sua participação no nacional-socialismo.⁴⁶

Contudo, Lévinas não deixa de valorizá-lo e demonstra todo o seu fascínio pela genialidade da produção heideggeriana. Heidegger é considerado por Lévinas não só a potência do pensamento, mas também um portador de “nebulosidades a serem superadas” em busca de uma saída alternativa, um outro caminho.

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação de outrem com a relação com o ser em geral...mantém-se na obediência do anônimo e conduz fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania.⁴⁷

Assim, o pensamento levinasiano, privilegia o distanciamento da ontologia heideggeriana, seguindo o pensamento sobre o *ser*, que caracteriza o homem. Para Lévinas, o *ser* não é *ente*, mas “a sua compreensão ultrapassa o ato, não podendo ser isolado na corrente temporal. No próprio homem se dá a compreensão do *ser*, para além das palavras.”⁴⁸

Posteriormente, a obra *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*, editada em 1949, aborda detalhadamente esse entendimento, retomado, sobretudo, no artigo *Martin Heidegger e a Ontologia*. Em suma:

⁴⁵Para Lévinas, há algo de “obscuro” em Heidegger. Dessa forma, podemos afirmar que se trata de uma relação caracterizada pela ambiguidade.

⁴⁶LÉVINAS, 1982, p.33.

⁴⁷LÉVINAS, 1980, p.34.

⁴⁸LÉVINAS, 1997/1949, p.74.

Lévinas anuncia a possibilidade de suspender a existência, que na ontologia fundamental de Heidegger aparece como inevitabilidade estrutural existencial. Anuncia também a possibilidade de suspender a consciência de...e o objeto de... que constituem o núcleo central da transcendentalidade da subjetividade e da objetividade do objeto na fenomenologia transcendental.⁴⁹

Como tal, não é exagerado afirmar que Heidegger é o ponto de partida para Lévinas se posicionar diante da filosofia ocidental, todavia, Lévinas propõe um repensar a ontologia fundamental heideggeriana, na diferença entre *Ser* e *Ente*.

A crítica levinasiana à ontologia, que se estende principalmente à vertente heideggeriana, demonstra que a compreensão racional do ser não deu conta da amplitude do humano, sobretudo no horizonte da relação com o outro. Conforme apurou Lévinas, “Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se o destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu”. Portanto, trata-se de uma filosofia alinhada à dinâmica do poder, o qual desembocou no totalitarismo, no imperialismo, na inumanidade do eu em relação ao outro.⁵⁰

A *Terceira Etapa* de formação de Emmanuel Lévinas ocorreu durante os encontros de “Circulo de Amigos”, no enfrentamento da Grande Guerra, quando pairava o desejo de uma nova racionalidade que se contrapusesse à totalidade.

Em 1931, Lévinas obtém nacionalidade francesa e, nos próximos dois anos, participa dos encontros filosóficos aos sábados na casa de Gabriel Marcel. Não obstante, Lévinas torna-se um dos primeiros colaboradores da revista *Espírito*, fundada por Emmanuel Mounier.

Nessa época, Lévinas escreve um artigo intitulado “Uma nova racionalidade sobre Gabriel Marcel”, contido na obra *Entre Nós*, reconhecendo em Marcel o papel de anunciador de um “mundo quebrado jaz em ruínas” (Da morte de Deus ao humanismo no pensamento humano), e a evocação para a uma atitude reativa,

⁴⁹COSTA, 2000, p.24.

⁵⁰ROSA, 2009, p.15.

uma nova racionalidade, que se opunha ao império da autossuficiência a si próprio.

Já tendo retornado à França, Lévinas atua como professor e desenvolve trabalhos administrativo-pedagógicos na École Israélite Orientale (Escola Israelita Oriental) e outras escolas Aliança Israelita Universal. Aproxima-se de Franz Rosenzweig e, ligados pela experiência da guerra e pela profissão ao judaísmo, ambos passam a se influenciar mutuamente.

Seguindo a lição de Franz Rosenzweig, e pondo-se em sintonia com Martin Buber, começou a aprofundar sua identidade judaica e a procurar o sentido dos eventos que tinha vivido, no terreno da ética e buscando um diálogo entre filosofia e religião. Daí em diante seu pensamento será marcado por uma dura crítica à autonomia do filosofar e por um contínuo inspirar-se nas fontes do judaísmo.⁵¹

No ano de 1939, durante a Segunda Guerra Mundial, Lévinas é mobilizado pelo serviço militar. Durante a invasão alemã na França em 1940, Lévinas é destinado a uma unidade militar para prestar serviços de intérprete das línguas russa e alemã. Essa unidade foi cercada pelo exército alemão em Rennes e todos foram forçados à rendição. Lévinas inicialmente ficou preso na França, mas logo foi levado a um campo concentração chamado Stammlager, próximo à cidade de Hannover na Alemanha, onde permaneceu até o fim da guerra. Segundo Costa (2000), sua condição de naturalizado francês e seus serviços prestados ao exército da França o salvaram do tratamento que outros judeus receberam.

Embora estivesse protegido da deportação pelas normas da Convenção em Genebra,⁵²Lévinas permaneceu preso junto a alguns oficiais devido à aquisição da cidadania francesa, o que lhe possibilitou algumas garantias mínimas de sobrevivência. O filósofo permaneceu encarcerado em uma cela sem qualquer contato com o mundo exterior e com a ciência dos acontecimentos da guerra. Nessa época, mantém contato com outros oficiais franceses também presos,

⁵¹BORDIN, 1998, p.553.

⁵²Lévinas é inserido em um acampamento de concentração em cabanas especiais para prisioneiros judeus, para os quais qualquer forma de culto era proibida.

como Michel Dufrenne e Paul Ricouer, partindo dali uma amizade que perduraria por toda a vida dos três filósofos.

No campo de concentração, Lévinas consegue manter uma estreita proximidade com outros filósofos. Foi dessa forma que contou com os esforços do amigo e filósofo Maurice Blanchot, que arriscou seu próprio conforto e segurança para ajudar a esposa de Lévinas, Raissa, a filha Simone e a sogra, Frieda Levi, que foram protegidas da deportação e sobreviveram à perseguição, escondidas em um monastério das irmãs em Orleães, na França.

Durante esse período, manter-se vivo era tarefa. Sob o regime de trabalhos forçados, foi obrigado a cortar a lenha e prestar serviços na agricultura. Ainda assim, Lévinas conseguiu desenvolver boas leituras nas horas vagas, estudando as ideias de Hegel, Diderot, Proust, Rosseau, dentre outros autores de diversas linhas. Tais estudos lhe proporcionaram anotações importantíssimas para a publicação de obras futuras.

Lia Hegel, logo de saída. Mas também muitos outros textos filosóficos de diferentes proveniências. Muitas coisas que ainda não tinha conseguido ler; antes de tudo Prost, os autores do século XVIII, Diderot, Rousseau e depois os autores que não fazem parte de nenhum programa.⁵³

Segundo Costa (2000), durante os cinco anos de reclusão em Stammlager, além da falta de notícias de seus familiares e dos efeitos da guerra, progressivamente, Lévinas foi sentindo na pele a expectativa de vida e morte em um campo de concentração, fato que o levou a desconfiar sobre o destino dado aos seus familiares.⁵⁴ Como se não bastasse, pode sentir toda a repulsa aos judeus, advinda tanto dos soldados que guardavam o campo de concentração, como dos moradores circunvizinhos ao campo.

⁵³COSTA, 2000, apud POIRIE, 1992, p.41.

⁵⁴Durante aquele período, toda a família de Lévinas, que havia permanecido na Lituânia, é morta pelos soldados nazistas. Assim, sofre a dor de perder pais, irmãos, tios, sobrinhos e demais parentes.

Em suas memórias, Lévinas relata os judeus eram tratados como algo contaminado e contaminante, sem reconhecimento de sua humanidade.⁵⁵ É certo que a experiência da guerra lhe proporcionou a vivência de um prisioneiro esvaziado de uma identidade humana.

A *Quarta Etapa* da formação do pensamento levinasiano ocorre no pós-guerra. A grande dúvida era se ainda poderia haver esperança após tanta violência. Esse período, demarcado a partir do ano de 1946, é importante para Lévinas. Ao retornar a Paris, inicia estudos avançados de Talmude, guiados pelo mestre talmúdico Chouchani,⁵⁶ “o enigmático”, além de ter retomar suas atividades pedagógicas, dessa vez como diretor⁵⁷ da Escola Normal Israelita Oriental.

Em prol do desenvolvimento das crianças e dos jovens que eram acolhidos pela escola, Lévinas buscou formar uma equipe de educadores e funcionários capazes de responder com competência e espírito de desprendimento. Seja como professor de filosofia, seja como diretor, nosso pensador procurou imprimir um ambiente de estudo que estimulasse o desejo dos alunos pela aprendizagem. Preocupava-se com cada detalhe da vida escolar e, em relação aos funcionários e professores, sua atenção ia além do local de trabalho. Em palavras de Goldstein, quando um funcionário lhe agradecia pela oportunidade de ser ouvido em suas dificuldades, Lévinas lhe respondia: “obrigado por me permitir ajudá-lo.”⁵⁸

No pós-guerra, o cenário filosófico francês contava com a presença Martin Bulber, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Camus e Sartre. Nessa época, Lévinas havia se tornado um pensador de ponta na França e destacava-se no grupo de filósofos de Wahl, tendo publicado “*O Tempo e o Outro*”, resultado de quatro conferências realizadas na Escola de Filosofia fundada por Jean Wahl.

⁵⁵Um dos mais famosos comentários de Lévinas em relação ao período de prisão está no episódio em que um cachorrinho esporadicamente o visitava no campo de concentração para lhe fazer companhia, parecendo ser o único a reconhecê-lo como humano. Lévinas o trata-lo-á como o último dos kantianos.

⁵⁶ Este era físico, matemático e hermeneuta de extrema habilidade.

⁵⁷ Ao lado da função diretiva, também foi professor de filosofia. Goldstein, que trabalhou como assistente de Lévinas, na ENIO, testemunha que a escola foi o cenário ideal para que Lévinas pudesse levar adiante seus ensinamentos éticos. Recebendo tanto meninos como meninas, provenientes de diversas partes da região mediterrânea, essa instituição educativa funcionava em regime de internato. (ROSA, 2009, p.20)

⁵⁸ROSA, 2009, p.20.

Jean Wahl- a quem devo muito- andava à espreita de tudo o que tinha um sentido, mesmo fora das formas tradicionalmente dedicadas à sua manifestação. Interessava-se especialmente pela continuidade entre arte e filosofia. Pensava que, paralelamente à Sorbona, era necessário dar oportunidade a que discursos não acadêmicos se fizessem ouvir. Por isso, tinha fundado este Collège, no Quartier latin. Era o espaço onde o não conformismo intelectual- e mesmo o que se considerava tal- era tolerado e aguardado(...) mas não se esqueça de que era a época em que Jean Paul Sartre e Maurice Merleau Ponty dominavam o horizonte filosófico, em que chegava a França a fenomenologia alemã, em que Heidegger começava a ser conhecido. Não se debatiam senão problemas sociais; havia uma espécie de abertura geral e uma curiosidade por tudo (...)⁵⁹

Nos anos que se seguem, Lévinas continuou dedicando seus maiores esforços às questões do judaísmo.⁶⁰ Em 1957, participa dos Colóquios de intelectuais judeus, desenvolvendo uma participação marcante nos encontros anuais do grupo. Durante esse período, publicou artigos tímidos, principalmente ligados ao judaísmo.

Em 1961, publica sua tese de doutorado com o título de *Totalidade e Infinito*. A partir da obra *Ensaio sobre a Exterioridade*, o filósofo é levado até a Universidade francesa de Poitiers, onde é nomeado professor de filosofia. Desde então, passa a se dedicar com maior vigor às questões filosóficas, publicando vários artigos.

Estamos no *Tempo da Maturidade*. Em 1967, Lévinas é nomeado professor titular da Universidade de Nanterre, onde atuou com Paul Ricouer. Essa etapa da vida de Lévinas caracterizou-se por um período de grande produção filosófica. Nos vários artigos públicos, faz aproximações de seu pensamento com Gabriel Marcel, Maurice Blanchot, Husserl, Jean Wahl, Ernest Bloch, Derrida, Bulber e outros notáveis.

Em 1973, é nomeado professor da Universidade de Paris IV Sorbonne, onde se permaneceu até sua aposentadoria em 1976. A convite da própria

⁵⁹LÉVINAS, 1982, pp..47.

⁶⁰O ano de 1949 é um ano difícil para Lévinas, pois morre Eliana, sua segunda filha. Contudo, nesse mesmo ano, nasce seu filho Michel.

universidade, continuou proferindo seminários até sua suspensão em 1983. Durante esse período, Lévinas publicou diversos artigos. Realizou inúmeras conferências na França e no exterior, publicando obras e artigos que se configurariam como o fechamento do seu pensamento.⁶¹

Lévinas propôs a seu discípulo Jacques Derrida a categoria da “coisa excepcional”. Em termos gerais, tal como trabalharia em sua definição de alteridade, coisa excepcional o que não se refere à nenhuma identidade de privilégio em relação ao Outro, não sendo nenhuma soberania e escravidão, mas nos lança a uma outra lógica de relações, a partir da qual a pessoa é uma meta e uma origem.

Após aproximadamente um ano da morte de sua esposa Raissa, Lévinas a segue aos 89 anos de idade, terminando seus dias na manhã do dia 25 de dezembro de 1995.

2.Três palcos para a filosofia de Lévinas

2.1. Primeiro palco: a guerra, o cativo e holocausto

A primeira guerra é presenciada por Lévinas ainda jovem, aos oito anos de idade, fazendo com que este se torne um refugiado. Esse período de revolução leninista não causa indiferença ao jovem Emmanuel; ao contrário, desperta-o para as situações que enfrentaria, as novas disposições políticas, econômicas e sociais, frutos do cenário de reorganização causado pelas guerras.

No entanto, pode-se afirmar que o primeiro momento de inquietação levinasiana ocorre a partir da experiência do campo de concentração, que parece tê-lo ajudado a compreender ainda mais o espírito humano. O filósofo parece compreendera ineficácia em salvaguardar-se de um poder tirânico precedido da experiência terrível da perda de grande parte de sua família, morta pelos soldados nazistas. O holocausto marcou-o profundamente não de maneira rancorosa, mas

⁶¹Nesse contexto, merecem destaque as obras: *Entre nós; Deus, a Morte do Tempo e o imprevisto da História; Liberdade e Comando.*

como ponto de partida para a compreensão dos eventos vivenciados até então. Lévinas se propôs a compreender também o Mal gratuito:

(...) Mais de um milhão de crianças judaicas massacradas no Holocausto morreram, não por causa da sua fé, nem por razões sem relação com a fé judaica e por causa de seus antepassados que os haviam deixado crianças judaicas.⁶²

Agrega-se à experiência levinasiana o testemunho do comportamento do opressor que imputa nos presos à condição de seres inferiores, sem voz, como portadores de uma doença contagiosa. Por outro lado, o presídio mostra-lhe que, mesmo na diversidade de credos, houve muito esforço de pessoas que se arriscavam a salvar os judeus da perseguição mortal.

Na prisão de Auschwitz, o grande massacre, o extermínio e o genocídio, não foram informados a Lévinas e aos demais intelectuais encarcerados. Eles tiveram acesso a essa informação somente após o cativo.

A ausência de informação externa, a sensação de ser esvaziado do mundo externo, a imposição de um outro mundo que trilha no limite da vida e da morte, o domínio total dos aprisionados, a subjugação e os trabalhos forçados formam o cenário de vivência dos prisioneiros, despido de toda e qualquer esperança. Essa experiência profunda e marcante permitiu a Lévinas a trabalhar categorias importantes como a *violência*, *resistência* e *tiranía*.

A categoria “*Há*” (*Il y a*), identificada por Lévinas como a escuridão da noite que tudo permeia, denota um vazio existencial, que consiste na falta de sentido angustiante. Esse conceito não se limita somente ao manto escuro da noite, mas também a algo que faz referência a toda existência. O *Há*, no cativo, é representado pela realidade, abrindo-se para um abismo tenebroso do nazismo, que levou milhões de pessoas à morte.

No cativo, Lévinas questiona o sentido e a necessidade da Filosofia, das produções humanas, da esperança. Questiona se há um fim cada vez mais provável, o extermínio. Evidentemente, tal organização do pensar reflete o

⁶²LÉVINAS, 2005, p.137 *apud* FACKENHEIM, 1980, pp.123-124.

desespero de quem está apenas esperando a morte, mas também evidencia a tentativa de compreensão de fenômenos inerentes à existência humana.

Mesmo com o fim da Segunda Guerra Mundial, permaneceu o medo de novos conflitos de magnitude ainda maior. O cenário mundial do pós-guerra foi marcado pela tensão estabelecida pela divisão do mundo em dois grandes blocos (capitalista e socialista). Nesse bojo, além das questões de ordem econômica e ideológica, parte do mundo – sobretudo alguns países diretamente envolvidos na segunda guerra – vivencia o projeto de reorganização geográfica.

2.2.Segundo palco: a formação do Estado Judeu

Nesse contexto, temos o segundo momento: a criação do Estado de Israel, que corroborou com o aumento da animosidade entre palestinos e judeus. Tal conflito perdura ainda por muitos anos, elevando as tensões no mundo inteiro, enraizando definitivamente na mente dos povos a ideia de que a paz é conseguida por intermédio da guerra, pela suplantação do inimigo.

Após o holocausto, houve a reivindicação de um Estado sionista, que acabou por ser criado três anos após o fim da Segunda Guerra Mundial.⁶³ A construção desse Estado estava baseada, inicialmente, na ideia de um território de refúgio para todos os judeus espalhados pelo do mundo e que ainda mantinham a esperança na promessa da Terra prometida.

Na discussão política da formação desse Estado, Israel foi construído sob a concepção de uma democracia judaica. A partir dessa ótica, a democratização e incorporação de valores e concepções ocidentais foram se instalando. Diante disso, observa-se uma grande dificuldade ao tentar se conciliar os valores liberal-democráticos com os valores judaicos. Enquanto o liberalismo clássico ditava a primazia da liberdade como valor político para a fixação de acordos, o judaísmo é construído sobre a crença em Deus, cujos ditames administram como todos os seres humanos devem viver.

⁶³Em 1947, a ONU aprovou a partilha do território da Palestina em dois Estados, sendo um judeu e outro árabe. Em maio de 1948, houve a instituição formal do Estado de Israel.

Além de determinantes políticos e econômicos ocidentais, Israel foi constituído a partir de complexa formação populacional, haja vista que o país é formado por imigrantes, terra fortemente marcada por cismas entre diferentes grupos dos próprios judeus e, sobretudo, entre povos de origem árabe que reivindicam para si a terra prometida, ocupando parte desse Estado, além de se fazer presentes em vários Estados vizinhos. Ressalta-se ainda que essa grande divergência em Israel, de viés político/econômico e ideológico/religioso de sua população, é um dos importantes fatores que tem alimentado todo o conflito na região. Soma-se a isso o fato de que o povo de Israel é formado por religiosos que preferem a teocracia sobre a democracia, enquanto outros são palestino-árabes que não endossam o *ethos* sionista.

Para Lévinas a corrida armamentista estava instaurada e aceita, haja vista os recorrentes conflitos entre religiosos e seculares, entre palestinos e judeus. Frente a esse cenário, houve uma tentativa de fortalecer a cultura de identidade israelita, sob a premissa de que o crente judeu não poderia causar divisões de comportamento e ideias. Caso isso acontecesse, a própria identidade poderia se desintegrar. Contra os valores liberais da autonomia, do desenvolvimento pessoal, individualismo e do auto-governo, sobrepôs-se uma profunda crença judaica na comunalidade compartilhada ou destino compartilhado.

Essa mistura definiu o cenário para a compreensão de Israel e seu estado complexo, condições essas que, inevitavelmente tendem a desestabilizar e minar os direitos humanos.

2.3. Terceiro palco: ocidente no pós-guerra e razão instrumental

O tema principal da obra de Lévinas após a Segunda Guerra Mundial inegavelmente é a ontologia, evoluindo para a tese da ética como filosofia primeira. De acordo com o filósofo, a natureza da ontologia tenta criar uma

totalidade em que o diferente, o *Outro*, invariavelmente é reduzido ao *Mesmo*⁶⁴ e *Identidade*.⁶⁵

A relação com outrem certamente consiste também em querer compreendê-lo. Porém, como dirá Lévinas, “esta relação excede a compreensão”. A razão, enquanto pretensão meramente cognoscente, significou a redução do outro a um objeto. Na prática, sinaliza-se ali a dinâmica da violência, da guerra, da conquista, da totalidade.⁶⁶

O desejo para a totalidade, de acordo com Lévinas, é uma manifestação de base “instrumental”, ou seja, o uso da razão como instrumento. O império da *razão* consiste em *contradição*, pois nada comanda, constituindo apenas o uso de meios racionais extremos para determinar os melhores meios para atingir um determinado fim. Considerando-se que não cabe à razão instrumental determinar os fins para os quais ele é aplicado, não seria surpreendente se ela fosse utilizada para o mal, na busca de objetivos destrutivos.

Como uma perseguição implacável, praticamente em todas as obras de Lévinas, há uma forte crítica aos limites da razão, à filosofia, à ambição das grandes narrativas de transformar o mundo, à esperança humana frente a um futuro em que existirá uma humanidade, ao abandono das vias transcendentais e ao fracasso da imanência. Em uma das suas últimas grandes obras, “*De Deus que Vem a Ideia*”, no texto “*Da Consciência ao Despertar*”, Lévinas novamente aborda o problema que ele elege como “*insegurança da razão*”:

A razão, como modalidade do conhecimento, deveria desconfiar de certos jogos que a enfeitiçam. Ela seria obrigada a vigilância para anular ilusões. Não se deve dormir, é preciso filosofar.⁶⁷

⁶⁴O mesmo, significado aqui, é o modo típico da filosofia ocidental, que como Ontologia, tem sido uma relação de redução do outro ao mesmo, tendo como mediação um termo médio e neutro (LÉVINAS, 1988) que assegura a inteligibilidade do ser. Portanto, não é uma relação, mas uma redução. (COSTA; JUNIOR. 2000,p.85)

⁶⁵Lévinas usará o termo “masculinidade” para definir o império da “*lei do mesmo*”, sobre o feminino. Isso se traduz como uma oposição que Lévinas fará contra a cultura dominante.

⁶⁶ROSA, 2009, p.15.

⁶⁷LÉVINAS,2002, p.33.

Em suma, explicitamente, Lévinas critica o pensamento filosófico ocidental.⁶⁸A aceitação da razão instrumental pela tradição filosófica ocidental ocasionou um roteiro destrutivo, de “vontade de dominação”.

3. O distanciamento da tradição filosófica ocidental

3.1. A Filosofia: entre a boa vontade e a cumplicidade para a guerra

A história da humanidade é o palco de superação, do progresso da técnica e da civilização, tornando-se difícil não vislumbrar os autênticos sinais de grandeza do homem. Não se pode negar os seus esforços nas diversas iniciativas em buscar superar os problemas e aliviar os sofrimentos da humanidade. Tais iniciativas, com o avanço das ciências naturais a partir do século XVI, trouxeram abundância de bens e serviços para diversas partes do mundo.

No contexto histórico, o século XX chega sob promessas de satisfazer as mais grandiosas aspirações humanas. Quando se repara a grande gama disponível de serviços e produção de higiene, saúde, habitação, disponibilidade de água, condições de trabalho, expectativa de vida e outros índices econômicos e sociais, em uma análise evolutiva, aumentamos nossa esperança de desenvolvimento e crença nas ciências naturais.⁶⁹Dessa forma, é inegável que esse século de avanços científicos foi benéfico à humanidade.

Ao mesmo tempo, tragicamente, a história moderna, agora envolvendo Ocidente e Oriente, é marcada por processos históricos que evoluíram até chegar a erupções de violência. A primeira observação negativa é que o século XX conheceu, já nas primeiras décadas, a força mortífera das Grandes Guerras que marcaram decisivamente o mapa mundial em suas dimensões político, econômico, social, geográfico e cultural, influenciando permanentemente o destino dos cidadãos.

⁶⁸No início do texto “Da consciência ao despertar, Lévinas elege a Fenomenologia como aquela que realiza a verdadeira Filosofia, por intervir no nível do humano na sua presença original.

⁶⁹Cf. TOFFLER, 1980, p.108.

O rastro de morte e destruição sem limites deixado pelas guerras é perceptível ainda em nossos dias. Também conhecemos a ascensão dos sistemas totalitários que, nas mais vastas regiões, foram responsáveis por crimes sem conta, pela destituição dos direitos do homem e pela subjugação de anseios de muitos povos. Após a queda das grandes ditaduras e de sistemas autoritários como o nazismo, o fascismo e o comunismo europeu, bem como alguns casos na América Latina, vislumbramos o surgimento de novas nações que poderiam decidir seu próprio destino, o surgimento de vários órgãos internacionais que intermediariam os conflitos surgidos entre as nações(ONU, UNESCO, entre outros), o nascimento dos grandes blocos que velariam pelo equilíbrio econômico das nações associadas e as diversas medidas que teriam como meta o diálogo e a paz no mundo. Entretanto, também vislumbramos, assustados, o alastramento do terrorismo já em escala mundial.⁷⁰

Se por um lado, o século XXI foi iniciado com grandes avanços, por outro esse período manifestou-se como um tempo de múltiplas ameaças contra o homem, o que será abordado nos capítulos seguintes deste trabalho. Ao longo da história, o homem fez do trabalho o determinante de sua evolução e, contraditoriamente, pelo resultado do trabalho da sua inteligência e das tendências de sua vontade, parece estar ameaçado. Essa ameaça contra o homem apresenta vários graus de intensidade e várias direções. A abundância de bens e de serviços disponíveis parece estar presente somente em algumas regiões do mundo. Basta olhar a realidade de uma multidão de homens e mulheres, crianças, adultos e idosos, de pessoas concretas que sofrem o peso da miséria.

No horizonte reflexivo levinasiano, estão as misérias de um século, há pouco findo, que conheceu duas grandes guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, o nazi-fascismo, as bombas sobre Hiroshima e Nagasaki que assassinaram mais de 200 mil pessoas, a fome que avassala a dignidade de tantos rostos nos chamados países do Terceiro Mundo. Tais barbaridades ofuscaram a confiança no modelo de racionalidade que teve a pretensão da lucidez de uma

⁷⁰Cf. BOFF, 1999, p.97.

humanidade evoluída, autônoma, livre, emancipada, enfim, de uma humanidade proclamada moderna(...)⁷¹

Atualmente, observamos que os níveis de acúmulo sem limites, de guerras, injustiças sociais e falta de solidariedade entre as pessoas são alarmantes, o que pode ser entendido como uma das formas de ameaça ao homem. Nisso, até mesmo os pensadores que trilham pelas diversas linhas do conhecimento parecem concordar. Segundo Adorno (1995), a humanidade, principalmente no Ocidente, não conseguiu superar a barbárie⁷², através de um modo mais justo e de uma educação emancipatória, no seu sentido mais amplo.

Nesse quadro, ao mesmo tempo em que o homem faz uso dos bens naturais da terra, não somente para fins industriais, mas para fins militares, aliado ao desenvolvimento, também traz consigo a ameaça a seu ambiente natural, o que expõe o drama da falta de cuidado ou crise ecológica caracterizada pela falta de responsabilidade do herdeiro perante os bens naturais. A isso devemos acrescentar as intolerâncias frente às diferenças culturais dos sistemas de valores de cada grupo, que frequentemente acompanham o uso da força e da violência.

Segundo Boff,⁷³ ao mesmo tempo em que se cria um fortalecimento de relações mais justas e os supostos progressos da liberdade e da responsabilidade começam, enfim, a ser assumidos como valores a serem cultivados por todos os homens, também nos deparamos com a crise do significado de “desenvolvimento” e “progresso”, responsável pelo abatimento desses valores, principalmente depois da trágica experiência de duas grandes guerras, seguidas de desajustes econômicos, desigualdades sociais, intolerância entre personalidades individuais e nações, injustiças e des-responsabilidade, todos esses constituintes de um fenômeno que é inverso do esperado em tempos passados.

Portanto, se por um lado observamos a indiscutível a grandeza do homem contemporâneo, evidenciada pelo desenvolvimento técnico-científico, que permitiu novas condições e estilos de vida e que mudou a face da terra, possibilitando a

⁷¹ROSA, 2009, p.13.

⁷²Lévinas em suas obras faz referência à barbárie em uma dimensão que difere da tradição originária grega, no entanto, aqui se encontra a citação de Adorno a fim de dar embasamento ao problema exposto.

⁷³BOFF, 2000, p.23.

conquista de fronteiras até mesmo para além da crosta deste planeta, presenciemos, por outro lado um temor marcante que se estampa na fisionomia de cada homem, e com tal intensidade e ele se tornou problemático, a ponto de deixar escapar a própria significação da existência. É um dos problemas mais agudos da civilização contemporânea.

Por tudo isso, o otimismo oriundo da confiança na razão passou a ser substituído por uma preocupação – não sem fundamento – devido à crise de sentido que assola o tempo presente, ao esvaziamento de significação cultural e ao achatamento de valores conformados a padrões exteriores. A essa altura, já nesse início de milênio, o espírito que marca a cultura e os costumes nascidos do iluminismo parece revelar um retorno ao individualismo e à indiferença para com os valores que ainda resguardam lampejos de humanidade. Todos esses fatores elevam o clima de tensão, de insegurança e de permanente ameaça que se desenvolve no plano ético e nas relações que se estabelecem entre o homem e o mundo.

Por tais razões, Lévinas insiste na cumplicidade da Filosofia neste permanente estado de guerra. Segundo Lévinas, a história da filosofia ocidental é uma história de vida e morte, uma vez que tem sido cúmplice ativa da guerra universal.⁷⁴ Assim, não é de todo exagerado afirmar que a história da humanidade coincide com a história das guerras.⁷⁵

Possivelmente escandalizado com a trajetória de violência e guerras infundáveis que a civilização humana havia trilhado, no auge do Iluminismo europeu, Kant lançou o projeto filosófico para a “Paz Perpétua”.⁷⁶ Através da invocação de uma razão universal e um contrato entre os povos, Kant acreditava que a paz poderia enfim reinar.

⁷⁴Derrida parecer crer que o pensamento levinasiano é extremante explosivo, isto se observando a magnitude do impacto. sendo capaz provocar tremores a qualquer aluno de Filosofia, quando se vê diante de si um programa filosófico passado de geração em geração e da qual herdará. Certamente sentirá que herança do pensamento racional pouco mais que nada lhe serviria. *A L*, p. 119.

⁷⁵As guerras tribais, étnicas, entre as cidades-estados, guerras religiosas, de independência e de unificação, guerras civis, guerras de colonização e entre impérios, de posicionamentos e direitos.

⁷⁶KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.

a razão(...)condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, o estado de paz um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si(...) ⁷⁷

O filósofo precaveu-se de um novo fracasso, impondo limites para a razão em sua própria vontade ao poder, a fim de que fixassem regras para uma pacífica coexistência entre diferentes povos, dentro de uma nova ordem mundial.

Para Lévinas, não seria exagerado afirmar que o desenvolvimento posterior da história humana até os dias atuais nos mostra que projeto de paz perpétua de Kant continua sendo uma piedosa esperança. Como se sabe, Lévinas foi feito prisioneiro durante a segunda guerra mundial, permanecendo em um campo de concentração alemão durante cinco longos anos. Assim, não há como impedi-lo de expressar seu desapontamento e sua dúvida sobre a viabilidade de qualquer projeto de paz advindo dos meros meios de conhecimento racional.

Para Lévinas, a esperança de construir a paz sobre a base de uma verdade produzida pelo autoconhecimento racional é insana e a própria realidade da história nos mostra isso. Daí decorre seu duro posicionamento:

Essa história de uma paz, uma liberdade e bem-estar prometido em função de uma luz que um conhecimento universal projetado sobre o mundo e a sociedade humana... que a história não é reconhecível na sua milênios de lutas fratricidas, política sangrenta, de desprezo imperialista e exploração do ser humano, até aos nossos século de mundo guerras, os genocídios do Holocausto e do terrorismo, o desemprego e a pobreza desesperada contínua do Terceiro Mundo;. doutrinas cruéis e crueldade do socialismo fascismo e nacional, até ao paradoxo supremo da defesa do homem e dos seus direitos sendo pervertida em stalinismo. ⁷⁸

Lévinas argumenta não só como crítico cultural, mas principalmente como um filósofo. Em *Totalidade e Infinito*, o autor denuncia a redução do Outro ao Mesmo como uma prática recorrente da Filosofia Ocidental:

⁷⁷KANT, 1989, pp.40-41.

⁷⁸LÉVINAS, 1980, p.132.

A Filosofia Ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: a redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a Inteligência do ser(...)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 vem de fora. Nada receber ou ser livre.⁷⁹

Como vimos, Sócrates exclui o diferente, aceitando apenas o que se identifica com o Mesmo, com aquilo que já existe em si.

No entanto, esse conceito de redução ao *mesmo*, proveniente da filosofia ocidental, serviu como álibi para instituir o estado de guerra permanente em todo o reino do ser. Ainda em *Totalidade e Infinito*, temos:

Tal como a guerra moderna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra o que as detém. Instaure uma ordem em relação à qual ninguém pode se distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra manifesta a exterioridade e o outro como o outro. A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.⁸⁰

Segundo Lévinas, o legado da filosofia ocidental enquanto ontologia, seguindo a lição socrática é sempre um caminhar para dentro de si, para o Uno. Logo, a autonomia da razão é sempre uma redução à sua vontade. Nessa soberania tirânica, o Outro irremediavelmente é reduzido e dissolvido no Mesmo.

Nesses termos, a filosofia ocidental, para Lévinas (1967), na maioria dos casos, é um pensamento de totalização, pois tem as características de absorção de todos os elementos da alteridade na imanência do mesmo, continuando o exercício da violência sobre todo Outro como Outro na conquista do Ser, autopreservação, o que equivale à conquista de ser pelo homem ao longo da história.

Quando o Outro só pode ser compreendido como um objeto de conhecimento, ele perde sua unicidade e sua alteridade irreduzível, reduzindo ao Mesmo todos os que se opõe a ele como Outro. Ele é sempre o Mesmo, não

⁷⁹LÉVINAS,1980, p.131.

⁸⁰LÉVINAS,1980, p.10.

podendo ser o Outro diferente. Percebida dessa forma, a filosofia é totalização e totalitária. Em seu movimento para “*auto-nomia*”, é o egoísmo que promove a guerra. Daí surge a desconfiança levinasiana: pode a filosofia ainda pensar os problemas da humanidade? Quais as medidas do seu pensamento?

Ora, sabemos que as ciências humanas têm sido o caminho de acesso ao conhecimento do homem, oferecendo diversas leituras sobre o homem. A cultura científica atual revela a supremacia da ciência objetiva que, após seu sucesso nos diversos campos de conhecimento, deteve o estudo firmado na matéria. Estabelecido seu estatuto, a ciência passou a determinar que só seria científico e, portanto, verdadeiro, o conhecimento que se baseasse em normas da matemática, um dos pilares da ciência. Dessa forma, só através da experimentação metodológica, se poderia alcançar uma dimensão válida de cientificidade.

Com efeito, as disciplinas regidas sob o rigor científico acabaram por invadir os campos milenares da metafísica⁸¹, atingindo, portanto, a filosofia que, dentre outras coisas, aborda a indagação do sentido da vida e a tentativa de esboçar possíveis respostas, o que constitui uma das tarefas mais nobres da humanidade.⁸²

No campo da filosofia, variados são os recursos que o homem utilizou para progredir no conhecimento da verdade, tornando, assim, cada vez mais humana a sua existência. A atividade filosófica baseia-se na construção rigorosa de conhecimento sistemático pautado pela razão. Quando a razão consegue intuir e formular os princípios primeiros e universais do ser e deles deduzir correta e coerentemente conclusões de ordem lógica e deontológica, então pode-se considerar uma razão reta. Contudo, esse mesmo pensamento filosófico que trouxe tantos avanços, em sua versão moderna, parece ter caído no esquecimento de orientar a sua pesquisa também para o ser, concentrando a própria investigação sobre o conhecimento humano. Esse parece ser o ponto nodal em

⁸¹Existem diversas definições de metafísica. Aristóteles a denomina como filosofia primeira, no entanto, temos também a metafísica em sua concepção ontológica heideggeriana, bem como em sua concepção kantiana, como uma ciência dos conceitos puros.

⁸²ABBAGNANO, 2003, pp .661-666.

que se apoiaram as diferentes consciências, num sentido husserliano, na guerra contra a uma razão posta que surge após as formulações cartesianas.

Pensadores das mais diversas formações apontam criticamente para uma espécie de fragmentação cultural que enfeixa no esfacelamento do humano nos diversos setores, dando-nos a sensação de que há um desconforto no seio do que seria a condição humana. Sempre que o equilíbrio da civilização se vê abalado, é imprescindível, ainda que a contragosto dos adeptos da ciência, a busca por um reajuste nas bases metafísicas. Considerando que nossa época carece de tamanho reajuste no tocante à questão humana, do ser e da subjetividade,⁸³ esses pontos serão futuramente abordados ao longo desta pesquisa, mas, por hora, aprofundaremos as questões filosóficas colocadas por Lévinas.

3.2. A crise do humanismo: cinco proposições acerca da Filosofia

Para um aprofundamento, é importante trazer a questão da subjetividade em um contexto da crise do humanismo no mundo contemporâneo. Portanto, trata-se de uma proposta de re-pensamento da questão da subjetividade por Lévinas. Em seus desdobramentos, podemos supor que o mundo contemporâneo é o mundo no qual o humano se perdeu. As razões para isso são de ordem histórica, cultural, filosófica, sociológica e muitas outras.

Para Lévinas, essa situação não traduz uma simples crise de valores, no sentido moralista ou moralizante, mas uma situação de desagregação que culminou com um anti-humanismo radical. As guerras e diversas situações do século XX poderiam justificar esses dizeres e os acontecimentos das décadas passadas poderiam apontar historicamente todos esses fatos.

Objetivamente, ao se tratar da questão do anti-humanismo, em primeiro lugar, é necessário relacioná-la à crise da metafísica. Contudo, para Lévinas, esse problema parece ser mais do que uma carga tributária da crítica à metafísica, uma vez que essa crítica se estende a uma correspondência de ordem metodológica.

⁸³Trata-se do caráter de todos os fenômenos psíquicos, enquanto fenômenos da consciência, que o sujeito relaciona consigo mesmo e chama de “meus” (ABBAGNANO, 2003, p.992).

O *Fracasso Metodológico*, assim, é ponto central da discussão: o anti-humanismo está interligado à crise da subjetividade que, por sua vez, é também de ordem metodológica.

Fim do humanismo, fim da metafísica- morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!) -, ideias apocalípticas ou *slogans* da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto- e dos maus gostos- parisienses, estas proposições se impõem com a tirania da última moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e se degradam. Sua verdade primeira é de ordem metodológica. (...) ⁸⁴

Dessa forma, no mundo contemporâneo, a partir das discussões geradas nas ciências humanas, essa realidade que chamamos de EU (*moi*) e que também poderá ser entendida como Consciência, é algo que se encontra sob suspeita. ⁸⁵ Lévinas atribui esse fato a um tipo de mentalidade e espírito das pesquisas elaboradas e desenvolvidas no século XX pelas próprias ciências humanas.

(...) Expressam um certo espírito das pesquisas nas ciências humanas. A preocupação com o rigor torna desconfiados psicólogos, sociólogos, historiadores e linguistas a respeito de um Eu (*Moi*) que se escuta e se tateia, mas que fica sem defesa contra as ilusões de sua classe e contra os fantasmas de sua neurose latente. ⁸⁶

Com efeito, a preocupação com o rigor a que se refere Lévinas, responsável por eliminar o homem da ordem das razões, advém da “nostalgia do formalismo lógico”, dentro das próprias ciências humanas, recorrente em nossos dias, mutação da luz e desvio tomado pelas estruturas, próprio das práticas amadoras e apressadas, que distorcem “o que se vê por humano”.

⁸⁴ LÉVINAS, 1993, p.91.

⁸⁵ Lévinas pergunta-se como se manifesta o Eu a partir da consciência, da história, do domínio das classes, da vontade e da potência, a partir das estruturas de linguagem, a partir do desejo de ser, a partir da interpretação e do símbolo. Assim, passa a estudar a localização deste Eu, que já não está mais no começo, mas num processo de descoberta e conquista de si. Como algo que poderá ou não advir de si mesmo e pode se perder. Tomamos como exemplo os conceitos de alienação e neurose que demonstram posicionamentos importantes, mas também a perda do Eu.

⁸⁶ LÉVINAS, 1993, p.91.

A nostalgia do formalismo lógico e das estruturas matemáticas na compreensão do homem extrapola precauções e significações e malabarismos metodológicos, como supera a imitação positivista dos arquétipos do número e da medida triunfante da física. Tal nostalgia consiste em preferir, até na ordem do humano, as identidades matemáticas identificáveis de fora, à consciência de si consigo mesmo, onde há cem anos ainda, se queria ancorar a nave do saber exato. *Doravante, o sujeito é eliminado da ordem das razões.*⁸⁷

Possivelmente, Lévinas sofreu influência de seu grande amigo Paul Ricouer.⁸⁸ Tal como considerou Lévinas, Ricouer, na obra *O conflito das Interpretações*, tornou clara a crise da consciência de si, enfatizando a crítica às filosofias do *cogito* e propondo um entrelaçamento entre hermenêutica e fenomenologia, para que a fenomenologia pudesse dar os frutos esperados.

O Englobamento e a Tirania, segundo Lévinas, é outra obra que demonstra todo o fracasso da filosofia ocidental. Para entendermos completamente a crítica levinasiana, é necessário compreendermos o conceito de “mesmo”. Segundo a definição clássica proposta pela filosofia ocidental, esse conceito pode ser entendido como o *alther* ou o aquilo que é mesmo diante de um Outro.⁸⁹ A filosofia ocidental propõe na maior parte da sua história uma filosofia do Mesmo.⁹⁰

Com essa proposição, o filósofo pretende alertar para o fato de que a filosofia ocidental promoveu ao longo de sua história e tradição o predomínio do Mesmo, que se traduz em uma espécie de narcisismo filosófico. Portanto, tudo o que é significativo pode ser guardado numa espécie de identidade de si, do Mesmo.⁹¹

A filosofia ocidental foi, na maioridade das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio neutro que assegura a inteligência do ser.

⁸⁷LÉVINAS, 1993, p.92.

⁸⁸Todavia, Lévinas não tece apenas críticas à atitude das ciências humanas; ao contrário, reconhece a necessidade de enfrentar esse desafio teórico-metodológico.

⁸⁹O “mesmo” é uma categoria recorrente da filosofia, presente até mesmo nas obras mais antigas, como *O Sofista*, de Platão. Nesta obra, são definidos muitos conceitos como: o mesmo, o outro, o ser e o não ser.

⁹⁰LÉVINAS, 1980, p. 26.

⁹¹LÉVINAS, 2002, p.157.

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates; nada de receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora. Nada receber ou ser livre. Liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto da razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o(...). A neutralização do Outro, que se torna seu tema ou objeto- que parece, isto é, se coloca na claridade- é precisamente a sua redução ao Mesmo.⁹²

E ainda:

Para a tradição filosófica do Ocidente, toda a relação entre o Mesmo e o Outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Os entes reduzem-se ao Neutro da ideia, do ser, do conceito.⁹³

Para Lévinas, o problema inicia-se justamente devido ao fato da filosofia ocidental colocar-se sempre em direção a uma resposta. Uma possível saída para isso seria a filosofia dirigir-se sempre para a verdade (a exterioridade que é o Outro – movimento de heteronomia), recusando-se a alienar-se ao fim do processo.

Contudo, o pensador acredita que, por mais que existam avanços, há sempre um movimento de retorno a partir do qual a identidade se constrói. Dessa forma, o Mesmo não é estático e sim algo que se perfaz no confronto com o “não ser”. O Mesmo enfrenta o trabalho do Negativo, segundo Hegel, que se configura como experiência de passagem pelo Outro, que é sobretudo egoísta e tem garantido a estrutura da identidade.⁹⁴ Portanto: “*a identificação do Mesmo não é vazio de uma tautologia, nem oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo.*”⁹⁵

Sendo assim, o Mesmo se identifica por simples oposição ao Outro, construindo identidades sem alteridade, em uma espécie de reconhecimento com

⁹²LÉVINAS, 1980, p.31.

⁹³LÉVINAS, 1980, p.74.

⁹⁴LÉVINAS, 2002, p.157.

⁹⁵LÉVINAS, 1980, pp.25-26.

o não sendo o Outro. A filosofia do Mesmo a qual se refere Lévinas é, portanto, uma egologia.⁹⁶

a compreensão, ao se reportar ao ente [o humano] na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação".²³ Daí, então, o porquê da crítica levinasiana, a qual pode ser resumida nesses termos(...)A filosofia é uma egologia."⁹⁷

Por outro lado, segundo Lévinas, esse englobamento ao qual se presta a filosofia faz com que se considere apenas o geral, comigo, recusando uma realidade que lhe é oposta. Na audácia do conhecer ontológico, com efeito, prevalece a redução aos conceitos, que constitui uma impossibilidade ao diálogo pelo arrebatamento da alteridade:

Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir do nada, ou reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade.⁹⁸

Ora, é justamente por intermédio do conceito que a filosofia mantém zelosamente sua liberdade de procurar a verdade. A autonomia da razão, concedida pela liberdade, está para a redução à sua vontade e soberania tirânica, sendo o Outro reduzido e dissolvido no Mesmo.

De uma forma ilustrativa, assemelha-se aos atos de um tirano que alimenta a massa e despreza o indivíduo, justamente para manipular e dominar.⁹⁹ Nesse sentido, a tirania consiste em recusar essa realidade além, permitindo que exista somente o geral, o sem Rosto. Isso evidencia uma tirania imbuída, em que não há alteridade, mas perda da experiência. De maneira geral, a *filosofia é também*

⁹⁶Esta classe de filosofia redutora, na tradição ética levinasiana, se perfila como uma egologia. (COSTA E JUNIOR, 2000, p.85)

⁹⁷ROSA, 2009, p.15.

⁹⁸LÉVINAS, 1980, p.31

⁹⁹Mesmo com a pretensão de englobamento, Hegel crê que o principal, o substancial e o significativo são preservados e guardados. Nisso, Lévinas e Hegel estão distantes um do outro.

*tiranía, pois define o Outro como um “Não Eu”, acabando por vê-lo no estado de oposição.*¹⁰⁰

A terceira proposição, o *Fracasso da Consciência Legisladora*, parte do contexto contemporâneo. A ciência moderna, a partir de Bacon e Descartes, nasceu sob o pálio do desejo de conhecer o mundo. Trata-se do homem que se põe frente ao mundo para a sua própria felicidade. Assim, temos: “A crise do humanismo em nossa época tem, indubitavelmente, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições.”¹⁰¹ Essa pretensão culminou, lamentavelmente, na entrega do mundo em sua própria desagregação.¹⁰²

Assim, a crítica pertinente recai sobre a pretensão legisladora da consciência moderna de Kant que, no entendimento levinasiano, desemboca no comprometimento do seu próprio projeto.¹⁰³ Além disso, o império da razão e da ciência, aberração inquietante que atormenta o homem, inversões de seus projetos, segundo Lévinas:

(...) que uma ciência nascida para abraçar o mundo, o entregue a desintegração; que uma política e uma administração, guiadas pelo ideal humanista, mantenham exploração do homem pelo homem e a guerra- estas são singulares inversões dos projetos racionais(...)¹⁰⁴

Assim, o mundo contemporâneo pode ser traduzido como o *fracasso da consciência legisladora*¹⁰⁵. Essa seria a terceira grande preposição levinasiana sobre a crise do sujeito.

¹⁰⁰ LÉVINAS, 1980, p. 201.

¹⁰¹ LÉVINAS, 1993, p.71.

¹⁰² Alguns pensadores, como Boff, afirmam que há um fenômeno em plena vigência de liberação desenfreada e de diminuição de responsabilidade e de sua transferência, contrariando a afirmação de filósofos, políticos e educadores que viam na conquista da liberdade o avanço no desenvolvimento da responsabilidade individual e social, supondo almejar o tempo da maturidade civil.

¹⁰³ LÉVINAS, 1993, pp.71-72.

¹⁰⁴ LÉVINAS, 1993, p.93

¹⁰⁵ Também filósofos como Nietzsche e Marx identificam o projeto de conquista do mundo em benefício do homem como uma ameaça ao próprio ser humano. Há uma inversão e uma contradição. Aquilo que era para ser o bem do homem, torna-se a sua ruína. O projeto de transcendência, de domínio culminou com uma espécie de desintegração. A grande contradição é

A quarta preposição acerca da filosofia, para Lévinas, é o *Fracasso da Autoalienação*, que envolve a subjetividade e as diversas correntes do pensamento. Filósofos como Nietzsche, Marx e Hegel, denunciaram o problema da alienação da consciência.¹⁰⁶ Para Lévinas, esses autores também “prometeram” uma espécie de saída da alienação ou resolução.

Desde muito tempo, com certeza, esta alienação se tornou sensível aos homens. Porém, após os séculos XIX, foi encontrando, com Hegel, um sentido a esta alienação, reconhecida como provisória e como portadora de um acréscimo de consciência e clareza ao acabamento das coisas. Explicava-se, sobretudo com Marx, pela alienação social, estes desvios da vontade ao exaltar as esperanças socialistas, tornava-se, paradoxalmente, plausível o idealismo transcendental! Mas a angústia de hoje é mais profunda. Ela provém das experiências das revoluções que soçobraram na burocracia e na repressão; provém das violências totalitárias que se fizeram passar por revoluções. *Pois nelas se aliena a própria desalienação.*¹⁰⁷

A alienação que caracteriza a sociedade, a consciência, o espírito e o ser humano é passível de solução, haja vista que ela é provisória, ou seja, se houver a insistência no debate dessa alienação, ela acabará por cair.¹⁰⁸

No entanto, Lévinas (1993) atua em um outro cenário. Têm-se no século XX as guerras, o pós-guerra e as já instaladas filosofias da existência e outras correntes filosóficas. É justamente neste cenário que se verifica uma certa denúncia contra aquelas tendências que procuravam evitar a alienação e terminaram em situações de violência e totalitarismo. Uma grande filósofa que nos ajuda a pensar o mal e o totalitarismo é Hannah Arendt.

o projeto de legislação, de domínio, de transcendentalismo, que acaba por culminar numa espécie de desintegração. O exemplo testemunhável seria toda a política e todos os ideais modernos de felicidade, progresso, justiça, ordem, bem comum e liberdade, que culminaram na exploração denunciada pelo marxismo e tudo aquilo que constitui o mundo contemporâneo. Esse seria o grande paradoxo.

¹⁰⁶ Para Lévinas, trouxeram uma importante contribuição que seria definida como: a conquista da consciência que não está no começo, mas tem um longo percurso pela frente. Embora não essa conquista não esteja no início, há ainda uma cadeia de mediações a partir da qual o sujeito não sai da alienação. O ponto fundamental não é a certeza de si, mas o questionamento da consciência e de uma suposta alienação da consciência.

¹⁰⁷ LÉVINAS, 1993, p.94.

¹⁰⁸ Engels e Marx insistem na tese da alienação como um estado provisório.

Em suma, têm-se aqui a proposição: *as violências totalitárias surgem a partir do próprio movimento da desalienação. Assim, a desalienação proposta se aliena a ela também.*¹⁰⁹

Por outro lado, aqui se abre outro aspecto problemático percebido por Levinás: a suspeita em ter o Eu¹¹⁰ como ponto de partida representa para Lévinas uma crise do humanismo, ou seja, falar do humano acabou por se consolidar em discursos de belas palavras, conforme esclarece:

(...) apesar de sua ciência e suas audácias de antanho- o humanismo ocidental ao se estabelecer na ambiguidade notável das belas palavras, das “belas almas”, sem atingir o real de violências e de exploração.¹¹¹

Com efeito, o puro formalismo, a preocupação estrutural e matemática própria da condição atual das ciências humanas, ignora o humano, arruinando a identidade do subjetivo. Ironicamente, ele é ao mesmo tempo tema e objeto, contudo, não há lugar para ele nos discursos.

Nessa altura, são levantadas algumas questões que tomam distintos caminhos. Estaria Lévinas pondo-se em uma atitude de nostalgia e lamentação de perdas da tradição filosófica ou propondo um avanço na constituição histórica do humano? Recuperar ou redefinir o que é o humano? As estruturas matemáticas usadas para compreender o homem (o estruturalismo e a filosofia analítica) caracterizam este apagamento do Eu do sujeito no mundo contemporâneo?

¹⁰⁹O próprio esforço de vencer a alienação culmina no mundo contemporâneo, com a própria alienação. Muito embora tenha origem no plano teórico, avança para o plano cultural e histórico, que enfeixa na violência.

¹¹⁰Essa suspeita sempre esteve presente na história europeia e nas discussões filosóficas, como por exemplo, junto aos filósofos Nietzsche, Kant e de um modo geral, em outras diversas tendências filosóficas, científicas e culturais. Ao se pensar na crítica do marxismo, a suspeição da ideia de consciente, Freud e seus seguidores na psicanálise também discutem a ideia de consciência. Em Nietzsche, também temos uma discussão forte que abalou e influenciou todas as discussões teóricas contemporâneas. Assim, temos como ponto primeiro a suspeição em relação ao EU, a suspeita ou, em outras palavras, suspeita em relação à consciência. Nesse sentido, a própria consciência em si é posta em questão. Vale lembrar que esta crítica não é privilégio de autores como Nietzsche, Marx e Freud, haja vista que já constava no pódio de autores do século XVIII.

¹¹¹LÉVINAS, 1993, p.92.

Constatamos que a partir dessa análise se verifica a proposição final: *o sujeito no mundo contemporâneo é eliminado da ordem das razões. O Eu é uma peça de um sistema, relação de uma estrutura, dissolvido na totalidade (mundo em que vivemos). Enfatiza-se, portanto: o humano se perdeu.*

Nesse ponto, cabe a pergunta: o que é, enfim, o humano do homem? Segundo Lévinas (1993), mesmo diante da gama imensa de definições sobre o humano, este está sujeito a uma incapacidade de ser traduzido conceitualmente e a uma redução a um discurso referente.

No entanto, a filosofia – enquanto movimento de busca do sentido e de resgate do perdido – é transcendência e, assim, fenomenologia.¹¹² Dessa forma, Lévinas parte a para fenomenologia, retomando-a a partir de uma nova a inspiração, ou seja, o filósofo vai até as últimas consequências na descoberta de Husserl, a exterioridade. Em seu pensamento, nota-se uma tentativa de radicalizar o projeto husserliano, no desafio de tematizar e pensar a própria exterioridade, ou seja, aquilo que a razão e o conhecimento tentam anular e reduzir, embora sem êxito.

Com já foi mencionado, a fenomenologia nasce em um momento de crise da razão ocidental, devido a seus supostos limites e diante da impossibilidade de explicar o mundo como se pretendia. Assim, o ponto forte da fenomenologia não é o que ela diz propriamente, mas o que ela torna possível para pensamento e para a própria tarefa de pensar. A proposição fenomenológica sobre o pensar pode ser representada da seguinte maneira. A consciência é aquela que está em contato com as coisas. Esse ato é primeiro. O pensamento é segundo e cabe-lhe a tarefa de pensar o resgate do primeiro vínculo, a intimidade. Dessa forma, para Lévinas (2005), a fenomenologia não é uma teoria, mas sim, uma possibilidade de pensar.

¹¹²O logos deu origem ao pensamento racional, traduzindo-se na história como uma secularização da superação do mito.

3.3. A Ética como produto da Filosofia

Segundo Lévinas, a história humana é marcada pelo permanente estado de guerra, do qual todos somos participantes. Ao longo dos anos, a filosofia, ao mesmo tempo em que buscou respostas para as questões do seu tempo, também desempenhou um papel ativo nessa guerra universal.

Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo, stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios em Auschwitz e do Cabodja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética.¹¹³

Para Zajdsznajder(1992), por um lado, o homem – impelido pelo desejo de descobrir a verdade última da existência e atribuir-lhe um significado – buscou conhecimentos universais que lhe permitissem uma melhor compreensão de si e construiu uma forma de pensamento rigoroso, com coerência lógica e coesão orgânica dos conteúdos, gerando um conhecimento sistemático, que lhe possibilitou a elaboração de verdadeiros sistemas de pensamento. Por outro lado, o homem no mundo moderno, como nunca antes e com tal intensidade, tornou-se problemático a ponto de deixar escapar a própria significação da existência. Esse é um dos problemas mais agudos da civilização contemporânea.

Para Boff (1996), esse clima de tensão, de insegurança e de permanente ameaça se desenvolve obviamente no plano ético, nas relações que se estabelecem entre homens e mundo. Assim, a filosofia demonstra, de diferentes modos e formas, que o desejo da verdade pertence à própria natureza do homem. Interrogar-se sobre o porquê das coisas é propriedade da filosofia.

Uma das mais importantes questões que recaem sobre o homem consiste no problema da conduta. A ética, enquanto tema da filosofia, dentre tantas definições existentes, é ciência da conduta. Ela busca entender o comportamento humano em seus aspectos mais particulares, definindo as maneiras mais

¹¹³ LÉVINAS, 2005, p.136.

convenientes de ser e agir. Assim, pode-se afirmar que a ética trata do que é "bom" e do que é "mau" para o homem.

Os filósofos procuraram traduzir as inquietações humanas, debruçando-se sobre elas e aclarando-as. Ao final, produziam um arco que contemplava o desejo de amenizar o sofrimento humano, estabelecendo certas regras, comportamentos e condutas humanas.

Tomando como exemplo o Ocidente, de certo modo, Kant é quem lança a base do personalismo ético moderno, colocando a razão como a grande propulsora do aperfeiçoamento da sociedade.¹¹⁴ Para Kant, a ação ética é autônoma na medida em que é uma libertação da própria razão prática. Nisto, cabe lembrar que Lévinas afirma que a ação ética grega não é uma expressão da autonomia humana, mas da escravidão e da própria natureza.¹¹⁵

Primeiramente, Lévinas (1982) acreditava que ao longo de todas as discussões filosóficas ocorridas em toda a tradição filosófica até o mundo contemporâneo, a ética era uma espécie de derivação, reduzida a uma discussão fragmentada e residual. A esse respeito, Lévinas desenvolve uma crítica à tradição filosófica como aquela que diviniza a atividade filosófica.¹¹⁶

Isto posto, Lévinas demonstra uma descrença com o que ele chama de “fórmulas mágicas” ou “tagarelices” próprias da filosofia e busca uma saída através da própria ética.

Fórmulas que não poderiam significar, depois das provações do século XX, proposições insignificantes de tagarelices idealistas. O que elas enunciam- seja qual for sua audácia especulativa indica a seriedade da intriga humana, o contrário da vaidade, o contrário das vaidades das vaidades.¹¹⁷

¹¹⁴QUEIROZ, 1956, p.61.

¹¹⁵A categoria de ordem primária é a pessoa, mas não se furta a uma dupla exclusão: em primeiro lugar, ao defender a transcendência racional como forma de ser, exclui outra forma de pensar que não seja através da razão. Em segundo lugar, exclui o Outro quando delega ao “eu” a incumbência da decisão ética.

¹¹⁶ Para Aristóteles, o filósofo é aquele que aproxima-se o máximo possível da condição divina, ainda que seja mortal. A filosofia, nesse caso, seria a condutora do que não é mortal, daquilo que é para sempre e não é precário. Há diversos textos de sua autoria, principalmente suas primeiras obras, que levantam questões relativas ao problema do ser, a busca teórica que conduz à felicidade. Assim, a felicidade seria uma característica do homem que se dedica à tarefa do conhecer, nesse caso, a tarefa da filosofia.

¹¹⁷LÉVINAS, 2005, p.261.

Para melhor entendermos, temos que o modelo da filosofia cartesiana, de uma forma ilustrativa, pode ser concebido em sua estrutura como uma árvore. Na raiz, temos o posicionamento da metafísica e os princípios que agem como base. Para o tronco, temos a física e os galhos finais representam a moral, a ética e os demais temas que fossem suscitados. Certamente, esse final traduziria o que está na raiz, ou seja, a própria Metafísica.¹¹⁸ Em resumo, temos a base teórica que desencadearia, ao final, a moral e a ética, entendidas na concepção desse modelo como de caráter secundário. A proposta de Lévinas (1982) seria justamente o repensar dessa estrutura, uma vez que a filosofia deveria ser primeiramente a ética.

Do ponto de vista filosófico, a tarefa de Lévinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda filosofia. A descoberta de que eu sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do outro é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser. A tomada de consciência de minha responsabilidade é o início de cada conhecimento em geral, pois cada conhecimento deve ser purificado de sua tendência natural ao egocentrismo.¹¹⁹

No entanto, definir a ética como a autêntica filosofia significa despir-se da ontologia, da qual sempre foi depositária, colocando-a em uma perspectiva mais original. Dessa forma, para Lévinas (1982), a ética como filosofia primeira deveria ser concebida na base, ou seja, na raiz do modelo acima ilustrado.

Possivelmente, Lévinas não pretendia fundar uma nova metafísica, mas apenas expor sua marcante influência fenomenológica, conforme se observa em um trecho de *Ética e Infinito*:

A minha tarefa consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda a filosofia deva ser pragmática. Foi, sobretudo, Husserl quem teve a ideia de um programa da filosofia.¹²⁰

¹¹⁸ARISTÓTELES, 2002, p.281.

¹¹⁹BORDIN, 1998, p.555.

¹²⁰LÉVINAS, 1982, p.83.

A esse respeito, Husserl defende que é necessário um movimento, que deve ser entendido como o originário. Assim, é necessário retornar junto a tudo que de alguma forma ficou comprometido, como afirma Heidegger, por uma linguagem. Entretanto, a tradição filosófica vem sendo elaborada sem esse retorno.

Lévinas acreditava que isso precisaria ser eliminado através de um olhar que fosse reeducado, para então acostumar-se a tratar do que seria o primeiro, o originário. Nesse caso, toda a ideia de fenômeno e de fenomenologia foram postos por Husserl.

Portanto, o que Lévinas (1982) defende como posicionamento central é a seguinte proposição: *A Ética é a filosofia primeira e que instaura o racional*. Assim, não é o racional ou o discurso racional coerente que dará suporte para um discurso ético, mas uma fenomenologia dessa situação concreta e humana que tornaria possível a edificação do próprio discurso coerente e filosófico.

Já na segunda proposição sobre a ética, temos como síntese a ideia de que *a ética é uma crítica à Totalidade*. Segundo Lévinas (1982), na totalidade os indivíduos são arrancados da sua identidade. Conclui-se, portanto, que a realidade posta no discurso é limitada, não respondendo às partes e sim ao todo,¹²¹ apenas cumprindo papéis e tendo sua identidade definida de acordo com a importância dentro da ordem.

Segundo Fabri (2007), para Lévinas, o próprio jogo da história absorve e domina o humano, no entanto, não parece que Lévinas exorta o abandono do discurso da totalidade, mas sim a possibilidade de lê-la criticamente. Portanto, a filosofia levinasiana posiciona-se criticamente em relação ao saber da modernidade. Destaca que o pensamento é um acontecimento moral por excelência e a origem de toda imoralidade e usurpação consiste na luta e perseverança no próprio ser, um pensar somente em si.

¹²¹ Para fundamentar essa interpretação, podemos tomar como exemplo prático o caso de Chefe de Estado que, ao se dirigir à população, promove um discurso argumentando em favor de um crescimento exponencial do país. Mesmo que esse discurso apresente coerência teórica, por vezes com base em uma realidade, ainda assim é um discurso da Totalidade, pois não responde a situações concretas pontuais como: se as famílias que estão famintas irão comer e se os desempregados terão empregos.

Dessa forma, em qualquer ponto da história em que haja seres humanos compondo relações, ou seja, toda vez que houver situações humanas, percebe-se uma espécie de confronto que Lévinas(1982) denomina ruptura do discurso da totalidade.

Se admitirmos que a época em que vivemos é caracterizada pelo fim do humanismo e pela possibilidade do homem tornar-se um mero expectador da realidade sem poder de decisão (pensar) sobre o curso dos acontecimentos, chegaremos inevitavelmente ao problema da cultura, entendida aqui como toda a expressão e manifestação humana, individual ou coletivamente, mas também, como consciência de nossa fragilidade e de nossa grandeza.¹²²

No entanto, ao tratar da questão cultural no ocidente, Lévinas propõe que esta deverá ser pensada e avaliada criticamente:

Hoje, na cultura pós-moderna e fragmentária, vemos esmigalhar-se qualquer possibilidade de se construir uma ética como sistema universal de normas e estamos aprendendo a reconhecer a relatividade de cada código, não mais sustentado pela pretensão absoluta da razão. Isto é para nós certamente uma tragédia, mas também pode paradoxalmente ser um início de novos horizontes, e é nesse contexto que se pode vislumbrar a atualidade da filosofia de Lévinas.¹²³

Por outro lado, o desenraizamento aspirado pelo pensamento moderno, que formula seu discurso como sendo dirigido a “todos os homens”, requer uma reavaliação das relações entre pensamento e cultura, entre conhecimento e tradição, pois essa “liberdade” termina, paradoxalmente, invertendo-se em despersonalização e indiferença.¹²⁴

Assim, na junção das duas proposições sobre a ética, percebemos a coerência do pensamento de levinasiano. Em primeiro lugar, ao propor a ética como filosofia primeira, Lévinas salvaguarda o sentido do humano que se encontra numa exigência de responsabilidade pelo outro.

¹²²FABRI, 2007, p.23.

¹²³BORDIN, 1998, p. 559.

¹²⁴FABRI, 2007,p.22.

o pensador francês-lituano propõe que o sentido do humano se expressa no horizonte da *razão ética*. Trata-se de uma racionalidade que tem seu significado implicado na relação com o rosto do outro. No dizer do autor, “à compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos o significado do rosto”.¹²⁵

Essa responsabilidade é, ao mesmo tempo, uma resistência ética, traduzida como o pensar que impede que realidade humana seja reduzida a uma coletividade, perdendo a sua identidade no todo. Em segundo lugar, para Lévinas, a ética é uma crítica à totalidade, o que está totalmente interligado à primeira proposição, cuja exigência é a ética como filosofia primeira.

4. O projeto filosófico levinasiano

4.1. Lévinas e o judaísmo acadêmico: O Grego e o Semita

O significado de ser judeu hoje, para Lévinas, é o de ter a obrigação de resistir ao mal, como nova modalidade de Ser:

Uma história que faz apelo maior aos recursos do eu em cada um e a seu sofrimento inspirado pelo sofrimento do outro homem, a sua compaixão que um sofrimento não-inútil (ou amor), que não é mais sofrimento “por nada” e que tem, de chofre, um sentido? Não somos nós- como povo judeu à sua fidelidade- todos votados ao segundo termo desta alternativa no fim do século XX e depois da dor inútil e injustificável que no seu percurso foi exposta e desdobrada sem sombra alguma de teodiceia consoladora? Nova modalidade na fé de hoje e mesmo, nas nossas certezas morais, modalidade extremamente essencial à modernidade que desponta.¹²⁶

O pensamento de Lévinas se baseia em um teocentrismo de longo alcance, que lhe permite combinar um compromisso com a fé judaica e com a produção filosófica. Mas a influência desse compromisso teocêntrico se espalha muito além

¹²⁵ROSA, 2009, p.16

¹²⁶LÉVINAS,2005, p.140.

dos limites de seus pontos de vista sobre a fé religiosa. É fonte de sua crítica sobre o pensamento filosófico ocidental.

Pela vontade de entender filosoficamente a sabedoria judaica da Bíblia e do Talmud, Lévinas dá a seu pensamento uma dimensão hermenêutica que, em sua obra, se prolonga além de uma vertente filosófica propriamente dita, em outra mais especificamente talmúdica: uma série de ensaios, de meditações que remetem especificamente a textos das Escrituras e particularmente do Talmud. Tais textos, em razão de seu caráter heterogêneo e peculiar, parecem destinados a frustrar uma racionalidade animada pelo desejo de sua própria coerência, pois se justificam por um modo de pensar em que a coerência está na exigência ética.¹²⁷

Para Lévinas, a religião consiste no principal valor a ser respeitado. Em tempos de conflitos, todos os demais valores devem ser subordinados à religião, embora ela não seja necessariamente o único valor importante. O filósofo exemplifica que, ao agir para o bem do outro, é preciso reconhecer que esta é a realização de um ato ético, nobre e não um ato religioso e santo. Daí a necessidade da tradução do semita ao grego.

Quanto ao “judaísmo”, trata-se de uma religião, uma vez que apresenta um caráter de revelação. A revelação de Deus a Abrão e a Moisés é composta por dimensões: bíblica e rabínica. A tradição rabínica ou sabedoria judaica foi desenvolvida em tempos pós-bíblicos.

Segundo Scholem (1970), a sabedoria judaica¹²⁸ é caracterizada por uma origem e por um fim. A origem dessa sabedoria pode ser encontrada na revelação ocorrida no Monte Sinai, ao passo que o ponto de chegada é a figura do sábio.¹²⁹ Moisés recebeu a Torah no Sinai e a transmitiu a Josué. Josué a transmitiu para os anciãos e os anciãos passaram-na para os profetas. Os profetas, por sua vez, a entregaram para os homens da grande assembleia e os homens da grande assembleia sugeriram que adotassem cautela e que todos se reunissem em torno da Torah. Assim chegamos à figura do sábio, que se

¹²⁷BORDIN, 1998, p.557.

¹²⁸Sabedoria indica uma dimensão que tem a ver com o mundo humano e prático.

¹²⁹Essa declaração é muito bem ilustrada nos textos da Mishna, em que é perceptível a cadeia de transmissão da revelação da Palavra de Deus e a sua humanização.

materializa na medida da sequência de eventos e mostra as características da sabedoria: a origem, transmissão, interpretação, discussão de decisão e implementação.

Moisés recebeu a revelação do Sinai.¹³⁰ Sinai significa céu, isto é, Deus. Moisés recebeu a revelação de Deus e desceu do Monte Sinai, por um Deus que se faz audível à sua vontade. A origem é divina e todos os outros elos da cadeia são humanos: Moisés, Josué, Idosos – juízes, os profetas, os homens da grande assembleia, ou seja, os sábios. Os profetas são canais de transmissão da Revelação.

Nesses termos, um único ponto de partida, o da revelação, em geral, não basta. A revelação deve ser implementada e fazer-se cumprir pelos homens. A palavra dada na origem dos acontecimentos compete ao sábio, que deve interpretar e transmiti-la. Segundo Scholem(1970), nesse processo, a origem divina permite que palavra e o sábio sejam um, ou seja, a palavra humanizada.

A transmissão da revelação é um processo de humanização, de como a palavra de Deus se torna cada vez mais humana. Parece um processo de secularização, sem a transcendência de Deus, mas não para o judaísmo, para o qual a origem divina está sempre presente. A revelação do Sinai é sempre hoje.¹³¹

A concepção do judaísmo é profética, já que não existem novas revelações. O ponto de chegada são os homens da grande assembleia, que são os protótipos para o judaísmo dos rabinos. Para o Judaísmo, a revelação bíblica termina no momento em que se completam os livros do Cânon, o Pentateuco, escritos em Jerusalém, na Idade Antiga.

Por outro lado, Lévinas distingue claramente o *Grego* do *Semita*. Sua visão mergulhada no interior do judaísmo emana implicações importantes para a relação com a ética. Valores religiosos não podem ser subordinados aos valores éticos que, costumeiramente, são ditados por interesses humanos. Para Lévinas, esses valores éticos são profanos por definição e, portanto, há uma distinção nítida entre

¹³⁰O propósito do nome Sinai é justamente referir a Deus sem nomeá-lo.

¹³¹MELECH, 1996, pp.172-175.

o semita e o reino da ética. “No judaísmo, o ato mediante o qual os israelitas aceitam a Torá precede o conhecimento. Para eles, é a fonte do sentido e o evento fundamental que instaura a ética.”¹³²

Basicamente, a Torah não reconhece os imperativos morais decorrentes do conhecimento da realidade natural ou da consciência do dever do homem para com o seu semelhante. Tudo que reconhece são Mitzvot, imperativos divinos.

Lévinas não nega que há um verdadeiro reino de valor ético. O filósofo afirma que tanto os deveres teocêntrico/religiosos quanto as concepções antropocêntricas de valor são “legítimas”, mas entende que os valores éticos, na concepção grega, são distintos e salienta a importância de não se confundir um com o outro. A ética grega, observa Lévinas, é uma “categoria ateísta por excelência”, que coloca o *eu* no ápice dos valores no lugar do *outro-Deus*.

Outra grande preocupação de Lévinas refere-se à falta de autoridade da ética grega, por isso suas bases são demasiadas fracas para fundamentar imperativos categóricos. Constantemente Lévinas utiliza termos como *rigor*, *heroico* e *messiânico*. Talvez porque os postulados éticos da tradição filosófica grega sempre podem se desculpar, quando excluem da regra geral as exceções ou os casos que não estão inseridos no discurso da totalidade. Já do mandamento divino, de onde advém a verdadeira ética, não há como escapar.

No judaísmo, a partir da autoridade de uma demanda divina, sua posição como mandamento promove a transformação da condição de “mero bom conselho, uma aspiração nobre, ou um ideal sublime” para uma “realidade da lei, algo que é obrigado a tomar como se deve tomar uma ordem policial a sério”.

A ética grega mesmo agindo por ideais nobres e legítimos, ainda tornaria os atos éticos não heroicos. Para Lévinas, a ausência de um mandamento é uma das razões da fraqueza humana, pois a priva de seu caráter ético, que é heroísmo. Dessa forma, primeiramente, existe a tarefa de traduzir a Escritura para o grego, ou seja, transcrever os ensinamentos em categorias filosóficas. Lévinas se dispõe a trabalhar com leis e fontes rabínicas, em particular o Talmude, de uma

¹³²BORDIN apud Lévinas, 1998, p.554.

maneira filosófica. Assim, toma a fenomenologia como possibilidade de levar o semitismo ao Ocidente, sem a estética de um discurso religioso.

Existem importantes ideias cujo significado original se encontra no pensamento bíblico. Essas deveriam ser traduzidas em uma linguagem universal, em pensamento. Tal tarefa exige de Lévinas uma grande atenção para com a exegese feita pelos rabinos.

Para que uma palavra hebraica continue a ser ouvida hoje, é necessário que passe pelo crivo do judaísmo. A tradição judaica exegética assegura um texto aberto, isto porque a Escritura vive apenas quando interpretada e assumida na prática. Poderíamos afirmar que, se não fosse Lévinas – o principal precursor deste pensamento – a oportunidade de traduzir para o grego certas passagens da Escritura estariam perdidas.

Em contraste com alguns dos mais conhecidos filósofos judeus do século XX, Lévinas encontra na fenomenologia uma ferramenta confiável que pode ser utilizada na investigação da fé e do raciocínio filosófico. Assim, o filósofo discute não só do ponto de vista teológico, mas também no sentido de utilizar as ferramentas do discurso filosófico racional para traçar as implicações de determinadas posições às suas conclusões lógicas.

Na obra *“Deus que vem a Ideia”*, Lévinas formula o conceito de transcendência.¹³³ De acordo com o autor, a ideia central do monoteísmo judaico é a transcendência radical de Deus, uma visão que foi dada por seu mentor, Maimônides.¹³⁴ Provisoriamente, podemos aceitar que “Deus é radicalmente transcendente.” Essa é uma declaração cognitiva. Uma primeira formulação aproximada do seu significado seria a de que Deus é uma entidade inexistente, absolutamente incomparável a qualquer outra forma de realidade que se pode eventualmente encontrar.¹³⁵

Com base nessas observações, percebemos imediatamente que o pensamento de Lévinas encontra-se desprovido de muito do que se passa pela teologia judaica geral ou tradicional. A fé não pode ser formulada em torno de

¹³³LÉVINAS, 2002, p.169.

¹³⁴SCHOLEM, 1970, p.71.

¹³⁵SCHOLEM, 1970, pp.11-19.

proposições acerca de Deus e de sua relação providencial para o universo. O Deus de Lévinas não é um Deus providencial, a história não tem teleologia e não encontramos tentativas de teodiceia em Lévinas. Ao contrário do pensamento de muitos filósofos judeus contemporâneos, Lévinas defende que um profundo compromisso com a transcendência não pode permitir o envolvimento de um Deus em assuntos meramente humanos. Para Lévinas, Deus deve ser verdadeiramente transcendente, então não podemos associar a nossa realidade, em qualquer nível, com a de Deus. A afirmação que podemos fazer a respeito de Deus é a de que ele é radicalmente transcendente.

Lévinas defende ainda que a natureza que reflete as ações de Deus torna Deus imanente na natureza e, portanto, não mais transcendente, tanto de um ponto de vista semântico e ontológico. Portanto, Lévinas assume a noção de transcendência de Deus mais do que até mesmo a sua própria filosofia.

Por outro lado, a obra “*Do Sagrado ao Santo*” nos indica como devemos entender como Lévinas, desde a sua inserção no judaísmo, já recorre à linguagem como uma demanda transcendente.

Segundo Scholem (1970), na história do povo judeu, o ensino tradicional judaico sustenta que, ao mesmo tempo em que Deus transmitiu a Torah Escrita, transmitiu também um ensinamento oral a Moisés que não era para ser escrito. Esse ensinamento oral acabou por ser escrito como o Talmude, até o final do século VI, sendo este a origem do sistema complexo de lei da vida judaica. Esse sistema governou até o século XIX e continua a estruturar a vida de judeus ortodoxos contemporâneos.¹³⁶

No judaísmo, a Torah é a fonte dos mandamentos – *os Mitzvot* – que são a maneira pela qual os judeus deverão servir a Deus. Tal Escritura não foi feita por trás do véu da mitologia ou pré-história, mas aconteceu em plena luz da história e no decorrer da vida do povo hebreu. A Escritura é uma das instituições da religião de Israel.

¹³⁶A Torah contém claramente as leis ou mandamentos que regem às instituições políticas e sociais já existentes, daí leis sobre escravidão, por exemplo.

Outro ponto importante apontado por Lévinas consiste na tentativa da língua impossível de Deus. A Torah usa várias formas literárias passíveis de compreensão humana, mas, do ponto de vista da fé religiosa, a Torah e a totalidade da Sagrada Escritura devem ser concebidas como uma demanda que transcende o alcance da cognição humana.

Assim, a Torah, a Sagrada Escritura, não pode ser lida como um repositório de fatos históricos. Para lê-la “a partir do ponto de vista da fé”, devemos lê-la para as exigências que coloca sobre nós. A Torah, como uma obra sagrada, lida na esfera do sagrado e não é supostamente um repositório de verdades proposicionais de história ou ciência. O que ela oferece, ao contrário, é “a exigência feita do homem para adorar a Deus”.¹³⁷

4.2. Lévinas e a fenomenologia

Segundo Pelizzoli (2002), Lévinas produz uma filosofia de ruptura com a própria história da filosofia, contudo, necessita do cabedal teórico husserliano e, por isso, é um fenomenólogo.

O método fenomenológico de intuição das essências, redução-epoché, se realiza numa análise intencional, ou seja, a fenomenologia metodicamente se faz como uma análise intencional progressiva, porque nela só é possível entender o ideal se houver a compreensão do modo como este é visado pela própria consciência. Portanto, não existe uma separação entre sentido ideal e a realidade concreta da consciência. O ideal ou *eidós* é o fim, o termo de uma constituição intencional.¹³⁸

¹³⁷ Assim, verifica-se que existem duas categorias de mitzvot para Lévinas: o primeiro tipo age sem significado intrínseco que são constitutivos de uma realidade e não passíveis de mudança; e o segundo tipo de atos nos quais a comunidade tem a responsabilidade de regular uma realidade pré-existente. Esses atos podem mudar, dependendo das normas socioculturais gerais que regem esse aspecto particular da realidade.

¹³⁸ Portanto, exclui-se na fenomenologia a possibilidade de explicação do mundo em uma forma final, por outro lado, a fenomenologia resgata o mundo na realidade humana e no conhecer humano. Assim, o ponto forte da fenomenologia não é o que ela defende propriamente, mas o que ela torna possível e o que traz para filosofia, para pensamento e para a própria tarefa de pensar.

Junior (1991) afirma que a fenomenologia não é uma teoria, mas sim uma possibilidade de pensar e aprimorar. O sentido ideal conquistado, em sua categoria máxima, segundo Husserl, remete novamente à realidade factual. Isso significa que um fato sempre aponta para uma essência, ou seja, toda realidade factual tende para a realização de uma essência.¹³⁹

Nesse sentido, Lévinas acredita que é necessário mergulhar naquilo que instaura o racional. Para tanto, a fenomenologia seria a possibilidade de pensar a própria exterioridade, ou seja, aquilo que a razão tentaria a todo momento reduzir e assimilar, considerando-se que, para Lévinas, existem situações históricas que não podem ser compreendidas pela razão. Em sua obra “Ética e Infinito”, observa-se:

A fenomenologia é uma evocação dos pensamentos –das intenções subentendidas –mal-entendidas – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que seu exercício efetivo houvesse de fazer aparecer seus limites. Presença do filósofo junto as coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da objectividade, do seu ser, não respondendo apenas à pergunta "de saber o que é?", mas à pergunta "como é, que significa que ele seja?"¹⁴⁰

No entanto, a filosofia levinasiana adquiriu características próprias e singulares e, em sua interpretação mais recente, mais do que estruturas e arquiteturas conceituais, opta por um “ir além.”¹⁴¹ Lévinas propõe um repensar da própria fenomenologia em sua conversão à ética, bem como, a filosofia moderna em seu todo.¹⁴²

Segundo Pelizzoli (2002), o pensamento de Lévinas deve ser encarado como uma ultrapassagem em relação à filosofia husserliana, com ênfase na questão da subjetividade. Trata-se da subjetividade do que é ser, do próprio ser

¹³⁹Em salas de aula, é comum os alunos comentarem que levaram muito tempo para aprender ou entender algo relativamente simples, justamente por que não obtiveram grandes avanços na época oportuna. Para Husserl, isso é uma espécie de visão que se aprimora e se supera, uma contingência da vida que tende para uma realização do ideal e que remete de novo a vida. Na fenomenologia husserliana, significa a possibilidade de progressão. É o que impulsiona a uma revisão, fazendo rever os erros e corrigi-los.

¹⁴⁰LÉVINAS, 1982, pp.23-24.

¹⁴¹LÉVINAS, 1982, p.25.

¹⁴²DARTIGUES, 2005, p.134.

com seus pontos em comum e com suas particularidades. Nesse sentido, não podemos obter indubitavelmente as bases do ser a partir de dados empíricos. Nessa tentativa de ir além no estudo da subjetividade, Lévinas conserva influências do método fenomenológico de Husserl e da analítica existencial Heidegger, porém distancia-se de ambos essencialmente.¹⁴³

No tocante ao sujeito, a crítica que Lévinas desenvolve é que a filosofia ocidental conhece o sujeito numérico, pensado, preservado e abarcado. Trata-se de um sujeito que se estrutura no saber e poder, aparece na pluralidade como mais uma peça dos sujeitos que existem. Lévinas lança o desafio por um sujeito que não se pauta nessas estruturas, mas que é mistério. Trata-se de um *eu* que é expulso de si e de sua identidade. Lançado no infinito, o *eu* fecundo em sua própria transcendência, que resiste ao poder do “há” e ao horror do sagrado.¹⁴⁴

Dessa forma, o filósofo percebe que a fenomenologia é um exercício hermenêutico, que visa recuperar a perda de sentido presente na filosofia. Como saída, temos a Fenomenologia do Eros, que se traduz como uma filosofia da carícia, segundo a qual o eu e o outro não se dissolvem. No amor, não existe a fusão e sim uma união que anula a separação,¹⁴⁵ através da carícia que busca apenas o contato e não apoderar-se do outro.

Por conseguinte, a fenomenologia buscaria permanentemente um contato não para apreender, mas com a preocupação ininterrupta de respeito. Ir além dos fundamentos, na anarquia que possibilita o aparecimento de significações plurais. No amor, não há acesso ao poder e ao domínio, mas sim ao respeito e à passividade. A proposta levinasiana de uma Fenomenologia do Eros seria aquela que ouve, tateia e respeita. Não apreende, mas busca permanentemente.

Outro problema é apontando por Lévinas: em seus traços históricos, a filosofia tem mostrado faces de totalidade e uma egologia que se faz parceira de uma ontologia. Para Pelizzoli (1994), o fechamento em conceitos, a ideia de horizonte, traduz-se como uma egologia universalista, de redução do Outro ao Mesmo — Filosofia do Mesmo —, fato esse que não escapou à fenomenologia.

¹⁴³FABRI, 2002, p.129.

¹⁴⁴FABRI, 2002, p.115.

¹⁴⁵FABRI, 2002, p.113.

Embora Lévinas seja um fenomenólogo e, conseqüentemente, dependa da plataforma crítico-descritivo do método e da forma do pensamento de Husserl, o filósofo também acredita que a fenomenologia husserliana não se desviou dos perigos da filosofia ocidental, no tocante à intersubjetividade. O problema que Lévinas aponta em Husserl consiste no fato de que a consciência de si não sairia do círculo vicioso de sua autorreflexão e autonormatividade, pois o cogito engendra o universo na consciência. Assim, a fenomenologia husserliana, por limitar-se à consciência como instância última, cairá no idealismo egológico.

Segundo Lévinas, é necessário interrogar o eu penso [ego/cogito]. A pesquisa deve ser direcionada no sentido dos objetos e nos atos de pensamento no momento em que os pensa e não mais propriamente sobre os objetos. O sentido do Outro (infinito) é maior do que a consciência (finito). Dessa forma, o filósofo abandona o discurso sobre o Ser (projeto heideggeriano) e discorre sobre a realidade, “Outramente que Ser”. Defende a ultrapassagem, o transcendental da consciência pelo olhar ao Outro, rompendo com o horizonte, transcendência. Tem em Deus a última instância da ética e do infinito.

A fenomenologia levinasiana requer uma descrição do lugar intencional onde se faz ética e, apesar de possuir uma filosofia nitidamente de ruptura, percebe-se a necessidade de referência à estrutura intencional e sua abordagem do sentido como estabelecido por Husserl. Assim, o filósofo busca superar o conceito husserliano de intencionalidade e procura romper com o solipsismo do ego. Lévinas retoma a concepção de ego para concebê-lo, antes de tudo, como uma abertura ao Outro, além de uma consciência constituinte dos objetos do mundo. Na busca por uma nova noção de subjetividade, descreve fenomenologicamente a visitação e as relações com o Outro.¹⁴⁶

Distanciado do projeto heideggeriano, enquanto Heidegger centra a discussão no problema do Ser, Lévinas volta-se para o problema do humano. Assim, sua filosofia pode ser entendida como uma fenomenologia do humano. Tal distinção permite a Lévinas contestar a fórmula heideggeriana do *Dasein*, como

¹⁴⁶PELIZZOLI,1994, p.62

apenas um “abrir-se ao mundo”, bem como uma “possibilidade de abertura ao Ser” e o que oferece a último fundamento ao homem.

De acordo com Pelizzoli (1994), também podemos afirmar que Lévinas é um prosseguidor da fenomenologia husserliana, devendo-se imperar a primazia do Outro em relação ao Mesmo. Seu pensamento pode ser encarado como um avanço em relação ao pensamento de Husserl, principalmente no tocante à intersubjetividade. O primado do Outro sobre o Mesmo é a chave da filosofia levinasiana, movida pelo desejo e ideia de infinito, na busca pelo sentido autêntico do humano: superação da objetividade pelo ato de transcendência.

Situar o pensamento levinasiano é um trabalho árduo, polêmico e de alto grau de dificuldade, pois seu sistema filosófico apresenta uma característica nômade, percebido sempre em movimentos de passagem, como se estivesse em um êxodo permanente.¹⁴⁷

Em suma, Lévinas elabora seu pensamento como uma crítica à fenomenologia com os recursos fornecidos pela própria escrita husserliana, procurando libertá-la do destino ontológico que nela tecia desde suas origens mais remotas.¹⁴⁸

Por fim, a fenomenologia de Lévinas tem como ideal não mais a explicação do fato, mas o desvendar do sentido, que é o conhecimento.

5. Conclusão: entre o Judaísmo e a Filosofia

Embora Lévinas tenha afirmado que é um filósofo e não um teólogo, sua filosofia sempre leva o leitor ao limiar do divino. Lévinas não era ateu, mas em face do holocausto, sentiu que era essencial que a ética estivesse desenraizada da religião. Partindo da experiência de Abraão, Lévinas consegue sustentá-la sem mantê-la, ou seja, faz a tradução para o que chama de grego.

Como já foi exposto, Lévinas não se considera um filósofo judeu, mas sim filósofo e judeu. No entanto, essa separação não inviabiliza no pensamento

¹⁴⁷MELO, 2002, p.02.

¹⁴⁸FABRI, 2002, p.130.

levinasiano o judaísmo e a experiência judaica como base para uma ética universal. Em certa medida, Lévinas parte de sua experiência com o Deus dos judeus. Poderíamos crer que, se não fosse Lévinas, o principal precursor deste pensamento, a oportunidade de traduzir para o grego o pensamento semita das Escrituras estaria perdida.

Sua filosofia é inspirada pelo judaísmo antigo e moderno e sua particularidade encontra-se em não colocar o problema de Deus como um tema específico.¹⁴⁹ É importante salientar que a disposição de Lévinas para trabalhar com as leis e fontes rabínicas, em particular o Talmude, de uma maneira filosófica, exige uma grande atenção exegética. Dentro da tradição judaica, nenhum pensamento hebraico sobre a Torah será ouvido sem passar pelo crivo dos sábios rabinos. Daí se espera um trabalho filosófico rigoroso, a partir de vários crivos, sobretudo os teológicos e filosóficos.¹⁵⁰

O polo da influência levinasiana na filosofia é a ética em sua plenitude, ou seja, a verdadeira é ética. Disso decorre o pensamento de Emmanuel Lévinas, que considera ambos os lados: as leituras talmúdicas, inspiradas por temas bíblicos e judaicos e o rigoroso exercício da fenomenologia francesa da qual é precursor.¹⁵¹

¹⁴⁹A noção de Deus que nos escritos levinasianos tem dimensões religiosamente mais claras quando partem da revelação da Torah. Filosoficamente, Deus está presente de modo mais obscuro, porque tem que ser trabalhado pela razão.

¹⁵⁰Essa circunstancialidade de coisas seria um impeditivo para Levinas se a exegese judaica não assegurasse ao mesmo tempo uma tradução aberta. A abordagem exegética levinasiana não consiste na compreensão do texto como uma simples repetição, mas como uma solicitação de revelação.

¹⁵¹A partir de Heidegger, Lévinas põe em causa o primado do problema de ser dominado pelo princípio da totalidade para procurar alteridade no recurso à fundação da subjetividade autêntica.

CAPÍTULO II

O REINO DA GUERRA E O REINO DA PAZ

Conforme foi visto no capítulo anterior, a experiência com as guerras, o holocausto e o cativeiro permitiram a Lévinas, sentir, confirmar e comprovar dois distintos modos de Ser: O mal de Ser e o Bem de Ser. O primeiro foi já suficientemente percebido por Lévinas nas experiências traumáticas da guerra e continuará a desenrolar-se sempre que o egoísmo determinar os caminhos da razão e das ações humanas. O segundo modo é uma esperança possível, mas que exigirá o que Lévinas chama de sacrifício em função do Outro.

Portanto, neste capítulo analisaremos o processo metamórfico do pensamento de Lévinas, que consiste em não mais pensar a subjetividade atrelada ao Ser, mas Além do Ser ou Outro Modo que Ser. Lévinas traça a seguinte divisão: o Homem no Reino do Ser (Mal de Ser) e o Homem no Reino do Além de Ser (Bem de Ser), situação que coloca o homem entre o egoísmo e altruísmo.

Na completude de suas obras, Lévinas trata do momento primeiro do surgimento da interioridade, ontologicamente necessário para o próprio surgimento do Eu ético-metafísico, destacando a diferença abismal entre Ser e Além de Ser.

Na literatura levinasiana, pensar e Ser têm seu lugar no Mesmo. Portanto, veremos como Lévinas se coloca em uma clara oposição ao Ser Aí de Heidegger. Para Lévinas, além de Ser, Desejo e Bem têm seu lugar no Infinito.

O filósofo desvenda esses dois mundos através da fenomenologia, revelando como os efeitos dependem das opções do modo de Ser. No reino do Ser ou da guerra, temos a autopreservação, o comércio, a negociação e a luta de todos contra todos. No reino do Além de Ser ou da Paz, temos a nova subjetividade como desinteresse de si, a nova justiça, a responsabilidade sem limites pelo Outro, elementos da ética primeira, que devem fundar a Política, o Estado e as relações sociais como um todo.

Para compreendermos perfeitamente essa tese levinasiana, inicialmente apresentaremos um com caráter preparatório, percorrendo os conceitos básicos da filosofia levinasiana para atingir seu objetivo maior: sair do ser por um novo caminho. Por fim, adentraremos nos pressupostos que sustentarão o que Lévinas chamou de Reino da Paz.

1. O Reino da Guerra

1.1. Preâmbulo ontológico: o Ser e o Mal e o afastamento da ontologia de Heidegger

Nesse preâmbulo ontológico, Lévinas identifica tanto na experiência cruel do nazismo, quanto na barbárie sangrenta do nacional-socialismo a existência de um “Mal Elementar”.

O genocídio nazista do povo judeu, escreve ele, é sem precedente na história judaica. É sem precedente, igualmente, fora da história judaica. Mesmo os genocídios efetivos diferem do Holocausto nazista sob dois aspectos, ao menos: povos inteiros foram mortos por razões (e, contudo, horríveis), como a conquista de um poder, de um território, da riqueza (...) Os massacres dos nazistas são o aniquilamento pelo aniquilamento, o massacre pelo massacre, mal pelo mal (...). Mas, mais singular ainda que o próprio crime foi, incontestavelmente, a situação das vítimas. (...) ¹⁵²

Lévinas acredita que a fonte dessas tragédias está em um Mal cujo fundamento é garantido pela ontologia do ser (egoísmo e preservação de si), e não em um acaso permitido pela razão, nem em algum mal-entendido ideológico acidental.

Ao tecer conclusões sobre o caráter negativo da relação com o ser que se dá pela Ontologia, Lévinas se utilizou dos pensamentos de Spinoza e Heidegger para demonstrar um outro caminho:

¹⁵²LÉVINAS, 2005, p.137 apud FACKENHEIM, 1980, pp.123-124.

Se inicialmente –para a noção da ontologia e da relação que o homem entretém com o ser – nossas reflexões inspiram-se, em grande parte, na filosofia de Martin Heidegger, por outro lado, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em favor de uma filosofia que se poderia qualificar como pré-heideggeriana.¹⁵³

Fixando-nos na discussão do problema do ser, nas primeiras obras de Lévinas, temos a indicação heideggeriana do Ser e a investigação da relação do existente – Eu – com o Ser. Lévinas procurava um estágio anterior à relação do existente com o Ser, antes do conhecimento ou reflexão teórica, a relação primeira ou o começo da relação.

Segundo o filósofo: “*Heidegger é quem primeiro trará o ôntico, ou Ser-Aí, Da-sein*”.¹⁵⁴ Embora aceite a evidência imediata da remissão dos entes ao ser, Lévinas critica o primado ontológico heideggeriano, que elaborou a sua ontologia a partir do ser do ente humano, o *Dasein*.

Contrariamente ao pensamento de Heidegger, para Lévinas “*o Ser não é o que oferece fundamento*”. O primeiro aspecto dessa análise sobre o sujeito tornar-se evidente a partir da análise de alguns elementos etimológicos. Segundo a interpretação lógico-gramatical, o que está aí e se apresenta, *hypokeímenon*, é aquilo que se anuncia como alguma coisa e aparece como sujeito.¹⁵⁵

Por outro lado, na filosofia levinasiana, temos a definição grega de *hypokeímenon*¹⁵⁶: “estar sujeito a”, “submetido a”, mas também um sentido de “estar oculto” ou “colocado abaixo” e “que serve de base.”¹⁵⁷

¹⁵³LÉVINAS, 1998, p.18.

¹⁵⁴LÉVINAS, 2005, p.258.

¹⁵⁵HEIDEGGER, 1983, p.267.

¹⁵⁶A tradução grega para a palavra “sujeito” é indicada pelo verbo *hypokeímenon*. Contudo, também existem outros sentidos no grego como o “estar sujeito”, “estar aos pés de”, “inclinar-se adiante”, “abordar humildemente” e “aquilo que serve de fundamento”. Na tradição filosófica ocidental, *hypokeímenon*, substrato material, é um termo da metafísica, também trabalhado por filósofos como Aristóteles, Spinoza, Locke, Kant, entre outros, significando literalmente a “coisa subjacente” (*subiectum*, do latim), substância que persiste perante a uma mudança, ou essência básica. Tomado por Aristóteles, *hypokeímenon* é algo que pode ser dito por outras coisas, mas não pode ser um predicado dos outros. Esse termo pode assumir um significado diverso em cada respectivo contexto. Nas *Categorias*, “ser afirmado de um *hypokeímenon*” consiste simplesmente em ocupar o lugar em um esquema predicativo. Já nos *Segundos Analíticos* e demais textos, “ser afirmado de um *hypokeímenon*” é uma noção bem mais complexa, que se

Perante a essas observações, compreendemos que o sujeito seria externo ao Ser, razão pela qual não seria possível existir a ontologia do Ser, segundo Lévinas.¹⁵⁸ Essa afirmação corresponde, linguisticamente, à primeira contestação de Lévinas da proposição heideggeriana de que o Ser é o que oferece a último fundamento ao homem.

Posto isto, o segundo esforço levinasiano que deverá ser notado está no problema da concepção do Ser. Nos limites da filosofia moderna, o sujeito se cumpre na relação sujeito-objeto dentro de acontecimento temporal. O tempo, neste caso, seria parte da relação sujeito-objeto, envolvido e envolvendo. No entanto, o sujeito que observa o próprio sujeito tornando-o objeto, em sua análise, não está isento dessa trama do acontecimento e do tempo.¹⁵⁹ Muito embora Kant e Hegel tenham se utilizado de outros *modus* de condução,¹⁶⁰ concebendo o tempo como algo obscuro e estranho à natureza mais profunda do Ser, ainda assim o tempo seria algo do qual não se poderia escapar.

Baseado na literatura levinasina, o sujeito não pode ser um objeto, ou transformado em tal. Consequentemente, o fundamento do Ser não pode estar enraizado no tempo, conforme o encontramos na tradição filosófica ocidental. Para Lévinas, em uma particular observação, o idealismo propôs-se a desfazer esta última confusão, isentando o sujeito da relação sujeito-objeto.¹⁶¹ Segundo Lévinas:

delimita pela satisfação conjunta de alguns critérios. No entanto, se considerarmos o uso que Aristóteles dá a essa palavra, podemos identifica-la como base ou fundação.

¹⁵⁷LÉVINAS, 1980, p.162.

¹⁵⁸Acompanhando o pensamento de Platão, em uma análise do atual estágio do mundo, entretanto, a alma platônica, em lugar de se mostrar consciente do seu destino e da sua alta origem, deixou-se de tal modo impregnar pelas inclinações e incitações da vida dos sentidos que o “Eu” físico a absorveu, submetendo-a inteiramente às suas exigências inferiores. De maneira ilustrativa, segundo Platão, a alma que emana das esferas superiores se localiza na matéria afim de impor a esta a lei da razão. A representação de Platão ao ilustrar a alma como aquela que estaria escondida, como se estivesse abaixo de uma camada de cera morna agindo como casca ou invólucro, parece ser a mais apropriada para este momento. A cera, não suficientemente dura a ponto de impedir a percepção da alma, mas com propriedades de ocultação.

¹⁵⁹Em uma demonstração prática, a observação de um objeto pelo sujeito não estaria isenta do tempo. A observação de uma simples cadeira de sala de aula estaria diretamente ligada ao instante em que foi observada. Daí decorreriam as conclusões em relação a sua posição, movimento e estado naquele instante de tempo.

¹⁶⁰Para Kant, o tempo seria uma forma fenomenal ao qual o sujeito recorreria, enquanto Hegel acreditava que o tempo era qualquer coisa onde o espírito se lança.

¹⁶¹Enquanto toda a tradição metafísica se apoia na ideia de substância, a fenomenologia desfaz essa dimensão substancial, sobretudo para pensar o verbal e o temporal. Portanto, na fenomenologia não se têm mais a ideia de substância que acompanha a tradição metafísica e sim

*“A destruição do tempo pelos idealistas permite assim sublinhar o carácter sui generis do sujeito, o fato paradoxal de ele ser qualquer coisa que não existe.”*¹⁶²

Uma vez concluídas essas análises iniciais, passemos a entender, na perspectiva levinasiana, como o ser heideggeriano pode ser “*Mal de Ser*”. Nesse ponto, é importante observar que na ontologia de Heidegger, o Ser é o próprio processo da manifestação dos entes, que pressupõe a subjetividade para a qual há manifestação e uma existência que existe para si mesmo, portanto, um Ser que aponta para o egoísmo e que mata para viver. O egoísmo aqui não deve ser levado para o campo moral, mas sim como esforço de preservar no próprio Ser. Importa-nos, aqui, reconhecer como a persistência e o interesse no Ser, de muitos modos, se efetiva como Mal de Ser.

A esse respeito, a primeira questão a ser abordada consiste em notar que a compreensão ontológica heideggeriana concebe o “Ser” como inteiro, preenchendo todo o espaço possível para que permaneça eternamente imutável e estático. Isso representou um grande problema para Lévinas e a partir daí procuremos entender sucintamente a base argumentativa de Lévinas acerca das teses de Heidegger, a relação Ser e movimento de Ser, que nos parecem perfeitamente apropriadas para esse momento. Segundo Lévinas:

Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês, diz-se “l’être” (o ser), ou “un être” (um ser). Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade”, o que nele é acontecimento, o “passar-se” do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se “ocupasse em estar a ser”, “fizessem uma profissão de ser”. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou. É inesquecível, ainda que banal atualmente, esta reeducação dos nossos ouvidos!¹⁶³

Na literatura de Heidegger, temos que o verbo fundado e universal dos entes é designado por “é”. Esse “é”, acontecimento inaugural dos entes, é o

a temporalização. O subjetivo é pensado a partir do tempo, sobretudo em Heidegger com a ideia de Ser e Tempo.

¹⁶²LÉVINAS, 1967, p.70.

¹⁶³LÉVINAS, 1982, p.30.

próprio movimento de ser, “*Ato de Ser*”. Desta forma, o Ser é a medida que realiza. Justamente nessa realização continua é que faz a “profissão de Ser”.

Segundo Stein(1973), na hermenêutica ontológica heideggeriana, o Ser surge na significação do *Ser- Aí*, uma vez que não está contido no ente. Nesse sentido, é possível admitir que o homem é sujeito engajado na existência e, entre tantos entes, tem consciência de si e dos outros. Tendo luz, detém a capacidade de des-ocultação.

Portanto, o Ser é uma “obrigação de Ser”. O “*Daisen*” afirma de tal modo que o eu encontra-se na sujeição a Ser, fazendo-se a si mesmo, portanto, o Ser-entregue-a-Ser como uma obrigação de Ser.¹⁶⁴Essas noções permitem a Lévinas crer que o Dasein está posto como “o que tem de ser”.¹⁶⁵

(...)Dasein significa que o Dasein tem de ser. Mas esta “obrigação” de ser, esta maneira de ser é uma exposição a ser tão direta que se torna minha! É a ênfase dessa retitude que se exprime por uma noção de propriedade primeira que é *Jemeinigkeit*. A *Jemeinigkeit* é a medida extrema da modalidade pela qual o Dasein é submetido à essência.¹⁶⁶

Dessa entrega a si mesmo, decorre a compreensão de uma autorreferência e adesão a si mesmo, assumindo a sua própria identidade.

A existência arrasta um peso – fosse somente ela própria – que complica sua viagem de existência. Carregada de si própria – omnia sua secum portans –, ela não tem a calma serena do sábio antigo. Ela não existe pura e simplesmente. Seu movimento de existência, que poderia ser puro e reto, inflete-se e se atola em si mesmo, revelando no verbo ser seu caráter de verbo reflexivo: ela não é, ela se é.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Ausgeliefertheit*, obrigação de Ser, segundo Lévinas.

¹⁶⁵ *Jemeinigkeit*, na filosofia heideggeriana, é palavra escolhida para reunir dois conceitos – autenticidade e inautenticidade, que são possibilidades de existência. Neste momento não nos aprofundaremos nestes conceitos.

¹⁶⁶ LÉVINAS, 2002, p.130.

¹⁶⁷ LÉVINAS, 1998, p.29.

Aqui importa compreender que a autorreferência de ser chama-se Eu, e disso resulta algo de importante valor para Lévinas: O *Primeiro Mal de Ser* é a sua autorreferência.

O Ser é por si mesmo, incorrendo em uma autossuficiência que lhe permite não depender de nenhum outro, como conquista de si, movimento permanente que se faz identidade.¹⁶⁸

Nesse sentido, vejamos a segunda nota de importante valor: a solidão infundável invade o ser da qual não pode escapar. Disso resulta o *Segundo Mal de Ser*, que consiste da impossibilidade de desfazer-se de si:

Sua estranheza, poderíamos dizer, vem de seu próprio fato, do fato de que há existência. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é mal de ser.¹⁶⁹

Segundo Lévinas, nas múltiplas dificuldades do Mal de Ser, o eu busca a evasão.¹⁷⁰ O Mal de Ser é a náusea. “*O fundo de nós mesmos abafando sobre nós mesmo, temos enjôo. É mal-estar puro. Eis a náusea*”.¹⁷¹ Do mesmo modo, a vergonha toma conta do Ser.¹⁷² Portanto, a vergonha e a náusea são experiências do encarceramento definitivo a si.

Essa circunstancialidade determina que o Ser, no movimento de Ser, realiza intercâmbios com o Outro, mas permanece mônada separada. Assim, o verbo Ser, o eu é solidão absoluta, não podendo trocar de ser com o Outro, não pode ser o Outro, e vice-versa.

Estou completamente só; é, portanto, o ser em mim, o fato de eu existir, o meu existir, que constitui o elemento absolutamente

¹⁶⁸ Segundo Lévinas, a identidade não é mero conteúdo de ser, mas movimento de ser – identificação.

¹⁶⁹ LÉVINAS, 1998, p.23.

¹⁷⁰ Na obra da Existência o Existente, Lévinas indica a preguiça e o cansaço do ser no esforço de ser. O sono propicia ao ser uma forma mitigada de evasão, suspende seu contato com a existência, mas não o livram dela.

¹⁷¹ LÉVINAS, 1998, p.23.

¹⁷² O corpo nu, repleto de necessidades está votado ao frio e à fome, de modo irre recuperável. A interioridade está votada à vergonha e ao “estar-jogado”, sem projetos e sem possibilidades.

intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo se pode trocar entre os seres, exceto o existir. Sou mônada enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não por qualquer conteúdo em mim que seria incomunicável.¹⁷³

Passemos agora à próxima exposição. O Ser, inteiramente pendido sobre si, produz interesses sobre si, ignorando o direito a Ser do Outro.¹⁷⁴ Esse Ser na solidão é carga neutra, que se encontra e se coloca ao lado do Outro, mas não é capaz de trocar, de relacionar-se de fato.

Nesta possibilidade, importa ao *Dasein* pura e simplesmente seu ser-no-mundo.... Enquanto se precede como esta possibilidade de si mesmo, está completamente destinado ao seu poder-ser mais próprio. Por esta precedência, todas as relações com outros *Dasein* estão para ele dissolvidas. Autenticidade do poder-ser é mais próprio, e dissolução de toda relação com outrem!¹⁷⁵

Entre os *Daseins*, não há encontro, há choque, ausência de alteridade. Não há compaixão, misericórdia, verdadeira sensibilidade para com o Outro. Há apenas impessoalidade e indiferença para com o Outro.

(...) mas condicionada pelo ser-no-mundo, aproximação de outrem certamente, mas partir das ocupações e trabalhos no mundo, sem encontrar rostos, sem que a morte de outrem signifique ao *ser-ai*, ao sobrevivente, algo mais que comportamentos e emoções funerárias e lembranças.¹⁷⁶

Disso constitui-se o *Terceiro Mal de Ser*.

O modo de Ser do *Dasein* heideggeriano reside na sua “existência”. A essência da existência é a possibilidade de implementar e escolher, um livre-arbítrio. Por tais razões, o homem heideggeriano tem de decidir sobre sua própria vida, estando o desespero da solidão (isolamento e angústia) permanentemente à sua porta.

¹⁷³LÉVINAS, 1982, p.51.

¹⁷⁴A este interesse Lévinas chama de ontologia.

¹⁷⁵LÉVINAS, 2005, pp.258-259.

¹⁷⁶LÉVINAS, 2005, p.259.

A ideia que parece presidir à interpretação heideggeriana da existência humana consiste em conceber a existência como êxtase-possível, portanto, unicamente como êxtase para o fim; e, como conseqüência, em situar o trágico da existência humana nessa finitude e nesse nada na qual o homem se lança à medida que existe. A angústia seria o ser infinito se, todavia, essa noção não fosse contraditória. A dialética do ser e do nada continua a dominar a ontologia heideggeriana em que o mal é sempre defeito-isto é, deficiência- falta de ser, isto é, nada.¹⁷⁷

Passemos agora à relação entre o Bem e o Mal feita por Lévinas. Temos que o egoísmo do ego surge como a sua origem, no entanto, o que de fato é ruim, está em segundo lugar, ou seja, o após o Bem. Para Lévinas, esquecer o que precede a origem é comum, o *conatus essendi*, mas não se pode abdicar da vigilância deste esquecimento.

Por outro lado, o Eu ao encarnar-se, segue como sendo obediente, persistente em si, portanto, o momento em que o sujeito pensa de si mesmo é a possibilidade do Mal.

Se a persistência é uma tentação de separar-se do Bem, disso tudo decorre a seguinte indagação: A ontologia é fundamental? Lévinas parece aceitar, até certo ponto: “*Eis a ontologia, através do ser-aí preocupado em ser, e eis o ser-no-mundo, guardando prioridade e privilégio de *Eingentlichkeit*¹⁷⁸ em relação a solicitude para com outrem.*”¹⁷⁹

Como tal, no centro da filosofia de levinasiana encontra-se um evidente embate acerca da tradição ontológica ocidental. Lévinas posiciona-se em uma fenomenologia do humano, ao contrário de Heidegger, que se fixa na ontologia do Ser. Portanto, é o humano que dá sentido ao Ser humano.

Também com Lévinas, este Ser que preenche todo o espaço é a origem da negação de qualquer possibilidade diferente de si mesmo, portanto, de uma experiência de alteridade, o que pode ser traduzido como o abuso sobre as

¹⁷⁷LÉVINAS, 1998, p.18.

¹⁷⁸*Eingentlichkeit*, na filosofia heideggeriana, remete-nos a autenticidade de ser. A autenticidade, assim como a inautenticidade, são dois modos de ser, que não tem a ver necessariamente com um modo correto de vida. A autenticidade, no rigor da ontologia heideggeriana, não define um *quid* da existência, mas um como. Por esta diferença, Heidegger separa o ente e o ser, o existenciário e o existencial.

¹⁷⁹LÉVINAS, 2005, pp.258-259.

diferenças. Em suma, é precisamente na negação de qualquer possível diferença que, para Lévinas, reside a origem do sentido do Mal, personificados como o egoísmo, a opressão e a violência.¹⁸⁰

Como tal, faz sentido salientar que a raiz da violência e do mal nos homens, para Lévinas, tem como origem o pensamento da imutabilidade do ser, um recurso que impede a alteridade conhecida dentro de sua natureza.¹⁸¹ Disso também decorre o distanciamento de Lévinas do primado do *Conatus Essendi* de Spinoza, do dinamismo da vida autoexpansiva, que originam a violência e a guerra.¹⁸²

Por outro lado, o verdadeiro significado de ser é, para Lévinas, a diferença irreduzível que existe entre os seres diferentes do mundo. Aqui, o ser das coisas não é uma categoria geral e abrangente, mas a própria existência de seres diferentes, isolados uns dos outros. Desse modo, podemos reconhecer que a característica dos seres, para Lévinas, é a sua diferença e sua distinção dos outros.¹⁸³

Existe, segundo Lévinas, uma multiplicidade de “estar lá” de homens e coisas que existem individual e separadamente. Para Lévinas, entre os seres, é possível que se possa trocar tudo, exceto a existência. Portanto, temos que a existência de homens e coisas se distingue das relações entre os diferentes seres isolados uns dos outros e nasce da experiência de vida.

Heidegger pensava o homem como corpo, o que levanta a questão do sentido do Ser. Esse corpo é indicado pelo termo *Dasein*. Portanto, o homem, considerado como um modo de Ser, é *Da-Sein*, o Ser-aí. Contrariamente, para Lévinas, o homem é uma entidade, e não pode ser reduzido a um Ser que questiona o significado de Ser, ou ser reduzido à noção de Ser.¹⁸⁴

¹⁸⁰ LÉVINAS, 2005, p.262.

¹⁸¹ É como uma ignorância do direito do outro ou um desrespeito. Sendo assim, o esforço de ser e a perseverança no seu ser estariam ligados à vida e à persistência do animal—*conatus*—permaneceria indiferente a toda a justificativa e a toda a acusação, talvez pela existência de uma crença de que isso é natural e insuperável.

¹⁸² LÉVINAS, 2005, p.260

¹⁸³ O que está sendo posto em pauta é o conceito de ser de Parmênides, o sentido de ser contido em reivindicação a ser capaz de definir e recolher sob um modo geral, toda a gama de diferenças que ocorrem, sujeitando-os a uma única lei racional.

¹⁸⁴ Para Lévinas, o homem não pode ser reduzido a um mero objeto do mundo. O *Dasein* não pode ser reduzido a uma simples presença como coisa, mas é precisamente essa entidade para que as coisas estão presentes.

A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser-o que é ser? –nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar uma resposta é absolutamente impossível de encarar.¹⁸⁵

Na perspectiva de seu trabalho, Lévinas (2005) rompe com o projeto heideggeriano, que havia pensado o Dasein como apenas um “Ser jogado”, trazendo uma possibilidade de abertura ao Ser e contestando duramente a proposição heideggeriana de que o Ser é o que oferece a último fundamento ao homem.

Em linhas essenciais, não se trata de aderir a um “Ser-para-a-morte”, ao contrário, “em que modo o Ser se justifica?” ou “qual é o meu direito de Ser?”, como se eu devesse responder “antes de ter de Ser” (antes da relação com o mundo). Esse sim é o fundamento primeiro.

(...) a impossibilidade para eu encontrar o tu e, por conseguinte, a inaptidão da inteligência para o que devia ser sua função essencial – tantas constatações que, no crepúsculo de um mundo, despertam a antiga obsessão do fim do mundo. Esse termo, despojado de toda reminiscência mitológica, exprime um momento do destino do humano cuja análise é capaz de desprender a significação. Momento limite que comporta, por esta mesma razão, ensinamentos privilegiados, pois, ali onde o jogo perpétuo de nossas relações com o mundo está interrompido, não se encontra- como se poderia erroneamente pensar – a more, nem o “eu puro”, mas o fato anônimo de ser. A relação com um mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo. Na situação do fim do mundo, põe-se a relação primeira que nos liga.¹⁸⁶

A partir deste preâmbulo ontológico, Lévinas direciona seus questionamentos na busca de um sentido de Ser, derivando os fundamentos de uma nova ética. Se o recurso principal é a negação da alteridade da tradição filosófica, negando a diferença irreduzível entre o Eu e o Outro, então a ética

¹⁸⁵LÉVINAS, 1998, p.23.

¹⁸⁶LÉVINAS, 1998, p.21.

humana agora pode finalmente abordar os horizontes renovados de respeito pela alteridade de cada ser existente.¹⁸⁷

1.2. O Surgimento como separação e a atuação do Ser

Discutir o “há” marca o ponto exato do distanciamento entre Lévinas Heidegger, introduzindo a categoria “Separação”, que demarca o modo de compreensão da subjetividade.

Em sua vasta reflexão sobre a constituição do Eu, Lévinas mostra uma separação que ocorre nos momentos de posição junto a si na fruição, no trabalho e no pensamento. A separação não é um estado psicológico entre outros, mas uma independência de ser feliz que se forma na autossuficiência.¹⁸⁸ *“A separação por excelência é solidão e a fruição – felicidade ou infelicidade –, o próprio isolamento”*¹⁸⁹

Por outro lado, “a unicidade do Eu” traduz a separação. Extremamente solitário, o Ser humano é simples gozo que, animado pelo dinamismo vital, desenvolve sua vida através do alimento. Como vimos, tudo está à sua disposição e ele usufrui de tudo. Na solidão de ter, o Ser não é infeliz, pois não conhece ainda a realidade.¹⁹⁰

Encontrando-se em harmonia com o mundo, o Ser, ao mesmo tempo em que é solidário à natureza, em sua solidão absoluta¹⁹¹ firma-se em soberania e, pouco a pouco, alcança a independência para si, em egoísmo. Esse surgimento é puro ateísmo a qualquer participação. Não é contra Deus, mas surge resistindo à totalidade, a partir dele mesmo.

¹⁸⁷ Lévinas chama essa obsessão de Atitude de Ser.

¹⁸⁸ O abismo de dois termos absolutamente separados é capaz de produzir o acolhimento e a responsabilidade pelo Outro. Esta imagem continuará a valer até para o homem do desejo metafísico- o homem ético.

¹⁸⁹ LÉVINAS, 1980, p.103.

¹⁹⁰ Lévinas afirma que não se pode crer que haja infelicidade nessa fase, pois tudo lhe é dado. A natureza lhe oferece ar para respirar, a luz que ilumina, a água que alimenta, os frutos que o sustenta. Em sua solidão absoluta, mas que tudo tem à disposição. Lévinas o chama de “o solitário sabático”.

¹⁹¹ Solidão absoluta do ser no mundo. Não tem ninguém para conversar ou para se retratar. Nada que possa ouvir o se identificar.

Pode-se chamar de ateísmo tal separação tão completa que o ser separado mantém-se totalmente sozinho na existência sem participar no Ser da qual está separado- eventualmente capaz de aderir na crença. A ruptura com a participação está implicada nessa capacidade. Vive-se fora de Deus, junto de si, é –se eu, egoísmo. A alma- dimensão do psiquismo- cumprimento da separação, é naturalmente ateia. Assim, por ateísmo, entende-se uma posição anterior a afirmação e a negação do divino, ruptura da participação desde a qual o eu põe como mesmo e como eu.¹⁹²

Convencido em seu egoísmo, recebe-se como vindo de si mesmo –*ex nihilo* – e dos seus próprios sentidos, sendo ateu a qualquer participação. Esse Eu como hipóstase, animado por um dinamismo vital, é para si mesmo e não encontra nenhuma imposição. É força que se expande e que segue, pura espontaneidade e liberdade que, nada encontrando que possa limitá-lo, não se submete as normas, mas é a norma. Não existe um plano privilegiado de encontro dos eus. Não há ética e moral alguma.

Firmando-se progressivamente, o Ser nesse momento é interioridade:

O ser, na relação, dispensa-se da relação, é absoluto na relação. A sua análise concreta, a efetuada por um ser que a completa (e que não cessa de levar a cabo ao analisá-la), reconhecerá a separação como vida interior, ou como psiquismo. Já apontamos. Mas a interioridade aparecerá, por sua vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia. O psiquismo e as perspectivas que ele abre mantêm a distância que separa o metafísico do Metafísico e a sua resistência a totalização.¹⁹³

Esse encadeamento sugerido por Lévinas leva-nos a constatar que na origem do Ser está a solidão e o ateísmo.

Nesse primeiro caso, é importante notar que o ser humano em seu anonimato do Ser resiste à totalidade que o envolve, em uma irrupção com o mundo.¹⁹⁴ Assim, como nos degraus de uma subida, temos que o Eu, enquanto

¹⁹²LÉVINAS, 1980, pp.29-30.

¹⁹³LÉVINAS, 1980, p.96.

¹⁹⁴Com relação ao processo de reconstrução da subjetividade, Lévinas em sua primeira grande obra, Totalidade Infinito, explica como é permitido ao ego emergir no mundo.

organismo vivo, surge como resistência à matéria.¹⁹⁵ Considerando que a vida é como uma resistência à matéria, para se manter, o Ser, ao mesmo tempo, nutre-se dela. Lévinas denomina esse fenômeno de “Fruição”.

O alcance ontológico para fruição está presente em *Totalidade e Infinito*. Fenomenologicamente, é o modo de Ser do psiquismo como pura intencionalidade, interioridade absoluta do Eu sou. Em sua vasta reflexão sobre a constituição do Eu, Lévinas mostra o surgimento da subjetividade, em sua condição *ex-nihilo*- nem como vindo de Outro, nem como vindo de si.¹⁹⁶ Inicialmente, o Ser constitui-se a partir de si mesmo. Não pertence a uma espécie animal e não possui natureza racional. É singular, único e existente na sua existência.¹⁹⁷ Fenomenologicamente, trata-se do primeiro momento de surgimento da interioridade.

Como primeira aproximação, temos que na obra *Da Existência ao Existente*, Lévinas descreve o surgimento do Eu através da resistência à matéria, emergido da pura indeterminação do “il y a”.¹⁹⁸ Para esclarecer esse primeiro modo dos existentes, Lévinas examina a noção de “há”, ou “Il y a” – que é estar em geral, onde o Eu se ergue como resistência à matéria, emergindo da pura indeterminação do “há”, da indeterminação da matéria.¹⁹⁹

Nesse ponto, cabe-nos fazer um breve retorno para obter uma maior precisão conceitual sobre esta categoria do pensamento levinasiano, o há, para que possamos avançar no que nos propomos. Assim, no capítulo três de *Ética e Infinito*, intitulado por “o há”, temos:

¹⁹⁵Portanto, o ser humano emerge no seio do cosmo e surge na natureza orgânica, organismo vivo preso à totalidade da Natureza, mas que pela resistência surge à vida.

¹⁹⁶A extrema radicalidade com a qual Lévinas faz a demonstração do processo de separação é espantosa, assemelhando-se as histórias do Barão de Munsheisen, em que o homem sai do atoleiro puxando os próprios cabelos.

¹⁹⁷A natureza e o homem constituíam a totalidade. O exemplo aqui adaptado parece esclarecedor, pois tal noção comum implica em que o ser humano antes de ser humano era cósmico, ente. Em seu anonimato do ser, fundava-se na animalidade, sendo parte constitutiva da totalidade da Natureza e do mundo.

¹⁹⁸Na ordem dos sentidos, o ser humano surge como resistência à totalidade. Em um estágio anterior, o ser humano era elemento cósmico. O ambiente do cosmo é pura compressão. Emergido no seio do cosmo, surge na natureza orgânica como matéria resistente a pressão da totalidade. Progressivamente, as várias formas de vida surgem como resistência, sempre, entre elas e com a matéria. O conceito de resistência em Lévinas supõe a fratura.

¹⁹⁹O nome de “ya”, não é o puro, compacto e inextinguível, mas que também retorna dentro de sua própria negação.

Minha reflexão sobre este assunto parte de lembranças da minha infância. A gente dorme sozinho, as pessoas grandes continuam a vida; a criança ressentida o silêncio de seu quarto de dormir como sussurrante.²⁰⁰

Na obra *Da Existência ao Existente*, Lévinas descreve o “há” como puro, fundo da realidade, indeterminado e anonimato.²⁰¹ Certamente, Lévinas refere-se à experiência do anonimato do ser. O “há” não se traduz como ato, nem sujeito. É verbo sem sujeito.

Em suma, eis o ser humano, que em sua teoria evolutiva, surge para o mundo como organismo vivo. Essa irrupção do sujeito tem seu significado no triunfo do puro o “Ato de Ser”. Tal como se apresenta em si mesmo anônimo, impessoal e destituído de sentido, no ato de ser, que é descrito por Lévinas com o verbo “há”.²⁰²

Em seguida, na mesma obra, Lévinas descreve o “há” através da experiência da insônia:

Na insônia, pode e não se pode dizer que há “eu” que não consegue dormir. A impossibilidade de sair da vigília é algo de “objetivo”, independente de minha iniciativa. Essa impessoalidade absorve minha consciência. Não vejo: “isso vela”.²⁰³

O “há” é também posição de refúgio. Sono, não do justo, que descansa depois do trabalho exaustivo, mas refúgio em si como não comprometimento.

Dando continuidade ao pensamento, Lévinas utiliza-se ainda de outra comparação:

Nem nada, nem ser. Emprego a expressão: o terceiro excluído. Não se pode dizer desse há que ele persiste, que é um acontecimento do ser. Não se pode dizer que é nada, embora não exista nada.²⁰⁴

²⁰⁰LÉVINAS, 1982, pp.32.

²⁰¹LÉVINAS, 1998, p. 67.

²⁰²Inicialmente, trataremos o “há” como ato de ser, mas, em um segundo momento, veremos que Lévinas estende esta compreensão.

²⁰³LÉVINAS, 1982, pp.32.

²⁰⁴LÉVINAS, 1982, pp.39-40.

Portanto, o “há” é própria caracterização do Ser heideggeriano, neutro e impessoal, jogado aí. Ser, em geral, é a verdadeira prisão. Dessa prisão de Ser, decorre a ansiedade sobre Ser.²⁰⁵ Isso indica a fatalidade horrível e neutra de insistir como pura existência sem existente – ou como já vimos, “Mal de Ser”.

Por outro lado, essa abertura a partir da resistência, torna-o ele mesmo a “Hipóstase”.²⁰⁶ Assim, o Ser humano, a partir da totalidade, surge na imensidão da natureza, como aquele que resiste e se ergue por si mesmo e se confronta depois com essa realidade. Segundo Lévinas (1982), a hipóstase é a primeira posição do homem frente ao “elemental” há.

Para o filósofo, a hipóstase é ego no exercício da liberdade. Disso compreendemos que é atitude do ego impor-se.²⁰⁷ Por outro lado, o surgimento da hipóstase, descrito por Lévinas, é como uma resistência à totalidade e à exterioridade. Podemos compreender essa resistência como uma passividade que suporta algo que emerge em seu interior, na interioridade.

Dessa forma, o ser separado, hipóstase, indica que não possui nenhuma relação de parentesco, semelhança e proximidade filial. O Ser separado está em sim mesmo, singular e solitário. No ato da separação, forma-se o abismo que distingue e separa, tornando-os dois termos absolutamente separados. A necessidade da separação cria o afastamento, mas, paradoxalmente, é a possibilidade se constituir uma relação ética.

1.2.1. Do alimento à economia do ser

Seguindo com o pensamento levinasiano, o Eu, em sua abertura para o mundo, deseja alimentar-se e assim fazendo, volta-se para si no egoísmo e

²⁰⁵ Lévinas sugere que talvez por isso o horror de ser seja tão original quanto à angústia diante da morte.

²⁰⁶ A *hypostasis*, termo grego que pode ser entendido também como Dasein, tem seu significado atribuído àquele que está aí, que reside, mas também como aquilo que está por baixo de. O termo ainda é utilizado no grego moderno com o significado de "existência", juntamente com o termo ὑπαρξις (*hýparxis*) e τρόπος ὑπάρξεως (*tropos hypárxeos*). Este último significa "existência individual".

²⁰⁷ A hipóstase do sujeito é apresentada por Lévinas como “masculinidade”, “orgulho” e “soberania”. Portanto, é domínio exercido pela masculinidade.

solidão. Considerando a evidência de que tudo no mundo é alimento, sejam os pães ou as ideias, tudo que há no mundo é também alimentável. Desse primeiro contato do Eu com o mundo, o homem é aquele que se volta para um ato de nutrição e não de troca. Eis o seu primeiro advento como hipóstase: “*Viver consiste em morder com todos os dentes os alimentos do mundo, em agradecer-se com o mundo como riquezas, em fazer luzir sua essência Elemental.*”²⁰⁸

Nota-se que Lévinas introduz o conceito *élémentale* contrapondo-o ao *élémentaire*. O elemental me convém, fruo dele. Frente ao elemento, o Eu se separa na fruição.²⁰⁹ Neste sentido, o Eu, ao mesmo tempo em que se alimenta e depende do mundo, cria sua independência e resiste a ele.

A relação de nutrição com o mundo desenvolve-se em um jogo de simbiose, no qual não há pensar nem pergunta, mas apenas tranquilidade. Disso compreendemos que a primeira relação estabelecida entre Eu e o Mundo material, acontece como gozo e fruição.

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, reconhecida como sustentando o próprio ato que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha forma, eu. Todo o prazer é, nesse sentido, alimentação.²¹⁰

O alimentar-se prevê o alimento: “*Vivemos de <boa sopa>, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc...Não se trata de objetos de representação. Vivemos disso.*”²¹¹ No entanto, na fruição, não nos alimentamos de tudo, pois se trataria então da dimensão posta pelo “Desejo”. Observemos agora algumas particularidades desse movimento, posto por Lévinas:

Os conteúdos de que vive a vida nem sempre lhe são indispensáveis para a manutenção dessa vida, como meios ou como carburante necessário ao <funcionamento> da existência. (...) A maneira do ato de se alimentar da sua própria atividade é

²⁰⁸LÉVINAS, 1980, p.107.

²⁰⁹Lexicalmente, Lévinas propõe o não eu, elemento que se mostra na indeterminação com a qual se oferece à minha fruição.

²¹⁰LÉVINAS, 1980, p.97.

²¹¹LÉVINAS, 1980 p.96.

precisamente fruição. Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele. Sem dúvida, é preciso ganhar o seu pão e é necessário alimentar-se para ganhar o pão; de maneira que o pão que como é também aquilo pelo que ganho o meu pão e a minha vida. Mas se como o meu pão para trabalhar e viver, vivo do meu trabalho e do meu pão. O pão e o trabalho não me divertem no sentido pascaliano, pelo fato nu da existência, nem ocupam o vazio do meu tempo; a fruição é a última consciência de todos os conteúdos que enchem a minha vida- ela abraça-os.²¹²

A fruição consiste em recordar-se da necessidade e saciar-se em seguida. Todo o gozo está exclusivo à alimentação. Por outro lado, a necessidade é o primeiro movimento do Mesmo. Conforme Lévinas(1980), não se trata de ignorância em relação ao Outro, mas a sua exploração.

É importante salientar ainda que no início não havia o pensamento. O Eu, extremamente dependente da sensação, desconfiado da razão, vive no reino da sensibilidade. A sensibilidade, de fato, remonta a um ponto anterior à origem do pensamento, consistindo em Ser passivo, ao contrário da natureza ativa do pensamento.

Temos também que no reino da sensibilidade, o próprio ego, repleto de sensações e elementos externos, passa a consumi-los. Daí decorre a fonte de prazer do ego. Dessa forma, fica claro que, em sua primeira configuração, o humano equivaleria à gratuidade, o gozar sem finalidades, no desinteresse ou generosidade no próprio desabrochar da vida na forma de amor e viver. Portanto, Lévinas (1980) explicitamente nos dá a entender que gozar sem utilidade é o que configura o humano.

Essa particular observação pressupõe que o mundo, antes de ser objeto da representação, apresenta-se como puro alimento que satisfaz as necessidades do Eu²¹³.

O que Lévinas tem em mente é demonstrar que antes que o indivíduo possa constituir o alimento como um *ideatum* na consciência pela fome, é impelido a comê-lo antes de pensar sobre ele. Assim, para o filósofo, o indivíduo já vem ao

²¹²LÉVINAS, 1980, p.97.

²¹³Viver, nesse caso, é entendido como manter-se de alimento, ar, luz e calor, como faz um bebê. Dessa forma, a vida estaria longe de ser um dinamismo autoexpansivo.

mundo como um *corpo nu e indigente* e, pela necessidade, deixa-se penetrar pela exterioridade. A relação gozo-fruição é uma relação necessária estabelecida pelo mundo sobre o sujeito.

Por isso, com já dito, a necessidade constitui-se como o primeiro movimento do Mesmo. Consequentemente, a alteridade nesse modo de Ser é reduzida à forma de satisfação da necessidade do Eu. Em uma situação inaugural do Eu, essa é a primeira sinceridade do Eu, como ente feliz de Ser, feliz no Ser.

Diferente do puro existir, *ataraxia*, a felicidade é a realização:

A felicidade é a condição da atividade, se a atividade significa começo como duração contínua. O ato supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo-onde o fim e o começo não tem sentido- um começo e um fim.²¹⁴

Para Lévinas, o Eu pensa para si, em um encantamento pelo qual permanece preso. *Mônada* separada, o Eu tem necessidade de constituir-se. Levando-se em conta que a separação se produz pelo psiquismo da fruição, o Ser, frente a esse movimento de entrada e saída, dependência e independência com o mundo dos elementos, vai se constituindo enquanto interioridade e psiquismo, portanto, identidade. Segundo Lévinas, o mundo é o lugar onde o homem nasce e, na isenção de qualquer construção, possibilita sua própria construção pelo homem.²¹⁵

Ser eu é, mais além de toda individualização que se pode obter de um sistema de referências, ter a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que permanece sempre o mesmo. Mas o ser, cujo o existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação.²¹⁶

Podemos concluir que o “Desejo de Ser” apoia-se na sensação. O Ser, ao perceber as coisas do lado de fora, identifica-se. Portanto, através da

²¹⁴LÉVINAS, 1980, p.99.

²¹⁵Segundo Lévinas, no princípio há um ser cumulado. A plenitude do homem no ser, no reino do ser, é o amor à vida, pela qual mantém e constitui junto de si.

²¹⁶LÉVINAS, 1980, p.106.

sensibilidade é que o Ser, repleto de sensações externas, busca constituir sua identidade. A identidade é uma capa para esconder a sua nudez. O Eu é o seu próprio objetivo. O objetivo da identidade é a própria identidade.

Nesse evento, o Eu em sua busca de Ser não permanece estático. É extremamente dinâmico no processo de se autofazer. Daí descobre que sua busca pela identidade é uma árdua conquista, esforço permanente, insaciável e interminável.

Uma vez compreendidos esses aspectos, vejamos agora como Lévinas trabalha um importante conceito de sua filosofia, a “Morada”.

De acordo com a filosofia levinasiana, no princípio, temos um Ser cumulado, satisfeito com o mundo, pois tudo está à sua disposição. Não é necessário pensar. Eis o amor à vida, em plena harmonia e felicidade de viver. Para Lévinas, a necessidade surge e se impõe para além da fruição. O Ser necessita de um refúgio. É um problema a ser resolvido.²¹⁷

A morada é a possibilidade do Eu recolhe-se em sua casa, economia do trabalho com resultado doméstico e ecumênico. Firma a intimidade junto a si na familiaridade do lar e na sociabilidade da cidade.²¹⁸

Para Lévinas, o simbolismo da morada possui muitas dimensões, no entanto, fundamentalmente, a morada é um abrigo necessário do Ser.²¹⁹ Junto de si, de domínio privado, a morada é um recolhimento do mundo, lugar de esquecimento da insegurança da vida, alienação, mas também abertura da intimidade do Ser.

Podemos interpretar a habitação como utilização de um <utensílio> entre <utensílio>. A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar ou a pena para a escrita. Pertence, de facto, ao conjunto das coisas necessárias à vida do homem. Serve para abrigar das intempéries, para esconder dos inimigos e dos

²¹⁷ A vida flui é não é preciso pensar. Só se pensa quando há problemas. Citando Heidegger por sua simetria com Lévinas, o homem começa a pensar quando surgem problemas. O famoso exemplo do banco que se quebra quando há um indivíduo sentando demonstra que, a partir do momento da quebra, o indivíduo passa a pensar uma solução para continuar a sentar.

²¹⁸ Nota-se, nesse ponto uma divergência em relação a filosofia de Heidegger, uma vez que o Dasein heideggeriano, segundo Lévinas, não possui morada.

²¹⁹ Lévinas trabalha com as situações do homem concreto. Nesse sentido, o eu quer abrigar-se do vento, da chuva, do amanhã. Diante disso, constrói a casa.

importunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro.(...).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.²²⁰

Nesse sentido, o Ser é aquele que constrói sua casa na cidade junto de outros seres. Escondido, erótico e político, aliena-se. Em um breve diálogo com Marx, Lévinas considera que alienar-se é perder-se no *inter-esse*. A alienação não é insistência junto a si sem abrir portas e janelas, mas estar jogado sem pão e sem lar. Segundo Lévinas, a condição proletária, a alienação do homem, não é ela antes de tudo, fato de não ter moradia? Não ter junto de si, não ter interior é não se comunicar verdadeiramente com outrem e ser assim estranho para si e para outrem.²²¹

Seguindo com a obra *Totalidade e Infinito*, o ápice das análises de Lévinas consiste na intimidade junto a si, feminilidade que se faz na morada. A morada é a possibilidade de acolhimento, familiaridade e hospitalidade.²²²

O acolhimento do rosto, de imediato pacífico por que corresponde ao Desejo inextinguível do Infinito e de que a própria guerra é apenas possibilidade – de que ela não é modo algum a condição – ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele habita, e na sua morada leva a cabo a separação. A habitação e a intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de Outrem.²²³

Como já foi expresso, o ser vive o reino da sensibilidade, que de fato, remonta a um ponto anterior ao reino do pensamento. Segundo Lévinas, é a necessidade que instaura o pensamento. Podemos notar, nesse ponto, que a articulação levinasiana se dá entre a necessidade e o surgimento do pensamento como fratura.

²²⁰LÉVINAS, 1980, p.135.

²²¹SUSIN, op. Cit.,pp.114-116.

²²²Semelhante ao homem que sai de sua casa à luz do dia para trabalhar e à noite retorna à morada, que lhe representa uma terra de asilo e exige que se tenha provisões. É justamente isso que possibilita a habitação e a intimidade da morada.

²²³LÉVINAS, 1980, p.134.

Em linhas essenciais, o Ser, tranquilo de Ser perde a tranquilidade quando falta o alimento. O risco que a necessidade oferece é o da morte e, por tal razão, segundo Lévinas, após procurar o alimento e não o encontrar, o homem pensa para não morrer. Portanto, é a necessidade que instaura o pensamento. Essa proposição permite uma aproximação entre Lévinas e Marx: “*A independência da felicidade depende sempre de um conteúdo: é a alegria ou a pena de respirar, de olhar, de se alimentar, de trabalhar, de manejo do martelo e a máquina, etc.*”²²⁴

Por outro lado, a falta de alimento instaura a capacidade de representação e teorização da realidade como necessidade econômica.²²⁵ O Eu ousa saber o amanhã para obter a sua soberania econômica.²²⁶

Na instauração do pensar, o processo de conhecimento funde-se com a liberdade do Ser. O homem tem sua identificação firmada como mônada separada, Eu penso - Eu posso.

Em suma, o Ser em sua irrupção no mundo e na busca por sua soberania, enquanto animal, agora se funda racional.²²⁷ Arrancando-se pela racionalidade, esse homem racional surge como resistência à totalidade, que supõe a fratura, e esta se distingue pela sua pretensão de Ser, a ontologia primeira.²²⁸

1.2.2. O mundo econômico: comércio, consenso e negociação

As necessidades trazem à consciência da necessidade do trabalho e da posse que inauguram o mundo econômico do Ser. O Eu quer ter o alimento para hoje, mas também para o amanhã, o que resulta na economia e na lógica produção-consumo.

Na busca por alimento, a fim de suprir suas necessidades, o Ser, mônada separada agora pensante, ao se defrontar com o Outro, vislumbra dois possíveis caminhos: desvia-se ou resiste. Não podendo se desviar, surge o comércio como

²²⁴LÉVINAS, 1980, p.82.

²²⁵SUSIN, op. Cit., p.69.

²²⁶No sentido de querer ter o alimento para o amanhã, o eu busca a soberania econômica.

²²⁷A particular observação permite acentuar que Lévinas traz a noção de fratura, que se traduz como uma tentativa de mostrar como a identidade humana também traz a ruptura-essência.

²²⁸Lévinas chama de Fratura Insaciável do ego finito, o *conatus essendi*.

uma alternativa para evitar a guerra. Segundo Paul Ricouer, o comércio, prática de negociar a paz, antes demais nada, é uma *ideologia da conciliação*²²⁹.

Assim, de acordo com Lévinas, os seres, à vista de suas necessidades, acabam por realizarem *Comércio* entre si. Como mônada separada, o Ser é resistente a tudo o que se coloca em seu caminho. Portanto, o *comércio* também é fonte de conflitos.

Uma vez compreendido esse ponto, temos que dos conflitos surgem as crises e destas, a consciência. Lévinas explica o surgimento da consciência como um olhar atento que acompanha os conflitos que podem surgir do comércio. Aqui, a consciência se faz na tentativa de instaurar as regras aos negócios.

Por outro lado, segundo Lévinas, há uma outra dimensão do encontro que se faz no *Consenso*. O filósofo defende que a vontade de si ao confrontar-se com as outras vontades de si, depara-se com a *guerra* ou com o *consenso*. Segundo Lévinas, como a vontade humana não é heróica, na regulação dos comportamentos, o Eu tenta de todas as formas resistir a vontade do Outro. Explica-nos Lévinas sobre essa resistência contra o Outro:

Mas a palavra ser tem uma forma verbal que deveria significar, em princípio, um fazer ou uma história. A forma verbal da palavra ser que, certamente, não evoca substantivos, exprime o advir ou o próprio fato do acontecimento do ser; ela diz que, no ser, importa ser, conservar-se, que há nele obstinação e esforço em ser, como se o fato de ser ressoasse de algum modo e ameaçasse também algo como uma primogenitura inesquecível do não-ser, contra o qual se esforça o ser. Daí vem então, no ser como vida, uma contração sobre si, um para si, um “instinto de conservação”, já em luta pela vida e, no ser pensante, uma vontade ser, inter-essamento, egoísmo.²³⁰

A *Negociação* é uma opção estratégica que se propõe aos seres imersos na luta de todos contra todos.²³¹ Portanto, da necessidade de regulação dos comportamentos – das regras de negociações – para amenizar os conflitos

²²⁹ Sinal de contradição e unidade, Interpretações e ideologias. Org. e tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1977, p147-172.

²³⁰ LÉVINAS, 2005, p.268.

²³¹ Segundo Lévinas, o que se pretende primeiramente é evitar que a guerra dos seres se estendam às últimas consequências.

advindos das oposições que surgem entre os seres – Eus, estabelece-se a união entre os Eus.

É justamente nesse cenário que o *logos* se manifesta e o que há em comum entre os seres é a racionalidade:

Mas, ao seguir a sabedoria da tradição e do pensamento ocidentais, os Indivíduos superam a violência de seu *conatus essendi* e da sua oposição aos outros, numa paz que se estabelece pelo saber cuja Razão assegura a verdade. [...] [...] Os “eus” diversos conciliam-se na verdade racional à qual obedecem sem coerção, sem renunciar a liberdade. A vontade particular do Indivíduo eleva-se à auto-nomia da pessoa em que o *nomos*, lei universal, força o ego, consciente e racional, sem constranger. A vontade é razão prática. As pessoas, outras ou estranhas umas às outras assimilam-se.²³²

Evolutivamente, a vontade de si acaba por dominar as outras vontades, pela força ou pela ideologia. Segundo Lévinas, as relações consensuais têm como objetivo o acordo de paz, no qual o mais fraco realiza a vontade do mais forte sem a guerra.

Nota-se que em Lévinas, a paz razoável, paciência e dilatação do tempo, é cálculo, mediação e política. A luta de todos contra todos- se faz comércio e comércio.

Portanto, as regras – alienação imposta aos mais fracos –, são sempre uma perda de identidade do Eu mais fraco.²³³ Nessa posição, o homem é alma morta.²³⁴ A negociação, fundada sob os ditames do mais forte, é sempre um estado de guerra, mesmo que seja velada.

1.3. O Nós: ética, política e estado no reino da guerra

O eu egoísta é a medida de tudo. Em seu “tratado do egoísmo”, Lévinas nos mostra como são muitos os instrumentos criados pela razão para se obter a

²³²LÉVINAS, 2005, p.241.

²³³Veremos adiante que Lévinas não tem dúvidas de que a ética ocidental não passa de uma negociação de interesses daqueles que detêm o poder no momento.

²³⁴Lévinas tece contrapontos entre os conceitos de Reificação e História. Segundo a literatura levinasiana, a história absorve os existentes em suas regras, sendo necessária a ruptura.

paz. De maneira astuciosa, esse ser enclausurado em si mesmo, fechado em uma identidade construída, tem a si próprio como referência, e como objetivo todo o protagonismo de si e a vontade de domínio.²³⁵ Em função disso, a prática de negociar entre os seres resulta nas regras de paz de quem tem mais poder.²³⁶

Não há alteridade com o outro dentro dessa realidade sem contato ou familiaridade com o mundo do Outro. Disso podemos compreender o pensamento totalitário, fruto da racionalidade que pretende dominar, que tem seu germe de violência desembocado na “Política”, na “Economia” e na “Ética”.

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade, sem se premunir contra a violência de que vive esta não-violência e que aparece na tirania do Estado.²³⁷

Adentrando na fenomenologia da Sociedade e do Estado, em Lévinas temos que a sociedade de Eus é constituída por múltiplas vontades, imersas na necessidade ontológica do egoísmo que constitui os Eus como entes separados. Na tentativa de autopreservação, os Eus conflitam entre si. O enredar da astúcia da razão leva-nos à política que, na sociedade dos Eus, surge como a arte de negociar a paz.²³⁸

Considerando que o avanço da humanidade é pensado politicamente a partir dos conflitos que surgem na guerra dos Eus, postulando-se para eles uma nova estratégia, em Lévinas, a questão é outra:

Saber se a sociedade, no sentido corrente do termo, é resultado de uma limitação do princípio de que o homem é o lobo para o homem, ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é para o homem.²³⁹

²³⁵ Segundo Lévinas, o ser autointeressado não está disposto a parar até que todas as coisas estejam sob seu controle, totalizado ou reduzido. Essas totalizações apresentaram-se em duas formas para Lévinas: prático e noético.

²³⁶ Tudo que faz oposição ao eu e que apresenta uma resistência a ele causa o seu afastamento e a procura um novo ambiente. O afastamento não é um respeito ao outro, mas o reconhecimento de que o outro é mais forte e pode dominar.

²³⁷ LÉVINAS, 1980, p.16.

²³⁸ LÉVINAS, 1980, pp. 213-217.

²³⁹ LÉVINAS, 1982, p.74.

A partir dos conflitos que surgem a cada minuto no mundo dos existentes, Lévinas colhe evidências suficientes para crer que a guerra nos mostra o Mal de ser. A política, que produz a guerra, é um estado permanente de guerra. Lévinas está convencido de que a política é a arte de negociar com quem tem mais poder, de prever e ganhar por todos os meios a guerra. Disso resulta uma forma de paz, mesmo que seja a guerra fria.

Esta paz razoável, paciência dilação do tempo, é cálculo, mediação e política. A luta de todos contra todos- se faz escambo e comércio. O entrecchoque em que, todos contra todos estão todos contra todos, faz-se limitação recíproca e determinação de uma matéria. Mas, o interesse persiste esse mantém pela compensação que, no futuro, deverá equilibrar as concessões pacientemente e politicamente consentidas de imediato.²⁴⁰

No entanto, para Lévinas a paz dos impérios saídos da guerra repousa sobre outra guerra. A política é produtora e mediadora da paz e disso decorre a compreensão levinasiana de que a política é Mal de Ser. O Estado surge como compromisso no conflito das espontaneidades livres e egoístas.

A exemplo dos grandes impérios que surgiram ao longo da história, o Estado ególico, Mal de Ser, atinge seu apogeu em uma hipertrofia que não encontra mais nenhum obstáculo ao seu mundo. O percurso para esta hipertrofia é a busca pela hegemonia, a conquista, o imperialismo, que resulta no Estado totalitário e opressor, ligado a um egoísmo realista. É o local por excelência da corrupção e, talvez, o último refúgio de idolatria.

Por outro lado, Lévinas considera que a política é a arte de prever e ganhar a guerra por todos os lados. Esta, enquanto prática de negociar a paz, é sempre uma violência contra os mais fracos. Portanto, no reino do Ser, a política é Mal de Ser.

Eles são o interesse. A essência é interesse. O interesse está sendo dramatizada no auto-interesse de lutar uns contra os outros, todos

²⁴⁰LÉVINAS, 1980, p.215.

contra todos, na multiplicidade de alergia- egoísmo que estão em guerra uns contra os outros e, assim, juntos.²⁴¹

Não obstante, a economia enquanto instrumento da razão dominadora, age sobre a vontade, tentando se apoderar da pessoa. No mundo da economia, as vontades da consciência estão restritas ao valor econômico.²⁴²

Na economia, elemento em que uma vontade pode dominar outra sem destruí-la como vontade opera-se a totalização de seres absolutamente singulares dos quais não há conceitos e que, em virtude de sua própria singularidade, se recusam à adição. Na transação realiza-se a ação de uma liberdade sobre a outra. O dinheiro, cuja significação metafísica talvez não foi medida.²⁴³

Nesse sentido, o pensamento levinasiano vem a calhar, sobretudo no momento em que vivemos uma mentalidade mundial global chamada neoliberalismo econômico.²⁴⁴

Também a ética, instituída racionalmente, consiste em seu último estágio na submissão da vontade subjetiva às leis universais.

Ao se referir ao domínio do logos e subjugação do Outro pelo mesmo, Lévinas considera que a ética se traduz como o privilégio do grupo majoritário, sendo suportada pelo grupo da minoria, que se encontra do outro lado da balança.

A história do pensamento das éticas, considerando todos os tratados sobre ética e moral já elaborados pelos homens, revela, no seu interior, uma história de confronto dos pensamentos e das muitas éticas, que se agrava diante das muitas culturas inseridas em um mesmo momento histórico, o que para muitos é a experiência do estranho.

Não obstante, diante da pretensão da ética à universalidade, deveríamos responder que todos somos protegidos, mas é justamente nesse ponto que nos deparamos com o primeiro problema. Considerando a ética como tratado dos

²⁴¹LÉVINAS, 2005, p.64.

²⁴²Para Lévinas, o indivíduo está fora da totalidade quando na transação da economia e do comércio, o sujeito é envolvido, vendido ou comprado. O dinheiro nessa relação é, em menor ou maior grau, salário.

²⁴³LÉVINAS, 2005, p.64.

²⁴⁴Para Lévinas, o dinheiro jamais poderá usurpar a dignidade e de seus direitos, sobretudo a paz.

fortes que será suportada pelos fracos, surge a seguinte pergunta: Quem impõe a ética e quem a suporta?

Como vimos no primeiro capítulo, a história das sociedades e dos tratados éticos nos mostram como os diferentes e as diferenças dificilmente foram contempladas pela ética. Os mais fracos sustentavam como escravos o arcabouço simbólico da ética dominante enquanto podiam. Segundo Lévinas (1980), as revoluções tiveram ao longo da história o poder dos fracos, dos resistentes e diferentes para moverem a história, mas após se fazerem úteis, estes foram destituídos e absorvidos. Esse primeiro problema relaciona-se com um segundo, que trata da alteridade diante da diferença.

A partir da diferença e da alteridade, surge um terceiro grande problema: Poderá existir um fundamento para a ética? Considerando que tais questões sobre o fundamento acabaram por se tornar um movimento perpétuo e inacabado,²⁴⁵ há uma resistência identificada por Lévinas para tarefa de buscar tal fundamentação à ética.

Atualmente, percebemos que as éticas são forjadas em um verdadeiro campo de batalha. Isso resulta em um cenário no qual o indivíduo solitário renuncia a si mesmo para em seu lugar assumir o coletivo. Daí assistimos a emergência dos chamados códigos de ética ou deontologia dos grupos que resultam em novo estado de guerra: das minorias e dos grupos sociais que elegeram uma ética para si e querem torná-la positivada. Portanto, a história dos sistemas éticos, segundo Lévinas, reflete a crise do próprio pensamento.

Por fim, tendo constatado a insuficiência da fratura como mediadora das relações humanas, o movimento que Lévinas (1993) propõe é o surgimento da interioridade como primeiro momento, ontologicamente necessário para o surgimento do eu ético. O filósofo defende a necessidade de autoconstituição enquanto subjetividade, como abertura ao outro, transcendendo o egoísmo.

²⁴⁵De acordo com Oliveira(1993), há um estado de resistência em relação a todos os princípios já formulados. O princípio teológico, presente por muito tempo no ocidente, já não é considerado fundamento aceito. O princípio racional não é mais contemplado após as grandes guerras. Houve um desencanto com a razão humana. O princípio individualista não contempla o geral da ética, mas o indivíduo que segue acima de todas as coisas, em detrimento do coletivo. O princípio social exclui o indivíduo da ordem das prioridades.

2. O Reino da Paz

2.1. O Fundamento para a Paz: o Deus de Israel

Apesar de reconhecer que não é explicitamente orientado por uma teologia judaica, Lévinas, do ponto de vista filosófico, permanece ligado à matriz cultural judaica. O Deus de Israel para Lévinas:

A graça de Deus não é um desdenhoso olhar do alto para baixo, respondendo ao olhar impotente de baixo para o alto. Ela é todo vigor de uma misericórdia que “desaliena” as consciências distantes até de si mesma. Reaproxima os homens.²⁴⁶

A literatura levinasiana trata muito do homem e pouco de Deus. No entanto, crer em Deus para Lévinas, não é possível se as palavras estão divorciadas das obrigações que delas derivam. A fé em Deus não é o que se sabe sobre Deus, mas o que se sabe sobre as obrigações para com Deus. Tais obrigações, se respeitadas, desalienariam o homem e estabeleceriam o Reino da Paz.

Inicialmente, crer em Deus não deve ser entendido cognitivamente, mas uma exigência normativa para com o Outro, o que parece ser uma crença razoável entre os intelectuais judeus, como Buber:

A problemática Deus, ponto importante nas obras de Buber, é integrada na questão da pessoa humana, ser de relação. Assim Deus será o Tu ao qual o homem pode falar e nunca algo sobre a qual discorrerá sistematicamente e dogmaticamente. O Tu eterno que nunca poderá ser um Isso.²⁴⁷

Dada a sua formação judaica, mas também filosófica, Lévinas, argumenta com base tanto nas Escrituras (cuja contribuição é reconhecida pelo filósofo), quanto no raciocínio fenomenológico.

²⁴⁶LÉVINAS, 2002, p.53.

²⁴⁷ZUBEN, 2004, p.31.

Fenomenologia que já é beneficiária da sabedoria judaico-cristã. Certamente. Mas a consciência não assimila tudo nas sabedorias. Ela restitui à fenomenologia unicamente o que soube sustentá-la. Pergunto-me, pois, até que ponto as categorias novas acima descritas são filosóficas. (...)Mas, talvez, não seja inútil mostrar os pontos a partir dos quais nada pode substituir a religião.²⁴⁸

E ainda:

Estas ideias, teológicas em sua primeira aceção, desconcertam as categoriais de nossa representação. Quero, pois, perguntar-me até que ponto estas ideias, que valem incondicionalmente para a fé cristã, tem valor filosófico: até que ponto elas podem mostrar-se na fenomenologia.²⁴⁹

Lévinas trabalha mais uma fenomenologia da fé judaica do que mais propriamente uma justificativa para a fé, como se poderia esperar de seus pronunciamentos metodológicos. Dessa forma, a filosofia de Lévinas corre paralelamente ao que escreve em seus ensaios na comunidade judaica, em uma espécie de confronto com a filosofia tradicional ocidental. Mais especificamente, o pensamento “grego” é comparado ao pensamento “hebraico” e dele distinguido.

Lévinas inicia o processo de tradução do pensamento semita para a organização filosófica grega através da linguagem e do corpo da tradição filosófica ocidental. Outra percepção da filosofia de Lévinas consiste na preocupação com uma compreensão correta ou descrição do significado da prática judaica. O filósofo, no entanto, defende seu ponto de vista, sugerindo uma hermenêutica com uma abordagem expositiva dos argumentos e que, por tais razões, precisa ser entendida sem o rigor restritivo da ciência.

A hermenêutica que, nesses ensaios, Lévinas usa não é a clássica, que frisa a necessidade de se recorrer à totalidade da obra para interpretar a parte, e que vai da letra ao espírito da letra; ele assume judaicamente aquela que dá a primazia à letra através de uma contínua interrogação e solicitação de sentido²⁴. Trata-se de compreender a unidade interna de um texto, de um livro, onde a leitura não é guiada por um magistério ou unificada

²⁴⁸LÉVINAS, 2005, p.85.

²⁴⁹LÉVINAS, 2005, p.85.

por um “credo”, mas pelo conceito da Lei, da Torá, em função não de uma teoria mas da prática ética.²⁵⁰

Vale ressaltar que os escritos levinasianos, especialmente para a comunidade judaica, por terem incorporado a forma filosófica grega, diferem dos elaborados pelos teólogos judeus. Portanto, ao mesmo tempo em que o pensamento hebraico está presente na sua produção filosófica, o grego está presente em seus escritos judaicos.

Em certa medida, Lévinas parte de sua experiência com o Deus dos judeus, livre da intenção de formular uma teologia, mas uma redefinição do humano a partir de uma misericórdia que vive desde tempos imemoriais. Isto lhe trouxe como oportuno a tradução para o grego do pensamento semita das Escrituras. Segundo o filósofo:

É preciso que a Bíblia – a primeira a ensinar a inimitável singularidade, a unicidade “semel-factiva” de cada alma se juntem os escritos gregos, versados em espécies e gêneros. É a hora do Ocidente! Hora da justiça que, todavia, a caridade exigiu.²⁵¹

Portanto, sua filosofia é inspirada pelo judaísmo antigo e moderno, cuja particularidade está em não colocar o problema de Deus como um tema específico.²⁵²

Lévinas prefere manter silêncio sobre o nome de Deus.²⁵³ Faz sentido a observação de que o nome de Deus, no judaísmo tradicional, tem sua escrita impronunciável, privado de seus conteúdos. Segundo Scholen(2003), é precisamente nessa impronunciabilidade que o Nome de Deus pode ser referido.

É importante salientar que se tornar consciente de Deus e ter algo a dizer sobre Ele já implica em um conhecimento, conceito ou determinação. A observação particular vem da sabedoria dos mestres do Talmude:

²⁵⁰BORDIN, 1998, p.556.

²⁵¹LÉVINAS, 2005, p.294.

²⁵²A noção de Deus que se encontram nos escritos levinasianos tem dimensões religiosamente mais claras quando partem da revelação da Torah. Filosoficamente, Deus está presente de modo mais obscuro, porque tem que ser trabalhado pela razão.

²⁵³De acordo com o Lévinas, a ontologia traz com ela o grande pecado de ter reduzido o termo Deus a uma palavra esvaziada de significado, ou seja, um simples som da voz, ao invés de pensá-lo para explicar toda a realidade.

Provavelmente é isso que ensinam os doutores do Talmud que já conhecem um tempo em que a linguagem corrompeu as significações de que supõe ser portadora, ao falarem de um mundo cujas orações não podem penetrar o céu, pois todas as portas celestes estão fechadas, salvo aquela por onde passam as lágrimas dos ofendidos.²⁵⁴

Para evitar esse risco, o que é investigado é o significado do termo que quebra e ultrapassa a fenomenologia.²⁵⁵ Disso também se sustenta a compreensão de que Lévinas não pretendeu se aventurar em um determinado tipo de onto-teologia.²⁵⁶

Evitado o risco da tentação da redução ao conceito, Lévinas retorna a Deus pela ausência. Por outro lado, é atraído pela ideia de infinito²⁵⁷ como a verdadeira ideia de Deus. Ao trabalhar com a ideia de infinito, automaticamente é remetido ao indeterminável por excelência, na medida em que o infinito ultrapassada a possibilidade de determinação. A partir daí podemos compreender a relação que Lévinas faz do infinito com a subatividade.

A idéia do infinito na obra levinasiana – que se apresenta como uma defesa da subjetividade fundada na idéia do infinito – se realiza na interioridade da totalidade objetivante, revelando ao mesmo tempo a inibição do infinito e a inibição da totalidade. Mas concretamente esta idéia se dá na relação do mesmo (eu-mim-mesmo) com o outro, pressupondo que o mesmo esteja totalizado em seu mundo e que o outro se apresente como a excedência infinita deste mundo totalizado.²⁵⁸

Outro ponto importante é que o judaísmo tem como centralidade a “*Mitzvoth*”, com a exclusão de certos misticismos e dogma.²⁵⁹ Essa centralidade

²⁵⁴LÉVINAS, 2002, p.32.

²⁵⁵O silêncio como ausência de uma reflexão mais aprofundada permite a Lévinas a chance de ver algo diferente com a experiência.

²⁵⁶Lévinas não esboçou a preocupação de provar a existência ou não existência de Deus, mas buscou explorar o sentido do não nome como eixo da compreensão teológica.

²⁵⁷O que se constitui na forma conceitual filosófica de infinito, para Lévinas, é a metafísica, a exterioridade e o rosto que a todo instante rompe e excede à totalidade, à interioridade do olhar sinóptico e pretensioso do eu. (COSTA:JUNIOR, 2000, p.87)

²⁵⁸COSTA: JUNIOR, 2000, p.88.

²⁵⁹Mitzvoth correspondem aos mandamentos no judaísmo.

também equivale à sua observância. Portanto, o ato judaico é fundado sobre a fé, mas ao mesmo tempo constitui a fé. Em outras palavras, o judaísmo como uma religião viva cria a fé em que se baseia. Esse é um paradoxo lógico.

Desta contribuição, Lévinas salienta que o compromisso final com a vida está além da razão e dos racionalismos.

No nosso horizonte pós-moderno, em que não existe mais um sentido unívoco, quando dizemos ética arriscamos, com esse termo, contrabandear muitos conteúdos diferentes. Em geral, sob a noção de ética, somos modernamente levados a pensar numa teoria racional da qual se deduzem comportamentos humanos. Também no pensamento cristão tradicional a ética se constrói, em continuidade com a filosofia clássica, como edifício especulativo, dedutivo e sistemático. Tudo isso, porém, está longe do pensamento bíblico. A Torá proíbe qualquer indagação baseada em critérios racionais que se esforce em compreender, e, por conseguinte, justificar a razão da norma imposta por Deus.²⁶⁰

A reivindicação aqui, para Lévinas, é que a prática constitui a fé, enquanto a fé é a base da prática.²⁶¹

Assim, do ponto de vista fenomenológico, o compromisso com a prática não deve ser baseado em uma crença inicial em Deus. Falar de Deus requer o compromisso com a prática ao invés de ser uma justificativa para isso.

Logo, a proposição “*Estou comprometido com Deus*”, que equivale “*Amar a Deus*”, não está aberta à elaboração posterior se Deus está para além das nossas categorias de linguagem e pensamento. A crença em Deus, para Lévinas, não pode ser formulada, só pode ser incorporada em um compromisso com um modo particular de vida. Portanto, “*Amar a Deus*” está ligado diretamente à Fé.

Já a fé não pode ser “uma conclusão que uma pessoa pode vir a ter depois de ponderar sobre certos fatos sobre o mundo”. Em vez disso, trata-se de uma decisão de avaliação que se faz e, como todas as avaliações, que não resulta de qualquer informação que se tenha adquirido, mas um compromisso com o qual a pessoa se une. A Fé judaica, para Lévinas, não se refere a crenças proposicionais

²⁶⁰BORDIN, 1998, p.558.

²⁶¹Esse é o lugar onde Lévinas admite os limites do racionalismo: o mundo e os nossos compromissos dentro dele não são sempre racionais no decorrer do caminho.

a respeito de Deus sobre o qual a observância se baseia, em vez disso, é fundada sobre a decisão avaliativa de comprometer com esse mesmo sistema de observância.

Para Lévinas, a leitura da Bíblia, a exegese das Escrituras, não consiste em compreender a interpretação do texto como uma simples repetição, mas como uma solicitação de revelação do que está implantado no mais profundo, dizendo pouco de Deus e muito homens, portanto, da humanização. A transcendência de Deus é o seu refúgio para pensar a subjetividade humana.

Penso que a humildade de Deus, até certo ponto, permite pensar a relação com a transcendência em outros termos que os da ingenuidade ou do panteísmo, e que a ideia de substituição- em certa modalidade- é indispensável à compreensão da subjetividade.²⁶²

Em função disso, ao invés de definir a sua filosofia de forma conceitual, na forma de um sistema baseado em premissas fundamentais, Lévinas escreve a partir da transcendência radical de Deus. Portanto, encontramos em Lévinas um alinhamento com filosofia judaica contemporânea, que busca o significado mais profundo da fé judaica, com implicações para além desses limites.

Abordaremos agora o conceito da transcendência de Deus, que nos permitirá avançar para as concepções de Ética e Ser Humano, os quais serpenteiam em seu caminho de volta a essa ideia fundamental. Dessa forma, estaremos lidando com seus pontos de vista maduros.

2.2. A maternidade de Deus: Outra forma de Ser

Segundo Lévinas, a tradição patriarcal teria um carácter limitador do curso histórico da genealogia feminina.

Em seu trabalho, a “vontade de onipotência” do homem impôs ao outro um sistema de valores que não são seus, mas dos homens. Criou-se um império do

²⁶²LÉVINAS, 2005, p.85.

desejo masculino, subordinando o outro ao seu desejo, tendo a sua identidade monopolizada pelo “macho”.

Por tal razão, a visão constituída de Deus é do macho. A possibilidade da mulher se estabelecer como sujeito, ou seja, “Ser Outro”, foi impedida.²⁶³ Justifica-se abordar a questão da transcendência, porque na ausência dessa referência, isto é, uma genealogia divina, a genealogia da fêmea permanece incompleta.

Assim, a transcendência e, em particular a idéia de Deus, que a tradição apresentou ao longo dos tempos através das Sagradas Escrituras pertencem ao domínio da hegemonia masculina. Lévinas, fiel ao seu pensamento, tenta escapar desta virilidade e egoísmo.²⁶⁴ O Deus de Lévinas tem um “valor único”, não pode ser um privilégio e exclusivo de um sexo, mas tem um “significado” para cada ser humano. A criação, evento essencialmente destinado à mulher, introduz no âmago da discussão a dimensão feminina de Deus, contrabalanceando com a dimensão paterna.

O feminino é Outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza(...) **o feminino é descrito como de si outro, como a origem do próprio conceito de alteridade.**²⁶⁵

Esse primeiro ponto abre caminho para compreendermos que o feminino leva a dimensão ética.²⁶⁶

²⁶³ Para manter sua identidade, o homem propõe para as mulheres a relação que tem com a mãe.

²⁶⁴ Na perspectiva do seu trabalho, Lévinas assume que o homem respondeu a sua “vontade de onipotência”, remetendo o outro a um sistema de valores que não são seus, mas dos homens. Portanto, o outro foi subordinado ao desejo masculino, tendo a sua identidade monopolizada pelo “macho”.

²⁶⁵ LÉVINAS, 1982, pp.57-58. (Grifo nosso)

²⁶⁶ Dada essa visão geral, ainda na obra *Totalidade e Infinito*, a feminilidade aparece em dois diferentes momentos: quando Lévinas trata da “Interioridade e Economia”, especialmente o capítulo intitulado “A Morada” ena seção “Além da Face”.

2.3. A Nova Subjetividade

Se, na maioria de suas obras, Lévinas aborda sobretudo a relação com o Outro, também é verdade que na filosofia levinasiana a subjetividade humana é questionada.²⁶⁷

Retornando às bases literárias judaicas, o evento da criação é a própria *Maternidade*. Para o nosso propósito, segue a compreensão de que o mistério do amor de Deus tornou-se presente, oferecendo seu próprio corpo como uma habitação e, portanto, tornando possível o habitar no mundo.

Isso significa que houve a contração do Infinito em redução do Criador, para que fosse possível o surgimento da criatura.²⁶⁸

Deus, portanto, é o Criador que cria a partir do nada.²⁶⁹ A criação é recebida por nós como um dom de misericórdia. *Misericórdia* que na doação de si, empurrou seu limite para o infinito.

Em conclusão, podemos afirmar que o Deus misericordioso de Israel nos é apresentado como um pai, mas também como uma mãe. Portanto, a misericórdia, essência de Deus, implica na feminilidade. Com a feminilidade, então, chegamos ao mistério de Deus depois da revelação.

Na literatura judaica, após se revelar no Monte Sinai, o Deus de Israel retira-se da vista dos homens. Ainda ao lado do homem, imperceptível aos sentidos pela sua ausência e distância absoluta, é pela feminilidade que deixa um rastro de sua passagem.

Em termos conceituais, a redenção como retorno à própria criação de Deus consiste em tornar o mistério do amor de Deus presente habitando no mundo. Como se nota, Deus cria o homem em uma doação de si mesmo. Permanece com o homem para sofrer com ele, ajuda-o e é julgado com ele.

²⁶⁷ A essência de ser é questionada por Lévinas e apresentada como “*corpos conatus*”.

²⁶⁸ É necessário salientar que pela imolação, ato supremo da criatura, o ser pode retornar completamente ao seu criador. Essa redenção da criação, expressa por uma *misericórdia*, é também a verdadeira dimensão do feminino.

²⁶⁹ Lévinas parece seguir a mesma linha de Agostinho de Hipona. O conceito de *Nulla diviene* torna-se o ponto de referência. É de onde tudo se origina e, ao mesmo tempo, é através dela que tudo faz sentido.

Baseados nisso, podemos compreender que o primeiro grande sacrifício está em causa da infinita misericórdia de Deus, limitada a promover a criação. Já trabalhando com a dimensão de *Misericórdia*, etimologicamente, a palavra grega de origem é *oiktirmon*, que traduz o hebraico *Rahamin*, que significa “útero”.

Nós pensamos no termo bíblico “Rakhamin”, que se traduz misericórdia, mas que contém uma referência à palavra “Rekhem”-uterus: trata-se de uma misericórdia que é como uma emoção de entranhas maternas.²⁷⁰

Portanto, temos uma dimensão que remete à acolhida incondicional de uma mãe que protege seu filho no próprio corpo, alimentando-o e dando-lhe segurança. Por outro lado, também é comparável ao próprio Deus, que se dá gratuitamente na criação, incondicionalmente.

Retornando às bases literárias judaicas, compreendemos que a terra, na qual nos instalamos e cuja posse acreditamos ser nossa, na verdade, pertence a Deus. Trata-se de uma grande acomodação dos inquilinos, dentre os quais estamos apenas como estranhos.

Tal afirmação se apoia no texto de Levítico, que lança uma profunda luz sobre esta questão emblemática:

Lê-se no Salmo 119: “Eu sou estrangeiro sobre a terra, não me oculteis teus mandamentos”(…) ao capítulo 25, versículo 23, do Levítico, notadamente: “*Nenhuma terra será irremediavelmente alienada, porque a terra me pertence, pois vós sois senão estrangeiros, domiciliados em minha casa.*”²⁷¹

Temos aqui a compreensão do amor de Deus e da sua hospitalidade comparável ao útero materno. Deus deixa-se habitar, doando-se sem medida.

Assim, segundo Lévinas, podemos fixar as concepções de interioridade e subjetividade na analogia do útero de Deus (o lugar de interioridade pode ser entendido como subjetividade humana).

Nesse ponto, convém notarmos os elementos da comparação levinasiana. Para Lévinas, o interior está para além do espaço e do tempo. É anacrônico e não

²⁷⁰LÉVINAS,1993, p.101.

²⁷¹LÉVINAS,1993, p.104.

pode ser descrito. A possibilidade descritiva recairia na sincronia, o que deve ser evitado. A partir disso também é possível comparar o interior à morada, que significa intimidade e aconchego. Na morada da interioridade, há uma espécie de ligação com o espaço, mas ilimitadamente. É também familiaridade hospitaleira, assim como útero materno (relação com Deus que se deixa habitar).

No capítulo dedicado à morada, da obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas apresenta algumas reflexões que nos interessam. Ali, temos que a morada ou a casa²⁷² não é somente um lugar onde se institui a posse, onde as coisas são armazenadas. A morada é também lugar de refúgio, que garante a segurança, o relaxamento e acomodação dos que nela habitam.

Estas noções comuns da morada são fundamentais, pois nos permitem compreender a associação que Lévinas faz com o lugar da interioridade, que pode ser percebida como subjetividade. Uma notável implicação dessa associação é expressa quando Lévinas descreve esse lugar do interior como o local específico em que atua a hospitalidade. Notavelmente, chama-nos a atenção a força das expressões utilizadas por Lévinas, como “*dentro da própria casa*”, “*intimidade e familiaridade*”.

Isso nos permite compreender que a morada, desde a separação em si, é a condição de possibilidade de doação. A particular observação reforça a ideia de que a morada é intimidade e relação com o mundo na forma de prazer.

Nesse ponto, chegamos à lembrança da hospitalidade. A abertura e recepção da casa, hospitaleiramente, é prazer na relação com o Outro. Nisso compreendemos que o rosto do Outro que se apresenta à minha porta implorando e pedindo, ao mesmo tempo, exige uma resposta total que não se pode negar. Por conseguinte, temos que a morada se dando na recepção hospitaleira do outro, é doação.

Essas análises remetem-nos a um profundo discurso. A casa não é propriedade, é hospitaleira para seu próprio senhorio que já é um “*convidado*”. A recepção, localizada no “*não lugar*” ou “*sem posse*”, caracteriza-se pelo “*senhor*

²⁷²A morada, para Lévinas, marca a separação com o “*elementar*” e isso proporciona a interrupção de respostas imediatas estimuladas por natureza.

interior” agora aberto que recebe ou o proprietário que recebe, portanto, hospitalidade.

Em nossa investigação, podemos reconhecer que a hospitalidade²⁷³ é o termo que indica a abertura, a face que o cumprimenta. Em primeiro lugar é um “sim” que se dá, mas esse “sim” não é um começo sem fim. Torna-se evidente, em Lévinas, que é um “sim” que é sempre precedido por um “sim” do Outro. É o “Bem-vindo”. Nesse sentido, esse “sim” significa um breve acolhimento, a partir do qual se desencadeia uma resposta infinita.

Portanto, justifica-se que em *Totalidade e Infinito*, Lévinas traga o “eu” descobrindo-se como “convidado”, tornando-se “refém de tudo”.

Coerentemente com o que foi dito, a hospitalidade precede o direito de posse.²⁷⁴ Segundo Lévinas, temos:

A reunião em uma casa aberta, para os outros, - Hospitalidade - é o fato concreto e a concentração inicial dos seres humanos e sua separação, coincide com o desejo dos outros é absolutamente transcendente. (...) O relacionamento com os outros não ocorre fora do mundo. Ver o rosto sem pensar no mundo. Transcendência não é uma visão, mas o primeiro gesto ético.²⁷⁵

Uma vez compreendidos esses pontos, devemos nos ater a uma outra abordagem: a nova subjetividade é deixar-se desintegrar no movimento de não identidade.

Em suma, Lévinas considera que entre *o humanismo*– que o homem é a medida de ser – e *o anti-humanismo*– redução do homem por ser, propõe-se um conceito radical: é na passividade radical que Lévinas vê o fim da masculinidade.²⁷⁶ A passividade é um passivo que precede ao plano ontológico, “espaço pré-original e metafísico”.

²⁷³Hospitalidade, rosto, desejo e doação original expressam abertura aos outros, o “sim” para o outro, do qual são subtraídas todas as formas de temas.

²⁷⁴Na obra *Adeus a Lévinas*, Jacques Derrida definirá *Totalidade e Infinito* como um verdadeiro “tratado de hospitalidade”. Ali analisa os últimos passos relacionados com o capítulo “A Casa” e o próprio Lévinas parece confirmar esta tese.

²⁷⁵LÉVINAS, 1980, p.134.

²⁷⁶O evento da morte ocorre. Torna o sujeito passivo, pois não pode mais poder. Não poder é o fim da masculinidade para Lévinas.

Excedendo qualquer investigação fenomenológica, a passividade está relacionada diretamente com a morte. Na morte, temos o sujeito feito passivo, que já não pode ou não pode mais poder. Para Lévinas, a localização precisa do ponto metamórfico da identidade é a perda da soberania do sujeito.²⁷⁷ Como um evento traumático, morte é para o sujeito a sua transformação. A identidade do ego é quebrada.

Nesse sentido, segundo Lévinas, o que está em jogo é a própria possibilidade de subjetividade. Assim:

Devemos, portanto, indicar um plano que, ao mesmo tempo, pressupõe e transcende a epifania de outros no rosto, que eu planejo vai além da morte e é livre de seu retorno a si mesmo. Este plano é de amor e da fertilidade, em que a subjetividade surge em relação a esses movimentos.²⁷⁸

À luz dessas considerações, a subjetividade apresenta-se em uma nova roupagem, como rejeição ao auto e responsabilidade por aquilo que o Outro faz ou sofre. A singularidade do ser, portanto, é tomar para si a culpa de toda a humanidade. Aqui se faz importante salientar é que a condição de responsabilidade ilimitada é percebida apenas como perseguição.

Não obstante, Lévinas está convencido de que a responsabilidade de obsessão, isto é, a responsabilidade para os Outros, consiste em deixar-se desintegrando a própria identidade.

Considerando-se que a verdadeira subjetividade humana é indiscernível, a chave de interpretação para essa nova subjetividade proposta por Lévinas está em compreendê-la como uma coincidência do Outro, que é na verdade uma “*não identidade*”.

²⁷⁷A constatação de que a morte se aproxima é uma relação direta com o futuro. No caso do sujeito, a relação com o Outro –*autri*– torna-se uma relação com um mistério.

²⁷⁸LÉVINAS, 1980, p.212.

2.4. A nova subjetividade como responsabilidade

A passagem bíblica descrita no livro do Gênesis[4,1-16] narra o assassinato de Abel pelo seu irmão Caim. Na relação com o Outro, Deus intervém como uma voz que me clama: “*Caim, onde está teu irmão?*”. Temos aí a transcendência do Deus Bíblico, que manifesta seu vestígio no rosto e importuna o “eu”, clamando pela responsabilidade por outrem. Embora Caim tenha questionado: “*Não sei, por acaso sou eu o guarda do meu irmão?*”, Deus lhe diz: “*Que fizeste! Eis que a voz do sangue do teu irmão clama por mim desde a terra*”.²⁷⁹

Em termos fenomenológicos, o *pré-intencional* ou não intencional é uma responsabilidade imediata e seu primeiro caso é o acusativo.²⁸⁰ A consciência é cobrada pela responsabilidade de sua própria presença. O auto já não é o “eu”, pois em sua imediação, a consciência é responsabilizada pelo atraso para com o Outro.

Temor e responsabilidade pela morte de outro homem, mesmo que o sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, a obrigação de não deixar o outro homem só, face à morte. Mesmo que, face à morte- em que a própria retidão do rosto que me suplica revela enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face-, mesmo que, no ponto derradeiro, nessa confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro-homem-só não consista senão em responder “eis-me aqui” à súplica que me interpela.²⁸¹

Temos aqui uma “absurda” responsabilidade, nomeada pela linguagem como “abuso”, mas da qual não se pode recuar.²⁸²

²⁷⁹ A filosofia de Martin Buber estimulou Lévinas a pensar uma nova espiritualidade, oferecendo-lhe uma ocasião ulterior para recuperar e aprofundar o sentido do humanismo judaico. Como Buber, acha que a relação homem-homem é mais originária que a relação homem-ser. Trata-se de uma visão propriamente judaica: com efeito, a injunção primeira que Deus endereça ao homem na Bíblia é: “Não matarás”, que é menos uma simples proibição e mais um comando que implica o respeito absoluto à finalidade de salvaguardar a fraternidade humana. (BORDIN, 1998, p.554)

²⁸⁰ Aqui, a reversão de Lévinas se torna radical: a atividade da consciência intencional que segue para a passividade pura do *pré-intencional*, não lugar do indizível e interioridade.

²⁸¹ LÉVINAS, 2002, p.231.

²⁸² Nessa dimensão, surge com força o sentido do mistério que permeia o humano. A tentativa de explorar o indefinível, “*não lugar*”, o infinito e o nada parecem se encaixar na absoluta falta de

No livro, falo da responsabilidade como uma estrutura essencial primeira, fundamental da subjetividade. É em termos éticos que descrevo a subjetividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjetivo. Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito; é por mim abordado como rosto.²⁸³

É, portanto, uma deserção de consciência, passividade do sujeito. A consciência consiste em colocar a responsabilidade da obsessão e se estabelece como um sofrimento que tem as suas raízes para além da própria consciência.²⁸⁴ Tratamos aqui de uma “frente de questionamento” e uma “responsabilidade para além da resposta do *logos*”, isto é, uma perseguição que encontra o seu sentido último em uma responsabilidade objetiva para com o mundo.

Retornando ao judaísmo rabínico, o homem é a imagem e semelhança de Deus em potencial. Evidentemente, Deus não tem forma material, por isso o homem não tem uma aparência divina, no entanto, ao abrir-se nessa “interioridade misteriosa”, experimenta intimamente a Torah e a Shekhinah.²⁸⁵

Tal observação segue tão longe a ponto de constituir a essência da inversão do *conatus essendi*, porque, para Lévinas, a misericórdia se apresenta como anterior à justiça, sendo a responsabilidade diante da liberdade.

Outro ponto relevante sobre a misericórdia é que ela se constitui como um estar ao lado, incessantemente, como uma mãe que se põe em causa pela criança, a exemplo de Deus que tem compaixão absoluta pelas criaturas. Assim, preencher o mundo dos homens com a “Shekhinah” é experimentar a ternura de Deus, que advém do sofrimento e sacrifício de desvaziar-se de nós mesmos. Ao

formas. Na perspectiva Levinasiana, o *pré-intencional* torna-se um sinal de silêncio *pré-original*, em que a dimensão do ego é a condição última da possibilidade de responsabilidade ética.

²⁸³LÉVINAS, 1982, p.87.

²⁸⁴Essa dimensão é definida por Kant como “*incondicional*”, um termo que se refere ao indeterminado e infinito.

²⁸⁵Shekhinah, no judaísmo rabínico, refere-se à presença divina, que é a imanência de Deus no mundo.

mesmo tempo, é também um alerta para a iminência da Terra Prometida, uma manifestação da infinita misericórdia da Shekhinah.

A verdadeira perseguição, portanto, consiste em transformar-se em um presente para o próximo. É não deixar de atender a todos e não deixar de testemunhar a Palavra ouvida. É o mistério do sofrimento que encontra suas responsabilidades sindicais e a faz perseguição. A capacidade de sofrer pelos e por Outros – perseguição – torna-se a principal forma pela qual o “eu” exerce a responsabilidade. No fundo, é a solidariedade para com os Outros.

Sofrer pelo Outro é ser responsável por ele, suportá-lo, estar em seu lugar, consumir-se por ele. Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta vulnerabilidade prévia: misericórdia; “gemido de entranhas”.²⁸⁶

À luz dessas considerações, a subjetividade agora aparece como rejeição ao auto e responsabilidade por aquilo que as outras pessoas fazem ou sofrem. A singularidade do Ser, portanto, consiste no fato de que ele toma para si a culpa de toda a humanidade, mas essa condição de responsabilidade ilimitada é percebida apenas como perseguição.

Em suma, temos que o Eu, através do caminho levinasiano, sofre a redução à passividade, instância pré-original. Nesse encadeamento proposto por Lévinas, no evento do encontro com o Outro, o Eu descobre a sua responsabilidade pré-original. Contudo, a real e verdadeira responsabilidade para com o Outro só é viável “anulando” a si próprio, isto é, através da imolação.²⁸⁷

Assim, a subjetividade, para Lévinas, é refém permanente do Outro, responsabilidade, obediência e expiação que surgem como elementos anteriores da iniciativa da vontade.²⁸⁸Essa é a responsabilidade de obsessão, isto é, a responsabilidade para os Outros.

²⁸⁶LÉVINAS, 1993, p.100.

²⁸⁷A proposta é outra: não a de uma ética da responsabilidade, mas como responsabilidade, onde a dedicação ao outro é a própria estrutura que nos constitui enquanto sujeitos. (BORDIN, 1998, p.559)

²⁸⁸Para Lévinas, há uma ausência das reflexões sobre a origem do mal. O mal, perseverança do ser em si, no entanto, torna-se uma condição de possibilidade para a salvação do sujeito. A

2.5. A nova subjetividade como justiça

Para Lévinas, a justiça está para além das leis, da política, do Estado, em uma obrigação sem limites, caridade imensurável, que recai novamente na justiça:

Para além da justiça, lembrança imperiosa de tudo o que, em seus rigores necessários, deve ser acrescido proveniente da unicidade humana em cada um dos cidadãos reunidos em nação, proveniente dos recursos não dedutíveis e irreduzíveis às generalidades de uma legislação. Recurso de caridade que não terão desaparecidos sob a estrutura política das instituições: sopro religioso ou espírito profético no homem.²⁸⁹

O modelo de justiça é encontrando no Deus de Israel, que sendo amor que não pode amar, é misericórdia infinita pela miséria de suas criaturas. Assim, o homem, feito à semelhança de Deus, tem seu significado em Deus, ou seja, gratuidade e amor, a exemplo do Criador que ama infinitamente. Precisamente, é essa a dimensão da redenção.²⁹⁰ Nesse sentido, a redenção da criação se dá através da misericórdia.

Considerando que a essência de Deus é a misericórdia, no encontro com o rosto do Outro pode o homem tornar-se como Deus.²⁹¹ Em função disso, seria um erro o homem tentar substituir a Deus no conhecimento ou no poder. Só pelo amor será como Ele.²⁹²

Estabelecer um reino de justiça é a tarefa confiada ao homem. A justiça nasce do amor –ágape – e o Deus de justiça está presente no mundo como

reversão do mal é realizada através da misericórdia dos inocentes e sacrifício, oferta de si no lugar do outro. A dor é o seu senso de perdão.

²⁸⁹LÉVINAS, 2005, p.270.

²⁹⁰Um ponto fundamental da Bíblia é que o mundo, apesar de sua iniquidade e violência, recebe graça e perdão, e não destruição, porque os justos intercedem e o salvam. Nos textos proféticos o próprio Deus é apresentado como aquele que está próximo ao homem, que, sofrendo, expia em substituição de um outro. É este absoluto de doação e de humildade que impede que o mal triunfe e torna possível a cada instante a salvação. (BORDIN, 1998, p.559)

²⁹¹A essência e magnitude de Deus é a misericórdia (Sir 2, 18).

²⁹²Em *De Deus que vem a Idéia*, Lévinas traz a recepção da autenticidade absoluta através do encontro com o rosto.

misericórdia. A justiça que é gerada pela misericórdia é grandiosíssima porque, em vez de punir, a justiça a executa.

Portanto, a misericórdia é a verdadeira condição de justiça, atesta o “Infinito com o silêncio divino de sacrifício pelos os outros”. É este silêncio que nos leva para além de qualquer possível pensamento, palavra, representação ou conceito.

Com efeito, a dimensão da misericórdia está em cada ser humano, homens e mulheres. A misericórdia é a presença de Deus no mundo. O perdão – ou misericórdia – é comparado com a expiação e responsabilidade para os outros, mas é também um símbolo de uma nova subjetividade.

Por outro lado, a misericórdia de Deus também é o único limite para o mal do mundo, pois, sendo misericórdia, sua justiça não é de condenação, mas de anistia.

Mas é preciso julgar os Outros. No encontro do Rosto, não foi preciso julgar: o Outro, o único, não suporta julgamento, ele passa diretamente a minha frente, estou com obrigações de fidelidade para com ele.²⁹³

Nesse ponto, percebemos a estreita relação entre justiça e misericórdia. Como a instituição da justiça não seria possível sem a misericórdia, esta também se apresenta deformada sem a presença da justiça.

Tomando a literatura judaica, temos a face de um Deus que sofre e experimenta o que acontece no mundo.²⁹⁴ Apesar de estar presente no meio dos homens, não pode impedir a opressão, sofrimento e morte, que continuam a predominar.

Em Isaías, Deus é “o Senhor detentor do fogo e com ele julga toda a terra.” Essas palavras trazem implícitas algumas considerações importantes: trata-se do juiz que cumpre a pena condenando. Portanto, a luz da *Shekhinah* parece relevante para o resto da nossa discussão.

Na teologia judaica, Deus é um Deus de justiça, mas o seu principal atributo é a misericórdia. Na obra *Quatro Meditações Talmúdicas*, diante do juiz, que é o

²⁹³LÉVINAS, 2005, p.270.

²⁹⁴ISAÍAS, 66:16.

Senhor, o réu é julgado e sentenciado, mas o juiz que o julgou, vendo que o réu não pode arcar com a sentença, liberta-o e cumpre a pena em seu lugar. A misericórdia, então, é uma justiça que salva, enquanto a lei é a própria condenação.

Nos escritos do Talmude, Deus é sempre chamado de *Rachmana*, o misericordioso. Toda essa questão tem sido estudada ao longo dos anos pela exegese rabínica. Portanto, o amor é sempre necessário à justiça.

Paradoxalmente, a salvação do homem está na doação de si, porque pela redenção, na misericórdia é que o homem recebe tudo.

2.6. A alteridade

Na filosofia levinasiana, podemos observar que, na obra *“Da Existência ao Existente”*, concebida antes da guerra e publicada pela primeira vez em 1947, Lévinas traz elementos esclarecedores, alegando que o domínio, o poder viril, o orgulho e a soberania são próprios do masculino. Nessa mesma obra, Lévinas discorre sobre o fim da masculinidade, que se dá pela morte do sujeito, portanto, passividade. Nesse ponto, Lévinas novamente traz à tona o tema “feminino”, que aparece sobretudo como “excelência da alteridade.”²⁹⁵

Paralelamente, podemos acompanhar uma definição mais ampla alteridade proposta por Lévinas:

A Alteridade de outrem é aponta extrema do “tu não matarás” e, em mim, temor por tudo o que meu existir, apesar da inocência de suas intenções, corre o risco de cometer como violência e usurpação. (...) Amor sem concupiscência, mas tão irreduzível como a morte.²⁹⁶

O evento da alteridade, segundo o pensamento levinasiano é feminino, relacionado à não identidade e desinteresse, consistindo em não lançar à luz como se faz a um objeto que se quer analisar, mas respeitando-se o Outro em seu

²⁹⁵Indubitavelmente, no conjunto de suas obras, Lévinas aborda a relação entre o feminino e o rosto do outro como definição do conceito de feminilidade.

²⁹⁶LÉVINAS, 2005, p.218.

mistério infinito. O Outro como Outro não é um objeto, que poderia tornar-se nosso ou ser identificado com o “Eu”, mas é um mistério que ultrapassa toda a tentativa de moldura da consciência intencional, conforme explica-nos Costa:

A tentação de esboçar uma idéia da alteridade, do outro, da exterioridade, produz uma espécie de tentativa de finição eidética do infinito, uma inadequação que termina tendo sentido e nome, a saber: desejo do infinito ou idéia do infinito. O desejável, que suscita o desejo, revela-se como infinito que de forma alguma pode ser objeto de um conhecimento reduzido à medida de um olhar contemplativo e expresso à medida de uma redução eidética. O desejável, aquele que suscita o desejo, só pode ser abordado e ideado por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa e por uma idéia cujo *ideatum* a desborda.²⁹⁷

Dessa forma, a feminilidade levada à dimensão da alteridade, na perspectiva do pensamento levinasiano, ocupa uma posição central. A maternidade é uma dimensão feminina, ato de extrema generosidade que representa o real esmagamento da Finitude.

Como vimos, esse mistério surge a partir da morte, esvaziamento da identidade egóica, conseguida através de sacrifício que, ao mesmo tempo é o mistério que leva a maternidade como o dom de si como um lar para o Outro.

Por outro lado, é importante salientar que, para Lévinas, a raiz de toda a violência está na coincidência consigo mesmo, medida de ser. A razão deve buscar a verdadeira origem, passividade. Essa é a inteligibilidade de Ser.

Em suma, tudo se passa na imanência da consciência intencional. A razão é agora apresentada como possibilidade de uma arqueologia para a verdade, ou seja, voltada para a descoberta da origem que contém em si os princípios de Ser e de verdade. A inteligibilidade do sujeito consiste, portanto em voltar à origem.

Assim, o problema central proposto na filosofia levinasiana não consiste em encontrar uma transcendência para o Outro, mas atingir a transcendência dentro

²⁹⁷COSTA E JUNIOR, 2000, p.87.

do mesmo, desinteresse, uma vez que somente dessa forma pode-se anular a subjetividade a partir do acesso com a sua identidade.²⁹⁸

Uma vez que o “interesse” consiste na negação ou na suspensão de qualquer forma de gratuidade, sendo a transcendência uma mera aparência, o tema do Outro perde sua prioridade tornando-se secundário. Nisso se apoia a ideia de que o “desinteresse de Ser”, segundo Lévinas, é o caminho para a verdadeira alteridade. Esse caminho leva a um “desinteressamento” da essência que, de acordo com Lévinas, é uma repulsa ao *conatus essendi*, evento totalmente masculino.

O *conatus essendi* natural do eu soberano é questionado pela morte ou mortalidade de outrem, na vigilância ética em que a soberania do Eu pode reconhecer-se “detestável” e seu “lugar ao sol” – “imagem e começo de usurpação de toda a terra.”²⁹⁹

Em função disso, o que já havia sido definido como “afrouxamento da essência” é uma possível resposta levinasiana à violência da guerra, traço típico do sexo masculino caracterizado pelo poder, dominação e atividade pela posse, cuja máxima expressão está na luta e na guerra.

Compreendemos, portanto, que Lévinas instaura uma outra guerra: a guerra justa contra a guerra. A fraqueza, inversa à força exercida para a dominação, é por excelência uma dimensão do feminino. Essas últimas palavras sintetizam toda sua jornada filosófica. A urgência levinasiana consiste em se chegar à ontologia, invertendo a tendência da essência. Os termos utilizados para descrever o “*desinteresse de Ser*” são pontos enigmáticos em suas obras e, uma vez analisados e relacionados com outros fragmentos espalhados por todo o seu trabalho, fornecem pistas importantes do que Lévinas credits como significado profundo de outra forma de Ser.

²⁹⁸Em um dos seus primeiros textos, “*Tempo e o Outro*”, publicado em 1948, Lévinas trará no interior da obra uma tentativa de libertar o “eu”. Essa obra contém o relato integral de quatro conferências que foram realizadas por Lévinas entre 1946-47, durante seu primeiro ano de ensino no Philosophique College.

²⁹⁹LÉVINAS, 2005, p.220.

2.7. O Encontro com o Outro

Na teologia judaica, Deus está no exílio, presente no meio de Israel, mas há momentos na história humana em que a presença é real.³⁰⁰ A conexão pode ser feita através da figura do velho vagando no deserto com o povo judeu. Na travessia do deserto, o rosto do homem sofrido que clamava por ajuda manifestava Deus. Portanto, logo ali habitou a presença divina.³⁰¹

Dessa forma, Deus aparece ao lado direito e o acompanha aonde quer que vá, estando com ele em todas as suas aflições. Deus permanece perto de todos os homens. Ao mesmo tempo em que se manifesta no rosto sofrido, traz em seus braços o inocente perseguido. Em visão sobre o sofrimento dos Outros, Deus os acompanhada de perto cheio de ternura.³⁰²

Essa situação para nós implica no mandamento: “*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*”. Para Lévinas, esse mandamento deve ser considerado como algo acima de um preceito ético. “*Eu sou Deus*” é um dever para com o próximo que se baseia na presença de Deus – Misericórdia frente ao próximo – e não em sua posição de poder ante ao seu companheiro. Assim, temos que a vida ligada à misericórdia, simpatia e hospitalidade é um mandamento.

A exemplo de outros filósofos que abordaram a figura de Deus em seus pensamentos filosóficos (Kierkegaard, Gabriel Marcel, Scheller, entre outros), Lévinas aponta que o exemplo de Deus nos leva à verdade do Ser, humildade que não é deste mundo. Daí seu aspecto transcendental.

A ideia de verdade cuja manifestação não é gloriosa, nem brilhante, a ideia de uma verdade que se manifesta na sua humildade, como a voz do fino silêncio, segundo a expressão bíblica- a ideia de uma verdade perseguida não será, conseqüentemente, a única modalidade possível da transcendência?³⁰³

Continua Lévinas:

³⁰⁰É o que acontece quando se faz uma ação moral a alguém.

³⁰¹ÊXODO, 40, 34-38.

³⁰²ISAIAS, 63: 9.

³⁰³LÉVINAS, 2005, p.87.

Sem dúvida, é Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade de Deus comporta. A verdade perseguida, para ele, não é simplesmente verdade mal aproximada. A perseguição e a humilhação, por excelência, à qual ela expõe, são modalidades do verdadeiro. A força da verdade transcendente está na sua humildade.³⁰⁴

Na passagem para a fenomenologia, em Lévinas, não pode haver conhecimento de Deus separado da relação com os homens. O homem em sua passividade de Ser, em contato com o Outro, descobre evidências de Deus. Isso é um *valor único*, que nunca poderá ser um tema, conceito ou representação.³⁰⁵

O Outro é o lugar da verdade metafísica, e é indispensável para o meu relacionamento com Deus. O outro não é a encarnação de Deus, mas precisamente por seu rosto, em que ele é desencarnado, é a manifestação da altura em que Deus é revelada.”³⁰⁶

Analisemos agora como Lévinas concebe o Outro na perspectiva filosófica do seu trabalho. Para o filósofo, a categoria “Outro” é sustentada pela palavra francesa *autrui*. Com uma frequência obsessiva, Lévinas a toma em suas obras como uma reação ao conceito heideggeriano de *Ser Aí*, ou *Outro Aí*. Esse que não é o Outro em geral, mas *Outrem*.³⁰⁷

O Outro, absolutamente Outro é Outrem. Outrem não é um caso particular, uma espécie de alteridade, mas a original exceção à ordem. Não é porque Outrem é novidade que “surge” uma relação de transcendência; mas porque a responsabilidade por Outrem é transcendência que pode surgir algo novo sob o sol.³⁰⁸

Nesse ponto, observa-se que o Outro, para Lévinas, é também uma abertura que permite a reformulação da categoria filosófica *altheron*.

³⁰⁴LÉVINAS, 2005, p. 88.

³⁰⁵O outro, vítima por uma “inocência indescritível”. Ao contrário do que se poderia pensar, a inocência da vítima refere-se à “bondade da criação”.

³⁰⁶LÉVINAS, 2005, p.144.

³⁰⁷LÉVINAS, 1993, p.51.

³⁰⁸LÉVINAS, 2002, p.31.

Para Lévinas, o primeiro não é o Outro enquanto objeto da realidade trazida pela lógica, mas Outrem enquanto aquele, outro ser humano que está diante de mim e que de alguma forma traz uma dimensão de exterioridade inabarcável pelo conhecimento e pela lógica.³⁰⁹ Na fenomenologia levinasiana, as discussões que envolvem a exterioridade, necessariamente, apontam para o ético e a relação com o Outro³¹⁰.

Dando continuidade, em *Totalidade e Infinito*, fica clara a relação entre a categoria Outro e a ideia de transcendência, rosto e Infinito. O filósofo faz uma verdadeira ruptura com tudo o que acontece, graças à *Ideia de Infinito*.

O Infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente (LÉVINAS, 1980, p.178).

Na obra *Do Sagrado ao Santo*, Lévinas faz uma distinção entre o Finito e o Infinito, pelas dimensões do "sagrado" e do "santo". O sagrado consiste em tentar elevar as coisas naturais ao nível do divino. O santo é o Desejo de Infinito. O sagrado nos dá magia, enquanto que o santo nos comunica o transcendente, abre-se o reino do Infinito, que está além da exterioridade.

Na filosofia levinasiana, o Infinito também está associado "ao que" promove no pensamento um desequilíbrio ou superação da estrutura fenomenológica *noesis-noema*, ou seja, é o que transborda a totalidade.³¹¹

Em *Totalidade Infinito*, Lévinas retoma a discussão a partir da metafísica de Descartes³¹² sob o ponto de vista da ética, ou seja, o Infinito é aquilo que não

³⁰⁹ LÉVINAS, 2005, pp.29-33.

³¹⁰ Segundo Lévinas, aquilo que se define como o outro pode ser um objeto qualquer como um copo, uma caneta, até mesmo um objeto da memória ou o passado de alguém, ou seja, tudo o que podemos classificar como o outro tem uma explicação não lógica e não empírica, mas que ele chama de ética.

³¹¹ LÉVINAS, 1980, p.272.

³¹² A terceira meditação de Descartes trata da ideia de infinito como também da ideia de deus que, segundo o filósofo, é a ideia máxima da qual nós nascemos. Assim, deus, de alguma forma teria colocado em nós essa ideia. Não seria uma ideia que teria vindo dos sentidos ou da imaginação, portanto não teria origem em nós. Descartes teoriza o modelo naquilo que de alguma forma choca o pensamento que assimila, estabelecendo a relação *noema-noiésis*. O infinito é aquilo cuja ideia nada possui em seu ser. Para Descartes, nós não conhecemos deus mas temos em nós a ideia de

poderia vir do “eu”.³¹³ Em função disso, o Infinito é absolutamente transcendente, exterior ao pensamento, haja vista que este jamais poderá trazê-lo para dentro de si mesmo, na sua própria interioridade.³¹⁴ O Infinito é o estrangeiro, diferente do objeto. Para Lévinas é outrem, *autrui*.³¹⁵

Superando tais observações, é possível entender a relação que existe entre Eu e a responsabilidade para com os Outros. Portanto, o que segue é o surgimento da “*Epifania*” do *rosto* do Outro. O rosto é o ensino, apelo incessante que investe à minha liberdade, que me força à responsabilidade.

O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na retidão do seu rosto, não é uma personagem no contexto. Normalmente, somos <personagem>: é-se professor de Sorbona, vice-presidente do Conselho do Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: sentido de alguma coisa está na sua representação com outra coisa. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Neste sentido, pode-se dizer que o rosto não é <visto>. Ele é o que não pode transformar num conteúdo que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, levamos além.³¹⁶

Desta forma, o rosto está para além de uma definição (Filosofia do Mesmo). Diferentemente do marxismo, que define o rosto como o pobre inserido em uma luta de classes, para Lévinas, o rosto pode ser todo o mundo, o rico e pobre, a mulher e o homem, a criança e o adulto. Na situação escolar, o rosto ora é o aluno, ora o professor, ora a família, ora a direção escolar. O rosto é aquele que clama por ajuda nas diversas situações;

Em uma relação direta com o Infinito, o rosto *só faz sentido em si mesmo*, pura imprevisibilidade, irreduzível a qualquer adequação.

deus. Assim, têm-se a pergunta: Como é possível que a criatura finita tenha em si a ideia da perfeição? A conclusão cartesiana é que esta ideia de deus não vem da criatura.

³¹³ Sendo assim, não poderia vir de uma intenção significativa do pensar com Husserl, pois é aquele sentido que transborda todo o desafio de preenchimento de uma intenção significativa, no entanto, pode ser pensado ou traduzido por uma fenomenologia.

³¹⁴ LÉVINAS, 2005, pp.276-279.

³¹⁵ LÉVINAS, 1980, p.272.

³¹⁶ LÉVINAS, 1982, p.78.

Nesse momento, é importante destacar que a relação com o rosto é imediatamente um mandamento ético-moral: “*Não matarás*”.

O <Tu não matarás> é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto <primeira pessoa>, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.³¹⁷

O esforço de Lévinas consiste em demonstrar a face como um elemento posto na “*exterioridade*”,³¹⁸ isto é, do lado de fora da totalidade do Ser.³¹⁹ De fato, o exterior tende ao Infinito.

A exterioridade, como essência do Ser, significa resistência da multiplicidade social à lógica que totaliza o múltiplo. Para esta lógica, a multiplicidade é uma degradação do Uno ou do Infinito, uma diminuição no ser que cada um dos seres múltiplos teria de superar para regressar ao múltiplo ao Uno, do Finito ao Infinito(...). Compreender o ser como exterioridade – romper com o existir panorâmico do ser e com a totalidade em que ela se produz – permite compreender o seu sentido finito(...).³²⁰

No entanto, o movimento que se faz à exterioridade, visitação de outros lugares, transcendência, de acordo com o Lévinas, é em direção ao rosto que é “nu”, “pobre”, “miserável”, que exige uma relação “livre de contexto” e “incontrolável”, “imprevisível”, “ilimitado” e não científico.

Por outro lado, explicitamente, Lévinas nos dá a entender que o rosto do Outro, em cada momento, transborda e destrói todas as tentativas de construção de imagens deixadas no “eu”. A *ideatum*– a ideia adequada – que o “eu” construiu sobre o rosto, com definições de tamanho e extensão, é implodida antes mesmo da sua formação, pois a infinitude do rosto do não atende a essas expectativas.

³¹⁷ LÉVINAS, 1982, p.80.

³¹⁸ “Tanto a interioridade idêntica a si mesma, expressa como ‘o mesmo’ e que se apresenta como o mais aqui, como a exterioridade metafísica, expressa como ‘o outro’ e que se apresenta como o mais além, estão implicados nesta tensão dramática chamada desejo metafísico.” (COSTA E JUNIOR, 2000, p.84)

³¹⁹ Assim, constantemente superior à ordem de consciência intencional, põe como causa suspensa o desejo de conhecer e de dominação dos que estão na frente.

³²⁰ LÉVINAS, 1980, p.272.

Podemos retomar a noção de monoteísmo judaico, que implica em um ateísmo metafísico. A dimensão do divino abre-se diante do rosto humano, em uma relação com o transcendente.

Baseados nisso, podemos chegar à conclusão de que a expressão do Rosto vai além da ideia, ultrapassando infinitamente qualquer definição que o pensamento possa produzir. Para Lévinas, isso significa receber o Outro além da capacidade do ego, o que, por sua vez, significa a própria ideia de Infinito. Não obstante, é imediatamente um mandamento Ético, “discurso”, “face a face”, que significa exatamente a ideia de Infinito.

Assim, Lévinas defende que a autonomia do conhecimento leva à heteronomia de responsabilidade para com o Outro. A relação com os Outros ou com a situação é uma relação Ética.

Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente *Outro*: a resistência do que não tem resistência – a resistência ética. A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética(...) A epifania do rosto é ética.³²¹

Retornando às convicções religiosas de Lévinas, notamos que o filósofo está ciente da infinitude de Deus, mas qualquer “desejo do Infinito” não deve ser orientado para o divino, mas sim em direção ao Outro. Assim, a exemplo do que se verifica nos textos da Torah, o homem se torna a imagem do judeu errante que está de passagem, em virtude de seu exílio. A humildade diante do pobre, indigente e sem pátria é estratégia levinasiana.

Manifestar-se como humildade, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido – é precisamente não entrar na ordem. Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem menção de solicitar e que é a própria audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar a cabeça – à mercê do sim e do não daquele que acolhe- a humildade desconcerta absolutamente, não é deste mundo.³²²

³²¹LÉVINAS, 1980, p.178.

³²²LÉVINAS, 2005, p.87.

Como já foi mencionado, o rosto do Outro é a manifestação da altura em que Deus é revelado. Para alcançar a salvação, eu devo ser para-o-Outro, o que significa uma postura radical de substituir o amor por si mesmo pelo próximo. Portanto, o Outro, no caso do encontro comigo, é chamado para a Terra Prometida, para viver o “Eu” como mãe. Esse é o sentido autêntico da humanidade e, ao mesmo tempo, uma emergência.

A resposta levinasiana caminha para a afirmação de que só nessa dimensão é possível conhecer o verdadeiro nome de Deus, a misericórdia.

(...) mas o desmedido sacrifício, a santidade na caridade e na misericórdia. Este futuro de morte no presente do amor é, provavelmente, um dos segredos originais da própria temporalidade e além de toda metáfora.³²³

Essa transcendência de Deus é o caminho para a profundidade, ou humanização.

Portanto, essa etapa da filosofia de Lévinas nos revela uma reversão explícita de toda a tradição do pensamento ocidental. A nova subjetividade – o contrário de ser – é a misericórdia que redime o dom da criação através do dom de si ao outro. O Eu, descobrindo-se “convidado”, passa a ser “refém de tudo”.

2.8. A redefinição Ética

Preliminarmente, todo esforço de Lévinas é identificado pela purificação dos céus das imagens divinas, justificando que a existência de Deus não pode ser demonstrada pela ontologia nem descrita por códigos antropomórficos. Por outro lado, Lévinas está consciente de que o homem tem a possibilidade de descobrir um sistema que lhe garantirá uma certeza imutável com relação à existência de Deus. Essa certeza, absolutamente distante de qualquer projeção, também não deve estar além das possibilidades do homem e, segundo Lévinas, está contida na ética.

³²³LÉVINAS, 2005, p.262.

Para o filósofo, a “ética” é o lugar de sentido, devendo estar em primeiro lugar, antes mesmo do pensamento totalitário e das ponderações sobre a cultura e economia. “A filosofia primeira é uma ética”.³²⁴ A ética, “*filosofia primeira*”, tem seu significado expresso no rosto do que se torna o significado da significação.³²⁵

O rosto do Outro entra em nosso mundo como uma visitação. Faz sentido em si mesmo e está além do contexto físico e social. Ao mesmo tempo, me obriga a uma atitude ética, pois é o pobre, para quem eu posso fazer tudo e para quem devo tudo. Seu olhar é para mim e me põe preocupado por ele. Portanto, entre mim e o outro não há reciprocidade. O rosto, de fato, torna-se imediatamente um mandamento ético, que me ordena, sendo um mandamento incondicional e infinito.

Para melhor compreendermos essa “lei ética” tratada no enunciado, em primeiro lugar, devemos entender que ela segue um claro ordenamento: primeiro a razão, seguido pela aceitação da ideia do Infinito, a passividade e recepção e, em seguida, a hospitalidade.

Ainda nessa mesma linha, a alteração que Lévinas propõe define o caminho da ética comparado ao feminino. Aprofundando o pensamento levinasiano, temos que o feminino é, portanto, um “modo de Ser”.

A forma do feminino consiste em ocultar-se(...) O Outro não é um ser com quem nos enfrentamos, que nos ameaça ou que quer nos dominar(...) todo seu poder consiste em sua alteridade.³²⁶

Como vimos anteriormente, para Lévinas, o feminino possibilita que um lugar de uma casa se torne acolhedor. Segundo o filósofo, o ambiente acolhedor é a condição para a hospitalidade.³²⁷ Como se nota, para Lévinas, a ética feminina é provida quase que completamente de acolhimento do rosto.

³²⁴LÉVINAS, 1982, p.69.

³²⁵A relação do eu com o mundo, mesmo antes de uma relação com as coisas, prioritariamente é uma relação com o outro. No entanto, a tradição filosófica ocidental realiza um movimento inverso de tentar absorver e identificar o outro a si mesmo, exterminando a sua alteridade.

³²⁶LÉVINAS, 1993, p.130.

³²⁷É importante salientar que, na perspectiva levinasiana, a mulher revela sua alteridade na doçura e é naturalmente acolhedora.

É importante destacar que a palavra “*bem-vindo*” expressa, para Lévinas, o primeiro movimento em direção ao Outro. Isso significa que, para pensar sobre a ética, é necessário conceber a possibilidade de recepção, porque sem ela não há rosto.

Na esteira do pensamento levinasiano, há uma demarcação que parece confirmar a fronteira entre o “*pré-ético*” e a “*ética*”, como se houvesse uma recepção de excelência, um “bem-vindo” hospitaleiro. Nesse sentido, como primeira instância, o *pré-ético* é descrito por Lévinas como um estado de “estar na porta”, mostrando a casa sem que o visitante tenha entrado.

Em uma análise cuidadosa, esta particular observação da rota levinasiana pode levar a algumas conclusões. A ética de origem anárquica, em linhas essenciais, consiste na hospitalidade antes da propriedade e do local misterioso de interioridade³²⁸. Por isso, têm lugar em um “não apropriável” ou “sem posse”. Assim, a recepção absoluta, hospitalidade absolutamente original ou mesmo pré-original, por excelência, encontra-se no feminino. Justifica-se, então, a compreensão de que a recepção, origem da ética anárquica, pertence à dimensão do feminino e não à presença empírica de uma fêmea humana.³²⁹ Já a dimensão ética, a segunda instância da relação, é o lugar onde a “lei da hospitalidade” é feita. Somente no evento da hospitalidade, essencial para transformar a receptividade, é que ocorre a verdadeira relação ética.

Nessa perspectiva, o convidado é recebido como “o verdadeiro senhor”, destinado a todas as regalias na casa que lhe será como uma “terra de refúgio.” Já o que acolhe acredita que o proprietário da sua própria casa,³³⁰ na verdade, é o convidado.

³²⁸Essas questões são explicadas por Lévinas em trabalhos posteriores, em obras como: *Humanismo do outro Homem* e o *Contrário do que Ser*.

³²⁹O significado último da feminilidade e a autenticidade são elaborados por Lévinas, associados à ética anarquista.

³³⁰A casa é sempre um lugar de hospitalidade para o seu dono, o que nos traz de volta ao essencial e ao seu morador interno que vive antes de cada habitante por excelência, acolhedora em si mesmo – ser do sexo feminino.

2.8.1. A dimensão heroica do Sacrifício

A base do pensamento hermenêutico de Lévinas é o testemunho ético, revelação que não é o conhecimento. É agir pela responsabilidade para com o outro, atribuição e expiação, tomando seu lugar no sofrimento como uma substituição.

Assim, a condição do sacrifício torna-se o único caminho possível. Absolutamente distinto da autoafirmação do ser, a dimensão do sacrifício na ética levinasiana é precisamente crucial da redefinição do humano, que decorre de um gesto de extremo sacrifício que constitui o autêntico rompimento com a ontologia e, evidentemente, com a coincidência do Eu consigo mesmo.

Em suma, Lévinas acredita que somente através do sacrifício da própria vida, a morte de fato, seria possível alcançar a transcendência do Eu, e conseqüentemente, a saída permanente da ontologia. Eis então a morte, tão antiga quanto necessária:

Essa humanidade do homem inseparável dos sacrifícios – e essa maneira de empenhar até a morte sua vida, atendendo à condição humana – é certamente uma velha ideia dos anciãos de Neguev, e de Israel como um todo.³³¹

Neste sentido, a morte do Eu, que consiste na perda da coincidência do eu consigo mesmo, último gesto de sacrifício, é a adesão total. Disso decorre a compreensão de que a condição de sacrifício em seu significado mais profundo é uma percepção de nada, esvaziamento de si onde tudo parece terminado. A derrota final do auto.

(...) superação do humano do esforço animal da vida – e abertura do humano através do vivente: do humano cuja novidade não seria redutível a um esforço mais intenso no seu “perseverar em ser”; do humano que, no ser-ai, em que “importava sempre ser”, seria despertado à guisa de responsabilidade pelo outro homem; do humano em que “para outro homem” supera a simples *Fur-sorge* a se exercer num mundo em que os outros, ao redor das coisas, são

³³¹ LÉVINAS, 2002, p.62.

aquilo que fazem; do humano em que a inquietude pela morte de outrem precede preocupação por si mesmo. Humano do morrer pelo outro que seria o próprio sentido do amor na sua responsabilidade pelo próximo e, talvez, a inflexão primordial do afetivo como tal. Apelo a santidade precedendo a preocupação por existir, a preocupação de ser-aí e de ser-no-mundo.³³²

Portanto, a outra forma de Ser, de acordo com o Lévinas, caracteriza-se pela “*falta de interesse*”, que consiste em assumir para si a miséria, o sofrimento do Outro e até mesmo as responsabilidades não assumidas pelos Outros. Essa percepção traz à tona de forma emblemática a nova subjetividade. Claramente, o Eu está permanentemente em oferta de si mesmo, como obsessão e perseguição, em um infinito grau de responsabilidade para com o Outro.

Ao contrário da percepção da tradição filosófica ocidental, o “Eu”, portanto, não tem uma dimensão própria, uma vez que é colocado em questão do Outro. A subjetividade encontra sua redefinição na abnegação e no fato de que o ego já não é dele, mas do Outro.

Esta nova forma de constituição ética da subjetividade humana, a partir da idéia de infinito, confere a saída do eu-mim-mesmo para o ser-outro, numa relação intersubjetiva. O novo perguntar pelo sentido da exterioridade, da metafísica e do infinito possibilita o encontro de um caminho ético à subjetividade.³³³

Nesse sentido, somente o sacrifício do ser humano é capaz de dar ao ser a plenitude de sentido, porque é na gratuidade, doação de si ao Outro, que o mistério do homem se torna realmente evidente.

Atrás dessa posição ética, segundo Levinas, Deus é como uma fonte de inspiração, embora não se manifeste como uma revelação de si mesmo, mas com a ideia concreta: “Não Matarás” em face do Outro.

³³²LÉVINAS, 2005, p.261.

³³³COSTA: JUNIOR, 2000, p.89.

2.9. Da ética à política: o Nós como relação Eu-Outro-Ele

Nesse ponto, temos a passagem da ética para a política. Uma notável implicação dessa passagem consiste na confirmação de que a ética é anterior e precede não somente a filosofia, mas a também a política. Portanto, temos a ideia de uma política fundada na ética.

A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de socialidade faria justiça ao segredo que é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste na responsabilidade por outrem.³³⁴

A ética, na relação dialógica Eu-Outro sustenta o além, a política, em sua relação múltipla e social. Portanto, para compreendermos mais profundamente o significado desta “outra forma de Ser” é essencial analisar a relação Eu-Outro associada ao terceiro.

Segundo Lévinas, a relação dialógica, Eu-Outro, com o terceiro, impõe um certo desconforto. Implica em um alargamento dessa relação, tornando-a pública, multiplicando o número de participantes. Observamos que Lévinas, na crítica a sociedade, dá-nos a entender que o terceiro normalmente fica de fora:

Sociedade de seres que se elegeram, mas de modo a preservarem inteiramente a sociedade. Sociedade íntima na verdade, absolutamente semelhante por sua autarquia à falsa totalidade do eu. **De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos Entre Nós. Ela exclui os terceiros.** Por essência, o terceiro home perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir das minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com ele, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade.³³⁵

³³⁴LÉVINAS, 1982, pp.72-73.(Grifo nosso).

³³⁵LÉVINAS, 2005, p.43.(Grifo nosso).

Assim, o terceiro traz a exigência de pensar as relações na esfera da *Pólis*, da cidade, na multiplicidade e pluralidade de seres humanos. Dessa forma, saímos do campo das relações dialógicas, migrando para a relação múltipla social. Eis o campo da sociabilidade, portanto, da política.

Para este segundo ponto a abordado, tomaremos a ligação que Lévinas fará do feminino com a relação erótica.³³⁶ Será esta a base que tomaremos para seguir adiante.³³⁷

Por ele temos buscado esta alteridade na relação absolutamente original do Eros, uma relação que não é possível traduzir-se em termos de poder, que exige não ser traduzida em termos de poder amenos que se queira falsear o sentido da situação.³³⁸

Para o nosso propósito, é importante salientar que o tema “eros”, emergido na filosofia levinasiana, deve ser entendido como carícia sem tocar, desejo que respeita e preserva, admiração e encantamento, no plano ético, corresponde a “*não indiferença para o Outro*”. Dessa forma, temos que o “amor” se torna prazer que assume a responsabilidade para com o Outro.³³⁹

Em suma, Lévinas utiliza o termo “relação erótica” para demonstrar o encontro face a face, Eu-Outro. Fenomenologicamente, a relação erótica baseia-se no encontro a dois, no encantamento que os envolve, tornando-os indiferentes aos Outros e, não obstante, fazendo com que os amantes pretendem permanecer neste estado.

O filósofo identifica na relação entre os amantes a figura do pensamento ocidental acerca do social. Explica Lévinas que o pensamento da unidade, do que é comum, produz esse fechamento ao que é exterior à relação, rejeitando tudo o que não for comum, e também diferente.

³³⁶ Uma notável observação, portanto, está em perceber que o feminino como modo de se relacionar nos permite interpretar a realidade em termos de multiplicidade.

³³⁷ Argumentação levinasiana consiste em compreender que somente através da dimensão do feminino é que se torna possível a relação erótica,

³³⁸ LÉVINAS, 1993, p.131.

³³⁹ Na arquitetura da *Totalidade e Infinito* faz-se clara a ligação direta, dando-nos a compreensão de que a relação erótica se dá na misteriosa relação entre o feminino e a responsabilidade para com o Outro.

A partir de Platão, o ideal social se buscará em um ideal de fusão, se pensará que, em sua relação com o outro, o sujeito tende a identificar-se com ele, abismando-se em sua representação coletiva, em um ideal comum. É a coletividade que diz <nós>(…). Uma coletividade necessariamente em torno de um terceiro termo que serve de intermediário (...). Uma coletividade em torno de algo comum. Igual em todas as filosofias da comunhão(...) ³⁴⁰

Nesse sentido, Lévinas nos mostra que a relação social, o comum, é extremamente restritivo, sendo a realidade e a vivência dos existentes irrestrita. Assim, o pensamento é insuficiente em sua pretensão de ditar regras no universo do mundo relacional humano.

Esse modo de perceber a relação leva-nos à fecundidade, que culmina no filho, o que é definido por Lévinas como algo de importante valor: “*A relação com um tal futuro, irreduzível ao poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade.*” ³⁴¹

Portanto, estamos a tratar do movimento que se inicia com a relação erótica, chega à fecundidade e culmina no filho, que se traduz como a prova da expansão da relação dialogal Eu-Tu, que passa a assumir uma nova configuração, Eu-Tu-Ele. Nessa tríade, o filho é um Outro da relação dual.

Importa destacar que a chegada do filho abre um novo horizonte de sentido da exterioridade, que Lévinas chama de possibilidade de uma existência pluralista. ³⁴²

Uma vez compreendida essa questão, convém apresentarmos outra distinção das relações, marcada pela presença do “terceiro”. Em termos conceituais, terceiro é Outrem, Outro do Outro, estranho e desconhecido, totalmente desaparentado, ao contrário do filho, que possui relações parentais. Aparece como testemunha da minha relação com o Outro, distinguindo-se do outro em sua aparição, pois não se apresenta apenas a uma única face, mas as duas, do Eu e do Outro.

Uma notável implicação do surgimento do terceiro está em seu poder de analisar, interromper, julgar a relação entre o Eu e Outro. Nesse sentido, voltando à relação erótica, o terceiro é capaz de incomodar o isolamento Eu-Outro

³⁴⁰ LÉVINAS, 1993, pp.137-138.

³⁴¹ LÉVINAS, 2008, p.106.

³⁴² LÉVINAS, 1993, p.136.

dos amantes. O terceiro possui demandas, é o verdadeiro Outro: “A tomada de consciência está motivada pela presença de um terceiro ao lado do próximo buscado e a relação entre o próximo e o terceiro não pode ser indiferente ao eu que se acerca”³⁴³.

Disso decorre que a humanidade não pode ser reduzida a dois indivíduos, pois no mundo real há muitos Outros. O terceiro é a instituição da perturbação da simplicidade das relações Eu-Outro. Esse modo de perceber desloca a centralidade da relação Eu-Outro para o eixo onde estão todos os outros, incluindo ele, o terceiro.³⁴⁴

Logo, o terceiro é a própria exterioridade, é alteridade por excelência. Disso decorre que o terceiro força o ser a pensar essa proximidade em uma dimensão mais ampla.³⁴⁵

Por outro lado, essa circunstancialidade determina que o ser amoroso, caridoso, de simples boa vontade é incapaz de responder a essa nova relação social. Disso decorre que a tarefa do eu frente ao terceiro é sem limites, de responsabilidade infinita, sendo necessário um certo heroísmo do ser, que culmina na verdadeira alteridade.

Portanto, a passagem da relação dual para a social exige sofrimento.

3. Conclusão: a prática do Shema Israel como mandamento

No início deste capítulo, acompanhamos como Lévinas opera uma distinção clara e profunda entre o animal e o humano do homem, entre o *Ser* e *Outra forma de Ser*.

³⁴³ LÉVINAS, 2005, p.41.

³⁴⁴ A alteração que Lévinas propõe torna o terceiro o responsável pela entrada de todos os Outros na relação com a subjetividade.

³⁴⁵ Pensar a relação com o outro força o ser a sair de sua solidão e enclausuramento. Lévinas faz uma distinção desse momento, significando-o como a superação do egoísmo inicial, de separação da natureza e do mundo.

- superação no humano do esforço animal da vida, puramente vida, - do *conatus essendi* da vida- e abertura do humano através do vivente: do humano cuja novidade não seria redutível a um esforço intenso no se “perseverar em ser”; do humano que, no ser-á, em que “importava sempre ser”, seria despertado à guisa de responsabilidade pelo outro homem; do humano em que o “para o outro” supera a simples *Für-sorge* a se exercer num mundo em que os outros, ao redor das coisas, são aquilo que fazem; do humano em que a inquietude pela morte de outrem precede a preocupação por si mesmo. Humano do morrer pelo outro que seria o próprio sentido do amor na sua responsabilidade pelo próximo e talvez, a inflexão primordial do afetivo como tal.³⁴⁶

Nos primeiros capítulos da obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980) desenvolve uma redução sobre o natural e a vida, descobre o gozo explicitamente ligado à alimentação, que não é objeto do viver, mas sua modalidade de Ser, ligado à primeira pulsação da vida, não nos dinamismo interesseiros, mas no viver sem utilidade na gratuidade a perder de vista. O simples fato de respirar é viver.

Notamos que Lévinas inclina sua reflexão para o problema da origem da subjetividade como possibilidade do sentido no Ser. Origem que não está no Ser puro nem na relação que o homem mantém com ele, mas vem ao Ser de Outro, aproximando assim a discussão junto à ordem ontológica, que é relativa ao Ser do humano.

Fenomenologicamente, é o modo de Ser em seu puro psiquismo, em egoísmo. Lévinas utiliza o termo *Eu* para a interioridade que salta do egoísmo. A atividade do Eu, consiste em pensar exclusivamente em si, num encaixotamento de si mesmo.

Para sair desta armadilha de Ser, Lévinas encontra inspiração na sabedoria que brota da tradição judaica do *Shema Israel*. Esta constitui a profissão de fé central do monoteísmo e definem o monoteísmo Judaico: “*Ouve, ó Israel, o Eterno é nosso Deus, o Eterno é Um.*”

A chave que Lévinas se utiliza para responder a necessidade ética está na compreensão do amor do Criador para com a criatura, ou seja, *Shema* posto em

³⁴⁶LÉVINAS, 2005, p.261.

prática. A partir da ideia de criação, temos que o primeiro grande sacrifício está em causa da infinita misericórdia de Deus, limitada a promover a criação.

De fato, na filosofia levinasiana, a Terra Prometida é todo homem. Vale lembrarmos que o termo “homem” deriva da palavra latina “humus”, que significa “terra”. Como ser eleito, a partir de um mundo em que não há misericórdia, cada ser humano chamado à redenção a exemplo do seu Criador, realizando o reino de Deus na terra.

Cabe ressaltar que o homem, como criatura, tem uma dívida com seu Criador. A dívida é também uma exigência de pagamento. Assim, saldar a dívida para com o amor de Deus é dar a si mesmo, como um retorno ao infinito e a Sua glória. Nisso percebemos a lógica do dom, diretamente implicado na gratuidade.

Portanto, o homem, seguindo o exemplo do Criador, através do encontro com o rosto do Outro homem, tem a possibilidade de se tornar refém, portanto, com o sacrifício da sua própria vida. Em função disso, se transforma em um presente para o Outro, e nesse encaminhamento resgata a misericórdia infinita de criação.

A notável implicação é, portanto, unicamente em face do Outro que encontrou Deus. Por outro lado, na imitação de Deus, o homem ultrapassa a ontologia porque está além do Ser.

Assim, o homem, seguindo o exemplo de Deus, revela-o ao mundo. Nessa percepção, temos que a compreensão tradicional de Deus dá lugar a um mistério Divino que se faz perceber como cuidado paternal e maternal.

Torna-se evidente que o olhar de Lévinas para Deus apresenta-se de uma forma radicalmente diferente da manifestada pela tradição filosófica ocidental. Disso resulta o aspecto de responsabilidade da ética, indiscutível do ponto de vista bíblico.

Dessa forma, Lévinas nos mostra que é essa é a dinâmica pela qual o homem é capaz de realizar o reino de Deus na terra. Obviamente, para Lévinas, este reino é o Reino da Paz.

Avançaremos, a seguir, para o próximo capítulo, no qual será demonstrado como a educação pode contribuir para a redefinição da ordem humana, inspirada nesse modo de Ser, o Bem de Ser, em suma, na educação para a Paz.

CAPÍTULO III

A FORMAÇÃO PARA O REINO DA PAZ

O objetivo maior deste trabalho é discutir o pensamento de Lévinas e as possibilidades de uma educação para a Paz. Assim, no capítulo anterior, pudemos perceber como Lévinas coloca a possibilidade para a Paz em uma abordagem sobre o modo de Ser dos indivíduos. Este capítulo dará continuidade à filosofia levinasiana, agora sob a óptica da educação.

Há diversas possibilidades de adentrar nesse tema. Preliminarmente, discutiremos as condições que definem a Sociedade que Lévinas chama de messiânica, juntamente com a Política e o Estado no reino da Paz. Em seguida, verificaremos as implicações diretas dentro da educação. Nosso propósito será o de levantar questões, para reconstruí-la em bases éticas.

Para um exame um pouco mais pormenorizado, analisaremos o papel que a Filosofia representa para essa cultura. Também serão discutidas as possibilidades e limites de uma Teoria da Educação para a Paz e então seguiremos para as possibilidades de práticas pedagógicas. Com relação a esse último ponto, serão expostas as principais tensões existentes para então chegarmos às condições necessárias para essa concepção alternativa de educação.

Devemos lembrar que as análises aqui desenvolvidas consistem em aproximações, uma vez que Lévinas é antes de tudo um filósofo e tece sua produção no campo filosófico. Assim, será apresentado um conjunto de reflexões surgidas a partir das ideias de Lévinas, considerando seus limites e implicações para a educação.³⁴⁷

³⁴⁷ No entanto, devemos considerar desde já que o tema abordado é amplo, de forma que sua discussão não será esgotada a partir deste trabalho.

1. O mundo atual e suas necessidades

1.1. O Messias e a Sociedade messiânica

Lévinas parece trazer como lembrança constante os eventos de horror proporcionados pelo nazismo. Possivelmente, essa foi a razão de o filósofo ter trabalhado ativamente contra uma noção de política em que o nome do indivíduo é anulado e apagado na totalidade a partir do “nós” da nação. O passado recente de violência assombrou Lévinas: o indivíduo foi esmagado pelo "nós" do nacional-socialismo, o horror do holocausto.

Atualmente, esse mesmo horror, travestido sob novas roupagens, também tem assombrado a humanidade. A fome, a miséria, o descaso para com o outro, a intolerância e também a guerra constituem facetas deste horror. O próprio Estado de Israel divide-se entre estabelecer uma cidade de refúgio para os judeus e o horror de erguer barreiras para o estrangeiro. Por tal razão, ser judeu significa resistir para não cooperar com que Lévinas chama de continuação de um “projeto Diabólico”.

A partir do filósofo que acabei de citar [Emil Fackenheim], Auschwitz comportaria, paradoxalmente, uma revelação do próprio Deus que, contudo, em Auschwitz se calava: um mandamento de fidelidade. Renunciar, após Auschwitz, a este Deus ausente de Auschwitz- não mais assegurar a continuação de Israel- equivaleria a completar o empreendimento criminal do nacional-socialismo, visando um aniquilamento de Israel e ao esquecimento da mensagem ética da Bíblia, da qual o judaísmo é o portador e da qual sua existência como povo prolonga concretamente a história multimilenar(...) Porque, se Deus estava ausente nos campos de extermínio, o diabo aí estava bem evidentemente presente. **Donde, para Émil Fackenheim, há obrigação para os judeus de viver e de permanecer judeus para não se tornarem cúmplices de um projeto diabólico.** ³⁴⁸O judeu, depois de Auschwitz, é votado à sua fidelidade ao judaísmo e às condições materiais e mesmo políticas de sua existência. ³⁴⁹

³⁴⁸Grifo nosso.

³⁴⁹LÉVINAS, 2005, p.139.

Para contrapor-se a isto, para agir ética e politicamente, torna-se necessária a compreensão das ações, sobretudo de uma maneira radical e individual, através da justiça que deve ser universal. Tal compreensão é, portanto, a compreensão de que o agir eticamente é um sacrifício a ser adotado a fim de superá-los, o que significa que o cidadão tem de agir com ética, face a face, um por um, em tudo isto que lhe ocorre, ou seja, é necessário uma “não coincidência com o seu tempo”. A partir disso, podemos discorrer sobre o tema do Messias.

Para Lévinas, assim como para os judeus, o Messias é aquele que fundaria uma sociedade justa e proporcionaria à humanidade a Instauração uma nova sociedade. No judaísmo, existem algumas crenças atuais acerca do Messias. Entre elas, temos a ideia de que o Messias não necessariamente virá como um Ser visível a todos e que, a partir de então, reinará na terra entre os homens, mas a concepção de que o Messias é uma sociedade que resolve aderir ao homem Messiânico: outra forma de Ser que se põe em causa do Outro pela responsabilidade desmedida.

Lévinas, que entende o judaísmo como algo além de uma religião de preceitos, aponta que deveria haver um esforço permanente de maior ética e justiça possíveis, participe da descendência de Abraão:

A descendência de Abraão: homens a quem o ancestral legou uma condição difícil de deveres e, na relação com o Outro, nunca completada, uma ordem que nunca cumprimos totalmente, mas com a qual o dever toma antes de tudo a forma de obrigações a respeito do corpo, o dever de alimentar e de abrigar. Assim definida, a descendência de Abraão é qualquer nação, todo homem verdadeiramente homem é, com probabilidade, da descendência de Abraão.³⁵⁰

Isso poderia ocorrer através da transcendência, força incomum, heroica, exemplo de Deus. Dessa ação terrena, da qual a política é subsidiária, adviria a salvação, ou seja, a própria encarnação do Messias.

³⁵⁰LÉVINAS, 2001, p.23.

Para Lévinas, na obra *Novas Interpretações Tamúdicas*,³⁵¹ a Escritura é um modo de vida que “emana” a paz entre os homens. Portanto, a Bíblia judaica é o referencial teórico para se chegar ao homem messiânico e, conseqüentemente, à política e ao Estado messiânico:

Os discípulos dos sábios aumentam a paz no mundo, assim está dito: “Todos os filhos serão discípulos do Eterno, e grande será a paz de teus filhos.” (Isaías, 54,13). Os versículos aqui citados são muito importantes. Não exaltam unicamente o alcance intelectual da busca que a Escritura suscita. Seu estudo é um modo de vida que, por si próprio, quebra as duras realidades da violência política.³⁵²

Assim, o judaísmo é, ao mesmo tempo, um esforço para a maior forma de ética e justiça possíveis, que só podem ser alcançados ostensivamente por uma força celeste transcendente, mas a salvação deve vir da ação terrena e da atividade política. Essa dinâmica é representada pelo exemplo do Messias, que é, concomitantemente, um mensageiro de Deus e também a ética suprema, ao mesmo tempo que também é um descendente de David encarnado, uma pessoa de carne e osso.

Por outro lado, nos termos da realidade mundial, para Lévinas, o verdadeiro judeu é aquele que toma o Outro como o mais importante acima de pretensões econômicas, políticas, de propriedade, de gênero, cor e nacionalidade. Na prática, podemos tomar como exemplo a situação dos palestinos, tanto os que estão dentro como os que estão fora das fronteiras de Israel. Israel, por definição, deveria se ver obrigada encarnar para com eles uma moralidade profética que transcende a qualquer pensamento.

Assim, a filosofia levinasiana é levada ao nível prático, ao descrever as responsabilidades morais e de caráter necessariamente ético do moderno Estado de Israel. O judeu, para Lévinas, é visto como o “exilado de sua terra”, hóspede genuíno que sempre cede, que dá boas-vindas, em um relacionamento íntimo, de proximidade com o Outro, portanto, na própria dimensão da maternidade.

³⁵¹Alexandre da Macedônia interroga aos anciãos de Neguev: Tratado de Tamid 31b-32b.

³⁵²LÉVINAS, 2002, p.75.

Retornando às bases do judaísmo, o mundo está relacionado à imagem de Deus, especialmente quando se considera a dimensão da maternidade. Podemos afirmar que a mulher no itinerário levinasiano torna-se o caminho que pode nos levar para o além de estar, no “Outro modo de Ser”. Lévinas justifica que a dimensão feminina não é exclusiva apenas à mulher: o sujeito, simbolicamente, pode ser entendido como uma mãe que foi eleita na concepção, a fim de dar à luz ao seu filho e dápor ele a própria vida.

Baseados nisso, compreendemos que uma “Outra forma de Ser” não se traduz, por definição, a partir da mulher, mas em certo sentido para toda a humanidade, homens e mulheres, em todos os povos, nas diferentes culturas, raças e etnias. É pela maternidade que se dá a salvação da humanidade e que se permite que a imagem de Deus escrita nos rostos dos homens se multiplique em todo o Israel. Essa afirmação não se limita apenas a lançar luz sobre a função biológica da mãe, mas nos mostra uma perspectiva escatológica: a maternidade, na verdade, refere-se ao Messianismo.

O Messias é misericordioso. A Maternidade é um ato de misericórdia. A primeira dimensão é a da mãe que abriga em seu ventre o filho, o outro, e que dá a vida por ele, mas o início da misericórdia é o útero, o pré-ético. Portanto, o Messias já nasce imerso no ambiente misericordioso da mãe. Isso significa que o Messias – coletivo de homens heroicos – deve surgir a partir de pais igualmente heroicos. Esse heroísmo de Ser, no entanto, é um sofrimento no qual cada um é responsável e incapaz de permanecer em silêncio frente ao Outro que clama por ajuda. O sofrimento requer o empenho por parte de cada indivíduo, independentemente do seu local de origem, da ligação afetiva, parental, de nacionalidade ou de qualquer vínculo que se possa estabelecer.

Portanto, o judaísmo estaria para além das fronteiras, da defesa de território, da cultura. O judaísmo seria uma transcendência e poderia trazer um fim à assimilação, garantindo o futuro do povo judeu sob uma forma de política que transcende a ética universal.

Em função disso, para Lévinas, o judaísmo não seria visto como uma dimensão extra a ser adicionado a um tal Estado ou parte de uma civilização

universal, mas sim um excesso de responsabilidade para com a humanidade, cuja singularidade leva para além de qualquer valor universal. Como se nota, tal ordem de coisas é a própria representação do Messias. É a descendência de Abraão, ciente de seus deveres ilimitados para com o Outro:

Israel significa povo que recebeu a Lei e, em consequência uma humanidade que atingiu a plenitude de suas responsabilidades e de consciência de si. Os descendentes de Abraão, de Isac e de Jacó são a humanidade que não é mais infantil. Diante de uma humanidade consciente de si própria e que não tem mais necessidade de ser educada, **nossos deveres não têm limites.**³⁵³

Assim, a ideia central presente nas obras de Lévinas perpassa pela responsabilidade incondicional que temos em relação ao Outro diante de sua carência e sofrimento. Lévinas segue convencido de que toda repugnância, subjugação e intolerância que lançamos em direção ao Outro é um antissemitismo e vice-versa.

A estreita relação entre o Messianismo e a política terrena, segundo Lévinas, só pode ser construída e mantida, a partir da nossa responsabilidade ética para com o Outro (maternidade) em vigilância e prática. É o Reino do Messias:

A ideia de refém, de minha expiação pelo Outro, em que se invertem as relações fundadas sobre a proporção exata entre faltas e penas, entre liberdade e responsabilidade (relações que transformam as coletividades em sociedades de responsabilidade limitada) não pode entender-se além de mim. O fato de expor-se ao peso que vão impor o sofrimento e a falta dos outros põe o si-mesmo do Eu. Só eu posso, sem crueldade, ser designado como vítima. O Eu é aquele que, antes de toda a decisão, é eleito para carregar toda a responsabilidade do Mundo. O messianismo é este apogeu no Ser- reviravolta do ser que “persevera no ser, ser”- que começa em mim.³⁵⁴

Não obstante, para Lévinas, é necessário conquistar esse Reino, que se dá também pela oposição, um espírito não coincidente com o seu tempo. O poder

³⁵³LÉVINAS, 2002, p.23 (Grifo nosso.)

³⁵⁴LÉVINAS, 2005, p.93.

exerce uma atração aos indivíduos, culminando na tirania e na idolatria ao que dele toma posse. Lévinas parece estar irredutível quanto a esse aspecto, no entanto, o filósofo aborda a indiferença política como uma forma de manter o poder do Estado, sustentando-o.³⁵⁵ Assim, devemos ter ódio do Estado e de seu poder:

(...) Mas ódio que pode ser entendido de um modo mais profundo, como um grau elevado de crítica e de controle em relação a um poder, político em si injustificável, mas ao qual uma coletividade humana, por sua própria multiplicidade – esperando melhor -, é pragmaticamente sujeitada.³⁵⁶

Ódio ao poder do Estado. Postura para governantes e governados. Tal ódio é a possibilidade de se chegar um Estado democrático:

E a palavra exagerada “ódio” – ódio pelo poder e pela autoridade política de coação- não significa acaso o Estado democrático fazendo precisamente exceção à regra tirânica do poder político que, segundo os anciões de Neguev, só mereceria ódio?³⁵⁷

Para Lévinas, cada indivíduo é também um judeu e cada judeu é também um Outro. Tal simetria de situação produz uma espécie de tradução da experiência judaica. Para Lévinas, é justamente essa circunstancialidade que torna o judaísmo universalizado.

Mas fiquei chocado, ao saber pelo Le Monde, que sabe tudo, que a juventude de cabelos longos quer expressar, com suas cabeleiras incômodas, seu desacordo com a sociedade injusta à qual, entretanto pertence. “Não cortaremos os cabelos enquanto a sociedade não mudar”, dizem esses jovens. Quer queiram ou não, ei-los consagrados ao Senhor! Achamos a segunda metade do versículo. Ei-la, a auréola de Deus!³⁵⁸

³⁵⁵Trataremos a seguir do que Lévinas entende por Idolatria ao Estado egóico. Por ora, Lévinas considera que o Estado pode assumir para si uma postura tirânica, e para se salvar disso, é necessário uma outra postura, uma não coincidência com seu tempo.

³⁵⁶LÉVINAS, 2002, p.64.

³⁵⁷LÉVINAS, 2002, p.65.

³⁵⁸LÉVINAS, 2001, p.63.

Isso se constitui também como o proceder do Messias. O indivíduo, para Lévinas, deve oferecer essa resistência messiânica, uma disposição que deve ser “uma não coincidência com o seu tempo”, dentro da coincidência. É a máxima atenção à realidade e a máxima impaciência para mudá-la, imersa na dinâmica da “máquina do tempo” ou na memória que já presenciou de tudo e quer retornar à origem como ação, para que ela não mais aconteça.

1.2. A Lei e a Justiça messiânica

Segundo Lévinas, a compreensão de uma comunidade ética deve ocorrer mesmo em situações extremas de violência, como no evento da II guerra, da exploração e do desrespeito em seus múltiplos graus. Disso decorrem também as discussões sobre o Estado sionista e os permanentes conflitos com os palestinos.³⁵⁹ Segundo Lévinas, não cabe ao Estado fixar as normas, mas é da Torah que deve advir a lei:

Não é pelo Estado e pelo progresso político da humanidade que se satisfará a pessoa – o que não exclui o Estado, claro, das condições necessárias a essa satisfação. Mas a família de Abraão fixa as normas. A ideia que vale. É sugerida pelo texto. Que os adoradores do Estado que proscvem a sobrevivência do particularismo não se aborreçam.³⁶⁰

A proposta levinasiana concorre para o surgimento de um país cada vez mais difícil de se definir, dada a sua universalidade, de modo que os residentes sejam capazes de conceber o que Lévinas chama de uma “ordem sobrenatural”.

Para tanto, segundo Lévinas, o Estado que visa promover os direitos de seus cidadãos, deve tomar a lei em causa do Outro, em puro heroísmo e vigilância incansável. Desse modo, pode a Torah oferecer os fundamentos destes direitos, para que seja realizada pela lei a verdadeira justiça:

³⁵⁹Existe a compreensão de que Israel é um lar de estrangeiros e um instigador do exílio. Deve abrigar o estrangeiro em sua casa, fazendo-se hospede, ao invés de colecionar cadáveres na guerra com o outro.

³⁶⁰LÉVINAS, 2001, p.24.

A justiça se opõe ao desejo do político nascido do olhar insaciável na direção de longínquos horizontes, opõe-se a esse infinito gosto político, a essa horizontalidade tratada no início, tomada como essencial do existir. Desde então, elevamo-nos ao estudo da Torah, que é princípio de paz.³⁶¹

Retornando à tradição judaica, a lei, o texto, o enunciado presente na Torah não são estáticos, mas estão constantemente sujeitos à revisão. O estudo da lei nessas condições requer um olhar atento, potencialmente tendencioso para uma revisão permanente e atualização do conteúdo.³⁶²

A lei denota uma ausência. No caso da Torah, temos a ausência de Deus e, no caso da lei, a ausência de um ponto de origem. Isso pode ser percebido pelas palavras de Lévinas e disso decorre também que a lei é fundamental, pois é necessária uma medida que seja ponto de partida, mas sobretudo, que possamos criticar:

Sem ela é catástrofe. É preciso rigorosamente- mesmo quando o contrato limita o infinito de nossas obrigações – que a própria limitação tenha limites. Alimentar o Outro é manter para alimentação o caráter de refeição; não jamais transformá-lo em mínimo vital. É preciso, alimentando o Outro, satisfazer, numa medida qualquer, seu capricho; senão, é o naufrágio.³⁶³

Nesse ponto, nos deparamos com duas questões importantes. A primeira delas versa sobre o fato de que a lei é um indicativo que exige negociações constantes; o estático da lei pode significar segurança, mas, por outro lado, a negociação constante evita a loucura da apropriação e do triunfo de uma política por si.³⁶⁴

A segunda questão coloca o Outro no centro dessas negociações, cuja participação e engajamento no processo devem ser completos. Portanto, o cidadão de um Estado deve arrancar-se de si, em heroísmo, procurando a sua

³⁶¹ LÉVINAS, 2002, p.76.

³⁶² Cf. LÉVINAS, 2002, p.67.

³⁶³ LÉVINAS, 2001, p.26.

³⁶⁴ Em contraponto, o terceiro é fundamental, pois introduz a vergonha do eu agir. Qualquer coisa que eu possa fazer ou dizer será, mesmo que potencialmente, pelo terceiro, e obriga-me a comparar meu ato com outros atos e declarações que possam ser realizadas por alguém que eu não sei.

autenticidade. Não sou Eu que negócio a lei, Mal de Ser, mas é o Outro que toma a frente. Essa particularidade levinasiana consiste na realização da justiça pela lei.

1.3. O Poder, a Política e o Estado

De acordo com seu pensamento, Lévinas desmistifica radicalmente a política, compreendendo-a como incerteza e desilusão. Para o filósofo, a política é uma artimanha do poder. Por outro lado, o trabalho de Lévinas acerca de uma política possível é declaradamente monoteísta e contrasta as concepções judaicas da política em clara oposição às concepções pagãs do mundo greco-romano.

Nosso texto afirma uma diferença radical entre todas as coisas possivelmente válidas em uma política racional, de um lado, e a justiça autêntica, de outro. Quer dizer, a misericórdia, a caridade, o *hessed*, que é fogo ardente delas, a Torah, que é fonte de suas chamas.³⁶⁵

Ao longo de seu trabalho, Lévinas procurou mostrar como passagens-chave da Bíblia e do Talmude constituem a base teórica e prática para a política de Israel: “*A Escritura traz a reconciliação com os homens. A Torah- presença de Deus face-a-face, visão do invisível, paz, pensamentos unidos.*”³⁶⁶

Para Lévinas, entre a razão dos homens e ordem divina, importa salvaguardar o Estado de Israel e o judaísmo da corrupção que é própria da razão, colocando os princípios morais e a identidade particular de Israel contra a corrupção e idolatria do Estado. A tradição do judaísmo rabínico da qual compartilha Lévinas, torna evidente a existência de duas ordens presentes: a divina e a humana, o que resulta em uma distinção entre a política terrena feita pelos homens e os mandamentos espirituais dados por Deus.

No moderno Estado-Nação de Israel, na medida em que foi proposta uma política nacional, essas duas ordens deveriam coabitar em um mesmo espaço – o mundo terreno dos existentes. Na prática, o governo é eleito democraticamente pela população, inclusive pelos não judeus, representando a vontade política dos

³⁶⁵LÉVINAS, 2002, p.76

³⁶⁶LÉVINAS, 2002, p.75.

seus cidadãos. Embora o sistema jurídico seja predominantemente secular, a distinção feita entre a política e as ordens espirituais – entre a cidade terrestre e a cidade de Deus – o corte entre essas duas instâncias não está claramente definido. Existem leis seculares, como também leis que seguem os preceitos religiosos.

O Estado de Israel será baseado nos preceitos de liberdade, justiça e paz **ensinados pelos profetas hebreus**; sustentará a plena igualdade política e social de todos os seus cidadãos, sem distinção de raça, credo ou sexo; garantirá plena liberdade de consciência, religião, educação e cultura; salvaguardará a santidade e inviolabilidade dos escritórios e lugares santos de todas as religiões; e se **cingirá aos princípios da Carta da ONU**.³⁶⁷

Assim, com a simultaneidade dessas duas instâncias, a fronteira entre a cidade de Deus e a cidade terrestre acabou por ser anulada. Na tradição dos rabinos, o primeiro deveria ser o produto e o segundo deveria ser a matéria geradora desse produto, sugerindo, assim, uma política de base imperceptivelmente teocrática como produto final. Por essa razão, no Estado de Israel, a lei do Estado e a lei do Céu passaram a dividir o homem judeu, estabelecendo um permanente conflito.

É justamente desse ponto que parte a crítica de Lévinas ao Estado. Assim, a política e o agir do homem no Estado e na sociedade deveriam ocorrer a partir do Deus de Israel, único capaz de desalienar os homens. Lévinas considera esse estado anárquico:

(...)Estado equivale a anarquia. Significaria que a ordem política aceitável não pode vir do humano senão a partir da Torah, de sua justiça, de seus juízes e de seus mestres sábios. Política messiânica. Expectativa, atenção extrema e história à maneira de vigília.³⁶⁸

³⁶⁷DIÁRIO OFICIAL DE ISRAEL, 1948, p.01. "Diário Oficial" N°1 do Governo de Israel de 14 de maio de 1948 (**grifo nosso**), fonte <http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/em-1947-patria-dos-judeus-10580790>. Acesso em:12/03/2015

³⁶⁸LÉVINAS, 2002, p.67.

O caminho inverso, o em si e para si, leva o Estado à sua pura essência de Ser Estado: a excelência da corrupção. Em seu apogeu, estabelece-se em uma hipertrofia. O trajeto da hipertrofia é constituído pela busca de poder, de hegemonia, imperialismo desmedido, que resulta no Estado totalitário e opressor, ligado a um egoísmo realista.

Como tal, ele separa a humanidade de sua libertação. Essa contradição interna do Estado, incapaz de existir sem adoração em si, segundo Lévinas, é pura idolatria e dessa idolatria vem o impedimento de discordar. A recusa em colaborar com a ordem política, portando-se de forma indiferente, está despida de qualquer tipo de proteção:

Essa marcha conquistadora está provavelmente na lógica invencível do poder político, quaisquer que sejam os limites desse poder. O poder político quer se estender, pretende-se império. Todo aquele que o limita já está contra ele e o provoca.³⁶⁹

Além de limitar, a ordem política oferece ao cidadão que o interroga uma resposta Satânica, pura ameaça de poder. Obtém êxito na intimidação, mas isso não significa que tem a verdade:

“Em nome de que vos opondes ao poder político que vos domina?” Por que, apesar de nosso entendimento sobre todos os pontos do nosso diálogo, não reconheceis nossa marcha vitoriosa, a qual-império que somos- é a da maioria? Duvidais de nossa intenção e de nossos meios políticos, que são melhores do que os vossos, mesmo para suavizar a sorte dos infelizes? (...)Ou ainda: nessa evocação de Satã, nem suas vitórias, nem seus sucessos políticos que ele procura, saberiam satisfazer a sua procura. Êxito não é prova das últimas verdades!³⁷⁰

Contraopondo-se a esse Estado ególico, tirânico e perseguidor, o Estado Messiânico residiria na finalidade da libertação, que se coloca incessantemente em estado de vigília pelo Outro, em doação sem limites, sempre aberto para o melhor. Lévinas chega a pensar em um Estado “Liberal”:

³⁶⁹LÉVINAS, 2002, p.71.

³⁷⁰LÉVINAS, 2002, p.68-69.

Eis o problema de uma nova ordem par qual se faz mister haver instituições e uma política, todo o aparelho do Estado. Mas um Estado liberal; sempre inquieto em relação à exigência do rosto de um outrem. Estado liberal – categoria constitutiva do Estado- e não possibilidade empírica contingente; Estado que admite, para além de suas instituições, a legitimidade, mesmo que ela seja transpolítica, da busca e da defesa dos direitos do homem. Estado que se estende além do Estado.³⁷¹

Na obra *Novas Interpretações Talmúdicas*, encontramos esse mesmo Estado pensado por Lévinas dentro de uma provisoriedade visceral, sem limites, aberto a causa do Outro:

(...) Mas poder sempre revogável e provisório, e submetido a incessantes e regulares remanejamentos. Não é assim, por acaso, que se desenham, nessa recusa ao político puramente tirânico, os lineamentos da democracia, quer dizer, de um Estado aberto ao melhor, sempre alerta, sempre voltado para a renovação, sempre pronto a voltar para as pessoas livres que o delegam, sem dele afastarem, a liberdade submetida à razão?³⁷²

O Estado Messiânico, resultado da resistência de indivíduos messiânicos, vai além da noção de Estado, bem como de qualquer utopia de um mundo vindouro. Lévinas vislumbra as possibilidades da continuação de uma tarefa que Abraão começou a quatro mil anos atrás; as possibilidades de inovação política que se abrem.

Contudo, foram refutados por Lévinas os meios e métodos postulados Estado, uma vez que esses consistiam na própria expressão da razão ególica. A idolatria inescrupulosa, advinda deste Estado, para Lévinas, inevitavelmente culmina em uma opressão imperial. Portanto, Lévinas propõe um movimento de saída da cegueira da qual o Estado se encontra imerso e que advém de sua ousadia egoísta e dominadora, seguindo para os traços de uma política monoteísta, numa postura relativamente nova. Por fim, o ponto culminante é que a base da política monoteísta está na responsabilidade ética de uns para com os Outros, o que requer uma vigilância intensa neste sentido.

³⁷¹LÉVINAS, 2005, p.270.

³⁷²LÉVINAS, 2002, p.65.

2. A Educação como possibilidade

2.1. A Educação

A partir de uma condição que Lévinas considera desumana, ou seja, a má fé do humanismo herdados no século XIX, além dos projetos de emancipação que se tornaram alienação no século XX, como se pode pensar o humano sem ser afetado pelo idealismo das luzes? É possível abrir o ser humano para o outro?

Lévinas (2005) ao pensar sobre as possibilidades de melhora da sociedade, reflete sobre as condições para a construção de uma sociedade na qual reinem outras formas de relação além do egoísmo, ou em que o egoísmo do ser humano, que se transpõe posteriormente em níveis sociais, possa ser de alguma forma transposto a níveis não tão danosos. Nesse sentido, surge a pergunta: A educação poderá fazer algo neste campo? Como explicitar o desafio e a trama da humanização hoje, tanto em nível social como individual?

Uma chance é oferecida à educação: a possibilidade de pensar o homem a partir de outra vertente que não é impositiva, mas se apresenta como alternativa. Destacadamente, é necessário pensar a estrutura do ser que poderá ser construída, para que a ação ao agir, seja determinada pela responsabilidade. Esta me parece ser a questão pedagógica por excelência: o pensar sobre uma nova estrutura de subjetividade.

À primeira vista, a busca de explicitação das relações parece consistir em o humano do homem. Aí entra o fenômeno do homem e surge, assim, a educação.

A educação aparece como um fenômeno complexo, pois abrange diversos campos do conhecimento e, por esse motivo, ainda hoje a chamamos de ciências da educação.³⁷³ Pensar em educação a partir de uma nova dimensão do homem, a

³⁷³As ciências da educação podem abranger a psicologia, sociologia, história, filosofia, economia e biologia. A pedagogia aparece como um viés mais científico e aplicável, um conjunto de métodos de ordem prática, sempre dependente das leis e descobertas científicas e do método das ciências naturais.

dimensão do espírito, é o grande desafio das obras de Lévinas. Abre-se como resposta e possibilidade de relação, pergunta infundável.

Nessa profundidade antropológica é que se começa a decidir a re-significação do sentido da educação; educar não é apenas desenvolver dinamismo, mas também descobrir e realizar o humano neste que está surgindo.

Na visão do homem natural permanece a neutralidade da natureza do Ser. Lévinas coloca como eixo fundamental uma relação, não com a natureza, mas com o Outro. A resposta indica isto. Resposta a ser dada. Eu não me devo ao ser, mas ao outro. Sou responsável pelo Outro.

Como precaução, para que não se caia novamente na trama do egoísmo, Lévinas considera que a responsabilidade antecede à liberdade de escolha, o que parece ser paradoxal. Lévinas coloca a responsabilidade na base de todos os dinamismos, ou seja, cria uma orientação para o Outro que se abre como a possibilidade da sociedade, da cultura, política e educação. A soma de Eu(s) expansivos não produz sociedade e sim a resposta, que está na origem da própria subjetividade.³⁷⁴

Para Lévinas, a questão fundamental deve se pautar na afirmação da primazia do ser humano sobre o ser e a natureza, a responsabilidade pelo Outro como dever a ser cumprido. Portanto, é possível ver em Lévinas a responsabilidade e a justiça como indispensáveis para que haja uma vida humana, social e o reconhecimento como humano.

Assim, a questão sobre a educação em suas articulações com a dimensão do espírito, segundo o pensamento levinasiano, aponta para uma prática educacional pautada na responsabilidade pelo Outro. Uma resposta a ser dada e possibilidade de humanização.

³⁷⁴Aqui temos um ponto de abertura com todos os que produzem e influenciam fortemente na educação: Rousseau, Dewey, Durkheim, Piaget e tantos outros.

2.2. O papel da Filosofia da Educação

Variados são os recursos que o homem construiu e utilizou para progredir no conhecimento da verdade, tornando, assim, cada vez mais humana a sua existência. Dentre eles sobressaiu-se a filosofia que, em sua diversidade de atributos, traz a indagação do sentido da vida e sua tentativa de esboçar a resposta, o que constitui uma das tarefas mais nobres da humanidade.

Efetivamente, a filosofia nasceu e começou a se desenvolver quando o homem passou a se debruçar sobre o porquê das coisas e o seu fim. Inicialmente, a intenção dos primeiros filósofos não se voltou para o homem e sim para o cosmos, mas já a partir do século V a.C., a filosofia migra o centro de suas preocupações para o homem, para os temas antropológicos, a fim de compreender um sentido da existência e de toda a trajetória humana.

Assim, a filosofia demonstrou, de diferentes modos e formas, que o desejo da verdade pertence à própria natureza do homem. Interrogar-se sobre o porquê das coisas é uma propriedade natural da sua razão, embora as respostas aos poucos encontradas se integrem num horizonte que evidencia a complementaridade das diferentes culturas em que o homem vive.

As ciências humanas tornaram-se o caminho de acesso ao conhecimento do homem, oferecendo diversas leituras sobre ele. Dessa forma, a cultura científica atual revela a supremacia da ciência objetiva que, após seu sucesso nos diversos campos de conhecimento, deteve o estudo firmado na matéria.

Sentindo a necessidade de ultrapassar essas simplificações verificáveis, as ciências humanas cada vez mais se deslocaram em uma postura rigorosa, colocando a exigência da fundamentação e da visão do conjunto. Firmado seu estatuto, passaram a conglobar todo e qualquer tipo de conhecimento de tal forma que só seria científico, logo verdadeiro – segundo este tipo de raciocínio –, o que se ativesse às normas da matemática, um dos pilares da ciência. Por conseguinte, só através da experimentação metódica se autorizaria a fornecer uma dimensão válida de cientificidade.

Com efeito, as disciplinas regidas sob o rigor da ciência acabaram por invadir os campos milenares da metafísica,³⁷⁵ merecendo destaque a filosofia, cujo contributo específico consiste em levantar a questão do sentido da vida, esboçar uma resposta, o que constitui uma das tarefas mais nobres da humanidade.³⁷⁶

Dessa forma, através da atividade filosófica, o homem construiu um conhecimento sistemático pautado pela razão. Quando a razão consegue intuir e formular os princípios primeiros e universais do ser e deles deduzir correta e coerentemente conclusões de ordem lógica e deontológica, então pode-se considerar uma razão reta, mais propriamente, uma nova ciência.

As condições da racionalidade estão ora em diante, do lado do próprio saber e da atividade técnica que dele resulta. Uma espécie de neocientismo e de neopositivismo domina o pensamento ocidental. Ele se estende aos saberes que tem o homem como objeto, se estende às próprias ideologias, das quais se desmonta os mecanismos e se mostra as estruturas. A formalização matemática praticada pelo estruturalismo constitui o objetivismo do novo método consequente ao extremo. Na nova ciência do homem, o valor jamais servirá de princípio de inteligibilidade.³⁷⁷

Esse mesmo pensar filosófico que chegou tão longe e que trouxe tantos avanços, na sua versão moderna, parece ter caído no esquecimento de orientar a sua pesquisa também para o ser, concentrando a própria investigação sobre o conhecimento humano. Este parece ser o ponto nodal em que se apoiaram as diferentes consciências (em um sentido husserliano) na guerra contra uma razão posta após as formulações cartesianas.

Pensadores das mais diversas formações, criticamente, apontam para uma espécie de fragmentação cultural que resulta no esfacelamento do humano nos diversos setores.

³⁷⁵Existem diversas definições de metafísica. Aristóteles a denomina filosofia primeira, no entanto temos também a metafísica em sua concepção ontológica heideggeriana, bem como em sua concepção kantiana como uma ciência dos conceitos puros. Por outro lado, "A metafísica aponta para uma exterioridade absoluta e não relativa. O recurso ao rosto, ao desejo e à idéia de infinito postula uma saída evasiva da Ontologia." (COSTA E JUNIOR, 2000, p.84)

³⁷⁶ABBAGNANO, 2003, pp .661-666.

³⁷⁷LÉVINAS, 2002, p.23.

Assim, há um desconforto no seio do que seria a condição humana e, sempre que o equilíbrio da civilização se encontra abalado, ocorre a busca por um reajuste nas bases das ciências. Nesse cenário, a colaboração das ciências sociais e humanas é essencial, na medida em que essas disciplinas abordam tanto a existência em si mesma como os fatos sociais. No discurso das ciências, irrompe a Filosofia:

A filosofia, porque desenvolve o espírito crítico indispensável ao funcionamento da democracia; a história porque é insubstituível na sua função de ampliar os horizontes do indivíduo e de fazer com que tome consciência das identidades coletivas. O seu ensino deve, contudo, ultrapassar o contexto nacional e incluir uma dimensão social e cultural, de tal modo que o conhecimento do passado permita melhor compreender e julgar o presente.³⁷⁸

Aqui surge uma nova chave interpretativa: o que é filosofia e qual a sua abrangência? Para Lévinas, a filosofia ocidental encontrou em Hegel o seu limite. A filosofia hegeliana, segundo Lévinas, demarcou e organizou horizontes na ordem do pensamento racional, chegando a um modelo e a uma ciência. Encontrou as razões para seus próprios estatutos, o ponto de vista da sua auto estruturação. É verdade que Lévinas não se destaca procedimentalmente ou exemplarmente, mas, sem dúvida, estamos diante de um filósofo que eleva a razão aos seus limites especulativos (profundos e estreitos).³⁷⁹

Por outro lado, para essa mesma ordem do pensamento racional, Lévinas alerta: *“tudo no mundo”³⁸⁰ tem se tornando uma questão para o logos, mas há algo que a razão não abarca*³⁸¹

Ora, ao mesmo tempo em que encontramos no auge do pensamento racional moderno novas descobertas excepcionais, aparecem na mesma

³⁷⁸ UNESCO, 1996, p.60.

³⁷⁹ LÉVINAS, 2005, pp.114-115.

³⁸⁰ (...)o mundo não é a única possibilidade de existência e de sentido. Esta afirmação é uma crítica potente e uma denúncia severa à ausência de unidade e de sentido para vida no cárcere ontológico do mundo(...) Esta formulação expressa a crítica de Lévinas à Modernidade, uma vez que o mundo, racionalmente construído e disposto em seus significados e sentidos, apresenta-se como um labirinto que instiga o desejo de evasão.(COSTA E JUNIOR, 2000, p.84)

³⁸¹ LÉVINAS, 1982, p.79.

proporção, situações desencadeadoras de destruições. Isso pode ser observado no rico cenário mundial de guerras, violências, descasos e desigualdades sociais.

Junto a esses impasses que existem do ponto de vista real, parece que o que Lévinas aponta é justamente a reflexão sobre as possibilidades de resposta que cada um dos seres humanos, enquanto intelectuais, podem dar a esses eventos. Segundo o filósofo, seria o emergir dessa dimensão, ainda não resolvida pelo *logos*, justamente por sua incapacidade para tal. Esse me parece ser o ponto nodal, o grande problema apontado por esta crítica.

Decorrente disso, na filosofia, todas as dimensões que poderiam ser resolvidas pelo *logos* já o foram e tudo estaria muito bem se a filosofia não tivesse perdido o momento de sua realização, aproximando-se de um diletantismo. Para Lévinas, o sentido de pensar o que já foi pensado só pode explicitar uma tentação externa de organizar novamente algo que já se encontrava organizado, mas tenha sido invadido e desorganizado. Isto talvez seja o que mais se tenha no mundo filosófico e nas áreas das ciências humanas. Disto também compartilha Adorno (2000).

Ser estritamente filosófico e levar o *logos* às últimas consequências parece ser o caminho natural, no entanto, pode-se seguir por uma outra via sem abandonar a coerência lógica convencional, dispondo-se em uma abertura para o absurdo, junto do que está além da possibilidade do *logos*. Portanto, o problema não está na deslimitação do *logos*, mas em uma atitude de consideração e requalificação desta limitação.³⁸²

Segundo Lévinas, seguir para além do *logos* pode significar pensar uma teoria da educação que seja diferente de outras tão bem delimitadas pelos sistemas filosóficos. Repensar a existência pressupõe que não poderá existir nada acabado.

³⁸²Podemos tomar como exemplo o conceito de liberdade moderna. Lévinas acredita que se houver uma re-consideração, poderemos assumir a condição de que a liberdade é uma máxima que se justifica pela sua própria realização, que a tradição nos ensinou. Dessa forma, é necessário pensar na questão do *logos*, seja pela colocação absurda do próprio *logos*, ou através da provocação da justificativa, do uso do *logos*.

A partir de tais argumentos, sustenta Lévinas que a fenomenologia³⁸³, em seu esforço de evadir-se, consiste na possibilidade de re-pensar e libertar-se.³⁸⁴

Contudo, quando pensamos sobre uma articulação entre Filosofia e Educação, parece haver um consenso mínimo. Numa abordagem fenomenológica, Sobrinho destaca:

(...) o esforço do homem para se conhecer a si mesmo, tarefa esta requerida pela filosofia, é necessária à educação, elucidando-lhes as condições fundamentais de suas maneiras de realização.³⁸⁵

Segundo Nunes (2003), a importância da Filosofia e da Educação consubstanciam uma só finalidade quando confrontadas para refletir e educar os homens. Todavia, ao indagarmos sobre o papel da filosofia na educação, temos em Saviani:

Assim encarada, a filosofia da educação não terá como função fixar "a priori" princípios e objetivos para a educação; também não se reduzirá a uma teoria geral da educação enquanto sistematização dos seus resultados. Sua função será acompanhar reflexiva e criticamente a atividade educacional de modo a explicitar os seus fundamentos, esclarecer a tarefa e a contribuição das diversas disciplinas pedagógicas e avaliar o significado das soluções escolhidas. Com isso, a ação pedagógica resultará mais coerente, mais lúcida, mais justa; mais humana, enfim.³⁸⁶

Nessa tarefa, a filosofia articulada com a educação maneja categorias e conceitos filosóficos, dando contornos para uma ação educativa. Nota-se que, historicamente, este parece ser o papel requerido para esta articulação.

Segundo Saviani, é necessário identificar o homem que se quer formar, e isto cabe à filosofia:

³⁸³ Uma observação preliminar é que nenhum dos grandes autores da fenomenologia redigiu um tratado sobre a educação (Rezende, 1990, p.17). O discurso fenomenológico descreve em uma espiral em torno do que lhe primordial, a existência.

³⁸⁴ Como vimos anteriormente, a filosofia ocidental, segundo Lévinas foi a grande colaboradora da guerra, eliminando o homem da ordem das razões, dissolvendo-o na totalidade. Daí a sua impossibilidade de assumir esta tarefa.

³⁸⁵ SOBRINHO, 1975, p.188.

³⁸⁶ SAVIANI, 1973, p.12.

(...) existe uma estreita ligação entre educação e a consciência que o homem tem de si mesmo, consciência essa que vem evoluindo progressivamente de época para época. É então que nos defrontamos com o problema da compreensão do homem; que tipo de homem pretende formar através da Educação? Na tentativa de se responder essa questão, é preciso solicitar a intervenção da Filosofia, já que esta é definida como uma reflexão que pensa de modo radical e rigoroso os problemas surgidos na educação, a partir de uma perspectiva de conjunto.³⁸⁷

Por outro lado, sabe-se que alguns pensadores classificaram em linhas distintas as diversas formas de conceber a educação. Nesses termos, uma *Primeira Conceção* do fenômeno educacional pode ser compreendida no primado do indivíduo sobre a sociedade.³⁸⁸ Dessa forma, todo homem é um produto de si mesmo e constrói a sua vida com seus próprios recursos.

Nas bases dessa percepção, Kant desenvolve os conceitos de maioridade e menoridade, trata de questões como liberdade, caráter e estado de inocência, bem como alerta sobre o fato de que o homem bom é aquele que se envereda pelo caminho de suas próprias forças.³⁸⁹ Para Kant, a educação é um fenômeno essencialmente individual, devendo se voltar para o desenvolvimento das potencialidades do indivíduo e a sua compreensão, para então libertá-lo de toda a subordinação à tradição, da autoridade e da sociedade.

Em suma, segundo Suchodolski (2002), o produto dessa educação colocada por Kant, é o sujeito autônomo, mas para adquirir sua autonomia, necessita passar por uma forte educação disciplinar. Dessa forma de conceber a educação derivariam a pedagogia da existência e da essência.

A partir de uma *Segunda Conceção*, pode-se entender o processo educativo que, em oposição à primeira concepção, afirma o primado absoluto da sociedade sobre o indivíduo. Nesse caso, o homem pode ser compreendido a partir de sua condição de animal e célula social, regulado pela vida em comum, produto de uma sociedade, destituído de querer, pensar e fins próprios. Assim,

³⁸⁷SAVIANI, 1980, p.47.

³⁸⁸Os principais defensores modernos que tratam o processo educacional dando ênfase ao indivíduo são Kant, Rousseau, Spencer, Nietzsche e Tolstoi.

³⁸⁹SUCHODOLSKI, 2002, pp.45-46.

todas as atividades humanas deveriam ser vistas sob o ponto de vista social; não diferentemente, a educação seria apreciada como fenômeno essencialmente social. Assim, a educação deve ser pela e para a sociedade. Como produto, temos o sujeito que deve cumprir a sua função social.

Com relação às práticas pedagógicas, têm-se como exemplo desta concepção a pedagogia da prática do grupo social e da cultura como representantes em destaque.

A *Terceira Concepção* a partir da qual Lévinas dialoga, pode ser descrita através da luta pela própria existência. O evolucionismo de Spencer tem como valor da educação as necessidades biológicas, a luta pela sua existência e conservação da vida.³⁹⁰ Justapondo-se a essa questão, Maturana afirma que a vida do homem como animal biológico está para a sua capacidade auto-organizativa da vida, que se organiza para vencer o seu entorno e manter-se na vida,³⁹¹ acabando por incluir a educação nessa dinâmica pela compreensão da natureza da vida e a conseqüente descrição da organização circular do ser vivo. Cabe à educação preparar devidamente o homem para a sua existência, expansão e conservação.

Segundo Lévinas, é necessário afastar-se dessas concepções. É certo que o homem, para se manter vivo e construir, acaba por matar. Não se vive de coisas mortas. O que torna possível a vida é a morte e não poderemos fugir do fato de que o elemento biológico é a base para todas as relações. No entanto, segundo Lévinas, a própria concepção de homem e sociedade, paralelamente, aponta para perspectivas que merecem ser repensadas, abrindo a possibilidade de ressignificação da visão reinante de educação. No centro de tudo, interessa-nos a questão da humanização do ser humano.

Para Lévinas, existe o humano que desabrocha na pulsação do próprio viver. A vida como gratuidade e gozo. Todos nós nascemos seres humanos, no entanto é necessário humanizar-se. Essa é a base da vida animal que Lévinas proclama como o humano, que lança as bases para antropologia educacional,

³⁹⁰SUCHODOLSKI, 2002, p.49.

³⁹¹MATURANA, 2000, p.25.

bem como para buscar a inspiração para a re-significação da educação. Essa afirmação corresponde a destinar à educação a tarefa de conduzir o homem para sua humanização no horizonte da dignificação da vida.

Com efeito, o que poderia sustentar tal papel parece ser encontrado na proposição: *ética como filosofia primeira*, que indicaria que a ética não é apenas um seguimento da filosofia, mas o princípio norteador que se constitui no enraizamento da própria alteridade.

Portanto, o homem não é mais o que se destacou da natureza e efetuou uma sobreposição, mas é aquele que não pode se subtrair a essa relação da alteridade.³⁹² Com efeito, a alteridade no sentido da transcendência (como propõe Lévinas) exige o abdicar da preservação de si, em uma separação. O homem não é só matéria, não é só natureza e nele há algo que Lévinas denomina *verbum*, aquilo que ecoa sobre o caos da totalidade infindável. É uma resposta de passividade, que foge da relação entre causa e efeito, criatura e criador, acercando-se no fenômeno que coloca o tema da passividade e resistência que resiste ao caos que invade tudo. Segundo Zilles (2005), esse respeito Gabriel Marcel menciona uma gratuidade semelhante a que os pais têm para com os filhos, fidelidade criadora. Essa, por sua vez, é a possibilidade de uma ética e de uma re-significação da educação.

Por certo, constatamos que a filosofia, na sua face fenomenológica, teria o papel de conduzir essa tarefa, trazendo elementos para uma caminhada educacional, o que possibilitaria refletir sobre o surgimento de um homem novo, humanizado, livre de quaisquer cadeias ideológicas ou sociopolíticas, que têm como paradigma a própria relação de alteridade.

Em vias da Educação, parece ser razoável concluir que Lévinas se aproxima de um certo personalismo, no qual deve prevalecer o primado do humanismo em face ao homem natural ou biológico, da sociedade, da nação e da cultura. De acordo com a doutrina personalista do Cristianismo, o homem se revela através de dois aspectos: o indivíduo que constitui o homem natural,

³⁹²Alteridade deve ser entendida aqui como a própria natureza, os objetos, os outros. No entanto, o próprio conceito de alteridade parece fazer parte de um processo permanente dessa hibridização que nos faz ainda hoje rever conceitos tradicionais.

submetido ao determinismo das leis biológicas ou da natureza e a pessoa, que constitui o homem espiritual. Lévinas não utiliza esses conceitos, mas discorre sobre a necessidade do homem de humanizar-se.

2.3. A Teoria da Educação

O esforço de Lévinas não foi o de fazer uma filosofia educação. Tampouco uma teoria da educação. Segundo Lévinas, as ações humanas não devem derivar de tratados, mas do rosto.

A educação pode existir inteiramente por si, a partir de seus próprios interesses. Em termos práticos, uma Teoria (educacional, política ou ética) se assemelha a um hospital com poucos recursos disponíveis e que atende a diversas regiões. Ao receber pessoas com diversos graus de enfermidades, o número de atendentes é inferior ao número de pacientes que necessitam de atendimento. A triagem é uma forma de priorizar atendimentos, relegando os demais à espera. Assim, os demais pacientes devem suportar a espera do atendimento. Muitas vezes são realizadas novas avaliações de ajuste para encaixar o atendimento a um ou outro paciente.

. De modo semelhante, a teoria cumpre também este papel. Em um primeiro momento, lança-se aos casos mais gritantes, tentando realizar o que é possível, mas sem cumprir inteiramente sua função. Disso decorre que uma educação baseada unicamente em uma teoria assume um caráter independente e autônomo aos existentes, alheia a suas necessidades.

Em *Totalidade Infinito*, Lévinas afirma que a totalidade é uma pretensão englobalizadora, que pretende responder por todas as coisas, quando a educação, como fenômeno social e humano, é também um fenômeno imprevisível, no qual o Outro (aluno, pais, professores, gestores, agentes) estão sempre à minha porta esperando o meu socorro. Daí que a teoria não pode prever tamanhas imprevisibilidades, nem compreende a prestação do socorro ilimitado da qual este Outro necessita. Essa seria a primeira constatação de Lévinas, ou seja, a teoria nunca é suficiente quando se trata de estar para o Outro.

Em suma, ao contrário dos filósofos que o precederam, Lévinas não crê em teorias educacionais, éticas e políticas. A partir disso, compreende-se perfeitamente que as teorias sociais para Lévinas não são necessárias, uma vez que se encontram muito preocupadas consigo mesmas.

No entanto, nosso mundo é permeado por teorias que sustentam os atos humanos, sobretudo as ações que são praticadas nas instituições. A questão sobre a qual devemos debater é como essa educação institucionalizada pode ser possível sem se deixar limitar por tais teorias. Isto posto, temos que se as teorias existem e estão aí, cabendo-nos criticá-las à exaustão, em uma atitude de vigilância, em que o EU se coloca como um defensor da causa do Outro.

2.4. As práticas pedagógicas e o olhar levinasiano

2.4.1. Avaliação escolar e o Mesmo

A nova configuração da sociedade, globalizada e mundializada, com exigências de mercado e de um novo perfil social, associada ao grande volume de informações disponíveis, sobretudo pelos novos meios de comunicação, tem exigido da escola também uma nova postura. É certo que, nos últimos anos, vários foram os procedimentos revistos no meio escolar que acarretaram verdadeiras conquistas, sobretudo, quando se trata da instituição de uma cultura de reflexão e de experiências em educação.

Por outro lado, juntamente com tais ajustamentos, constataram-se grandes polêmicas em torno da avaliação escolar. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira contribuiu em muito para isso, tendo sugerido a revogação de formas e instrumentos de educação que fossem excludentes. Como consequência, foram exarados inúmeros pareceres, resoluções e normas oficiais, o que renderam, somando-se à própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira, múltiplas interpretações e confusas apropriações.

Entre essas novas exigências que se fazem perceber, a escola deve assumir um papel de propiciadora de ambientes estimulantes ao ensino, deixando

de ser mera transmissora do conhecimento para se tornar propulsora de potenciais criativos, de troca de experiências e do pensamento crítico.

No entanto, nos últimos anos, a escola, suscetível à economia e à política, passou a sofrer a pressões economicistas para que atingisse metas de aprovação e valores mínimos de reprovação. A intenção de evitar a exclusão por meio de provas e avaliações foi interpretada de maneira estreita. A evolução subsequente produziu, entretanto, alguns efeitos negativos devido à aplicação dessa orientação.

Diante de tais polêmicas, os professores passaram a ficar inquietos e temerosos sobre o futuro que lhes poderia advir. Possivelmente, isso explica por que ainda hoje predominam as formas de avaliação tradicionais que se centram basicamente no conteúdo.

Nessa postura, devemos nos ater à noção de apreender, que compreende o processo de transmissão e avaliação da recepção. A transmissão, por sua vez, é sempre uma imposição de algo fechado, já demarcado em suas fronteiras, impossibilidade de pensar o diferente. A este respeito, Romão nos diz:

com uma concepção educacional “bancária” desenvolvemos uma avaliação “bancária” da aprendizagem, numa espécie de capitalismo às avessas, pois fazemos um depósito de “conhecimentos” e os exigimos de volta, sem juros e sem correção monetária, uma vez que o aluno não pode a ele acrescentar nada de sua própria elaboração gnosealógica, mas repetir o que lhe foi transmitido. Desenvolvemos a “pedagogia espetacular”, na qual os alunos devem se limitar a expelir pálidos reflexos do que é o professor enquanto sujeito epistemológico.³⁹³

Esses mecanismos tornam-se possíveis quando o avaliador seleciona por amostragem um conteúdo e avalia o quanto o aluno sabe (de acordo com os parâmetros do educador) daquela amostra. Avalia-se, então, em percentual e atribui-se uma nota. Ao avaliar, o educador não deseja que as fronteiras da amostra sejam ultrapassadas e por tal razão, é comum alunos relatarem que o que caiu na prova foi justamente o que ele não sabia (amostra). Quase sempre, o aluno não tem chances de dizer o resto que sabe. Daí que a avaliação, quando

³⁹³ROMÃO, 1998, p. 88.

assim procede, é sempre um processo de finitude por excelência, que não aceita coexistir com o exterior. Não há possibilidade de transbordamento. Eu não posso dizer o que sei.

A partir daí, o aluno, sem opções, busca sempre contentar o avaliador, na perspectiva de quem o examina e não em sua própria perspectiva, sem considerar sua própria reflexão. Ao final, o que vê no “espelho” não é a si mesmo, mas aquele a quem precisou agradar. É o que Saviani chama de cultura da resolução de pseudo-problemas:

Toda uma série de mecanismos artificiais é desencadeada como resposta ao caráter artificioso das questões propostas. O referido caráter artificioso configura, evidentemente, o que denominamos "pseudo-problema". Um raciocínio extremado tornará óbvio o que acabamos de dizer: suponhamos que as 7.100 ilhas do arquipélago das Filipinas tenham, cada uma, um nome determinado. Suponhamos, ainda, que um professor de Geografia exija de seus alunos o conhecimento de todos esses nomes. Os alunos estarão, então, diante de um problema: como conseguir a aprovação em face dessa exigência? Uma vez que eles não necessitam saber os nomes das ilhas (isso não é problema), mas precisam ser aprovados, partirão em busca dos artifícios ("pseudo-soluções") que lhes garantam a aprovação. Está aberto o caminho para a fraude, para a impostura. Com este fenômeno estão relacionados os ditos já generalizados, como: "os alunos aprendem apesar dos professores", ou "a única vez que a minha educação foi interrompida foi quando estive na escola."³⁹⁴

Essas formas de avaliação privilegiam o englobamento, a amostragem, a mensuração, a classificação e a seleção dos melhores, não obstante, podem ser consideradas como mecanismos de exclusão.

Evidentemente, a exclusão começa a partir do momento em que o professor organiza seu trabalho, baseando-se em uma metodologia de ensino cuja finalidade é aplicar a todos. O aluno que não tiver uma boa adaptação a essa metodologia estará praticamente condenado à reprovação (o que não se encaixa é descartado).

³⁹⁴SAVIANI, 1973, p.06. - A Filosofia na formação do professor. Escrito em 1973 como texto didático para os alunos da disciplina Filosofia da Educação I, do curso de Pedagogia - PUC/SP Publicado na Revista D/doto, no I, janeiro de 1975.

Além do mais, os sistemas avaliativos têm agido nas escolas de uma maneira marcante, transformando o currículo, o espelho dos exames (é o que tem acontecido, por exemplo, com as avaliações de vestibular e provas do ENEM e ENADE). Essa escola, voltada para o treinamento de avaliações, testes, exames, vem desenvolvendo nos estudantes habilidades quase que mecânicas, numa busca quase que desenfreada do automatismo. O que importa é conhecer, decifrar, para se sair bem.

(...) questões cujas respostas são de antemão conhecidas. Isto é evidente em relação ao professor, mas não deixa de ocorrer também no que diz respeito ao aluno. Na verdade, o aluno sabe que o professor sabe a resposta; e sabe também que, se ele aplicar os procedimentos transmitidos na sequência das aulas, a resposta será obtida com certeza. Se algum problema ele tem, não se trata aí do desconhecimento das respostas às questões propostas, mas, eventualmente, da necessidade de saber quais as possíveis consequências que poderá acarretar o fato de não aplicar os procedimentos transmitidos nas aulas.³⁹⁵

Por outro lado, como currículo oculto produzido a partir dessa prática, lembremo-nos que é um estímulo para comportamentos individualistas competitivos de grau extremos. O individualismo competitivo é oposto à cooperação.

Seguindo com a análise, temos que a própria questão de quantificação de fenômenos educacionais implica em questões ainda mais profundas. Nem todos os processos de ensino/aprendizagem podem ser tão prontamente quantificáveis. Muito do que acontece dentro da sala de aula escapa à possibilidade de ser medido por um ou vários instrumentos. Nesse sentido, Lévinas já nos alertava sobre o movimento da razão, que é de englobar tudo e a todos.

Essa discussão evoca a reflexão sobre os pressupostos da própria educação. Até que ponto se pode construir um instrumento de medida sem comprometer a integridade do seu todo? Seria o ato de avaliar, com todo o seu aparato mensurador e seu alto risco de reducionismo?

³⁹⁵SAVIANI, 1973, p.02.

A avaliação, portanto, assumiria uma posição de controladora superpoderosa, responsável por um certo número de coisas, de uma certa maneira. Enfim, responsável por manter a ordem. Naturalmente, na ordenação das probabilidades, manter a ordem inspira mais chances de incitar o medo do que a identificação. O medo é um fenômeno estranhamente vívido nos ambientes escolares.

Por tais razões, os sistemas de avaliação encaixam-se também como instrumentos para exclusão e modelagem de indivíduos. A avaliação é o instrumento final dessa visão classificatória, punitiva e coercitiva, de controle cognitivo e da conduta comportamental do aluno. Nisto, também a Unesco, aparentemente tem realçado a necessidade de se pensar os sistemas educativos em outras perspectivas:

Depois, é necessário que os próprios sistemas educativos não conduzam, por si mesmos, a situações de exclusão. O princípio de emulação, propício em certos casos, ao desenvolvimento intelectual pode, de fato, ser pervertido e traduzir-se numa prática excessivamente seletiva, baseada nos resultados escolares. Então, o insucesso escolar surge como irreversível, e dá origem, frequentemente, à marginalização e à exclusão social.³⁹⁶

Segundo Lévinas, tudo isso se deve às ciências empíricas e positivistas que passam arrogantemente sobre tudo e têm desempenhado primordialmente a missão de tudo esclarecer e tudo dominar. O que é possível e o que não é possível, até mesmo sobre a vida e seu sentido, tem sido enquadrado.

Essa pretensão de dominar e esclarecer tudo gera consequências terríveis para a humanidade não só no quesito científico, mas também no âmbito pedagógico. Como uma herança indesejável, a ânsia de pensar que se pode esclarecer tudo, nos leva a uma ideia errada do ato de conhecer. A ideia de conhecimento e de como ele se processa, segundo Lévinas, revela alguns aspectos significativos. No ato de conhecer, o diferente é neutralizado por conceitos genéricos e universais. Esse enquadramento e essa generalização, de acordo com o sentido levinasiano, é também uma forma de violência conceitual.

³⁹⁶UNESCO, 1996, p.55.

Lembre-mos de que a tirania consiste exatamente em recusar essa realidade oposta, em fazer existir somente o geral, o sem vulto.

Assim, o conhecimento não pode ser reduzido a um mero processo de mesmificação. Nesse sentido, a atitude pedagógica de avaliar o conhecimento do aluno respeitando o princípio ético deveria ser uma transcendência para que não recaísse nas mesmas pretensões da razão moderna; para além de mensurações, quantificações e englobamentos, deveria pensar como se tornar uma verdadeira escuta.

Escutar o aluno, suas reais apropriações, seu entedimento para além do que foi estipulado. Devemos examinar aquilo que o aluno realmente pensa sobre o problema, não aquilo que nós lhe sugerimos como resposta. Para tanto, devemos estimular meios de avaliação em que o aluno possa responder com reflexão, extraindo a resposta de seus próprios recursos, sem que tenhamos que as sugerir.

É, contudo, útil para ajudar os alunos a construir o seu próprio sistema de pensamento e de valores, livremente e com conhecimento de causa, sem ceder às influências dominantes e a adquirir, assim, maior maturidade e abertura de espírito. O que pode ser penhor de convívio social no futuro, um estímulo para o diálogo democrático e um fator de paz.³⁹⁷

Muito embora a avaliação possa ser influenciada pelo interrogatório, não se deve esperar uma resposta pronta. Esta deve ser um produto original do pensamento, produto do raciocínio feito sob comando. Assim, o que avaliamos é agora patrimônio da conduta do aluno, algo que lhe pertence, o qual não podemos tirar. É esse patrimônio que lhe dá possibilidades para criar, reinventar, redescobrir e interpretar o mundo.

Contribuindo para a análise, Hoffman aponta para uma avaliação capaz de perceber a aprendizagem em suas múltiplas dimensões. O aprender envolve o desenvolvimento, o interesse e a curiosidade do aluno, a sua autoria como pesquisador, como escritor, como leitor. Envolve o seu desenvolvimento pleno. A análise da aprendizagem é uma análise de conjunto de saberes e de fazeres.

³⁹⁷UNESCO, 1996, p.59.

Esse aprender é um aprender muito mais amplo do que muitos professores hoje concebem.

Avaliação deve ser vista como um princípio ético. A avaliação, muito mais do que o conhecimento de um aluno, é o reconhecimento desse aluno. Cada aluno é importante em suas necessidades, em sua vivência, em seu conhecimento.

É possível que parte do que aqui se defende já esteja sendo praticado por algumas instituições. A esse respeito, podemos citar as escolas alemãs que trabalham com sistemas de avaliação inspirados na pedagogia waldorfiana, enquadrando-se próximas ao pensamento levinasiano.

Devemos ressaltar, no entanto, que, para Lévinas, a instância “liberdade” também é “obediência” somente se, aquilo que for comandado, se apresentar como evidência ética para quem deve executar a ordem. Ora, se com esses argumentos sustentamos que a avaliação, da forma como foi exposta, é excludente, controladora e formadora, evidentemente temos que buscar outras possibilidades para efetivá-la.

2.4.2. Disciplina e (in)disciplina em Lévinas

Um cenário doloroso de agressões, humilhação, ausência de limites se desenrola na maioria das escolas brasileiras, acarretando em infundáveis reclamações dos profissionais que atuam no meio escolar de que, sobretudo nas salas de aula, que estão cada vez mais incivilizadas, sendo necessária alguma solução. A indisciplina escolar, intensamente vivenciada nas escolas, apresenta-se como uma fonte interminável do estresse nas relações interpessoais, particularmente quando associada a situações de conflito em sala de aula.

Os profissionais da educação, em particular os professores, recebem por formação uma base muitas vezes insuficiente para lidar com uma série de adversidades que podem ser presenciadas em uma sala de aula. Mas, além de constituir um problema, a indisciplina na escola tem algo a dizer sobre o ambiente escolar e sobre a própria necessidade de avanço pedagógico e institucional.

Segundo Paulo Freire (1997), devemos fazer tudo o que for possível para entender a escola e torná-la um espaço para além da dominação, mas de libertação:

Tudo o que a gente puder fazer no sentido de convocar os que vivem em torno da escola, e dentro da escola, no sentido de participarem, de tomarem um pouco o destino da escola na mão, também. Tudo o que a gente puder fazer nesse sentido é pouco ainda, considerando o trabalho imenso que se põe diante de nós que é o de assumir esse país democraticamente.³⁹⁸

Por tais razões, os temas transversais surgiram como uma proposta de abordar assuntos como ética, a orientação sexual e o meio ambiente nas escolas. Essa possível saída, no entanto, com o passar dos anos, não se transformou em realidade.³⁹⁹ Uma das principais alegações do fracasso dos temas transversais nas escolas, segundo Taille,⁴⁰⁰ deve-se ao fato de que estes despendem muita energia e tempo dos professores que, em sua maioria, encontram-se esgotados com outros trabalhos.

Assim, quando se trata de indisciplina na escola, na maioria das vezes, conscientemente ou não, o problema é resolvido a partir de técnicas de controle. As pedagogias do suborno e da punição, muitas delas já previstas nas teorias comportamentais de Skinner e Watson, tem sido presenciadas com frequência.

Nas escolas, como em qualquer outro espaço institucional, existem comportamentos que são negativamente sancionados, mediante punições específicas, conforme as transgressões disciplinares. Na medida em que as punições são, na maioria das vezes, estipuladas de forma arbitrária, a escola pode ser um lócus privilegiado do exercício da violência simbólica. A violência, nesse caso, seria exercida pelo uso de símbolos de poder que não necessitam do recurso da força física, nem de armas, nem do grito, mas que silenciam protestos. E no ambiente escolar, com

³⁹⁸FREIRE, 1997, p.38.

³⁹⁹O trabalho transversal nas escolas, para o seu sucesso, baseia-se na ideia de que haja um trabalho coordenado por professores entre várias disciplinas. Um projeto com temas transversais requer a participação efetiva, com reuniões e discussões, até se chegar à elaboração da proposta, organização das etapas e execução. Soma-se a isso o raro comprometimento institucional necessário para o projeto se tornar a realidade.

⁴⁰⁰Yves de la Taille é professor da Universidade de São Paulo (USP) e coautor do Parâmetros Curriculares Nacionais sobre Temas Transversais.

alta probabilidade, seria exercida não somente entre alunos, mas nas relações entre eles e os professores.⁴⁰¹

Michel Foucault, em *Vigiar e Punir*, descreve como esses mecanismos de controle, mediante ao uso do poder (ameaças, castigos, broncas, humilhações e constrangimentos), inicialmente utilizados nos presídios, migraram para as instituições de ensino e se tornaram meios eficazes para o adestramento escolar. Foucault nos mostra seus efeitos:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor (...). A disciplina “fabrica indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício.”⁴⁰²

Conforme aponta o Relatório da UNESCO (2010), quando lançamos luz sobre a participação docente no evento da indisciplina, percebemos que a falta de adequação da metodologia, das aulas conceituais aplicadas com veneração ao silêncio e à imobilização corporal em detrimento de um trabalho que privilegie mais o diálogo e a reflexão, podem favorecer a falta de interesse, além de gerar comportamentos indisciplinados.

Um outro aspecto desse problema consiste em reconhecer as verdadeiras causas da indisciplina escolar. Não é exagerado afirmar que, quase sempre, a família e o aluno são os primeiros indicados como causas principais da indisciplina na escola. No entanto, as questões referentes à realidade econômica e social, a instituição escolar, a política, a religiosidade, a influência das mídias e a cultura local entram como fatores que afetam diretamente esse comportamento.

Segundo Vygotsky(1998)⁴⁰³ a família é o primeiro contexto de socialização do indivíduo; contudo, ao longo de seu desenvolvimento, os traços que o caracterizam não dependerão exclusivamente das experiências vivenciadas no interior da família, mas de suas inúmeras situações de aprendizagens nos

⁴⁰¹UNESCO, 1996, p.34.

⁴⁰²FOUCAULT, 2012, p.164.

⁴⁰³VYGOTSKY, LS. A formação social da mente. São Paulo: Martins Fontes;1998.

diferentes contextos socializados. Dessa forma, o ato tido como disciplinado ou indisciplinado resulta das considerações do todo, do contexto econômico e cultural no qual estão inseridos, uma vez que é justamente por meio deles que os indivíduos constroem suas relações.

Conceitualmente, a falta de autodisciplina, a incapacidade do aluno de organizar a tarefa, a simples desobediência ou recusa de fazer algo que lhe foi indicado, desde que não seja desrespeitoso, são apenas atos de indisciplina. Por outro lado, o comportamento desrespeitoso, agressivo, enganador e trapaceiro, tumultuador refere-se também a uma questão moral.

Na obra *O Juízo Moral*, Piaget (1994)⁴⁰⁴, analisa a questão da indisciplina no ambiente escolar, refletindo sobre a concepção do desenvolvimento da moral. O ponto nodal dessa questão refere-se ao estabelecimento de regras e à maneira como estas são percebidas pelos alunos. Piaget alerta para o fato de que devemos estar atentos, sobretudo, aos princípios subjacentes às regras implantadas. Nota-se, em especial, o princípio de justiça e a forma como a regra é estabelecida no espaço escolar, ou seja, se o princípio predominante é o da coação, por exemplo. Assim, para classificarmos um ato como indisciplinado, precisamos conhecer a natureza das regras que regem o grupo ao qual o sujeito pertence e a forma como as regras foram estabelecidas.

Uma das funções sociais da escola consiste em ajudar a formar indivíduos que sejam capazes de resolver conflitos, individual e coletivamente, baseados em princípios éticos. Para isso, a formação ética torna-se um elemento fundamental, não necessariamente como conteúdo didático, mas sobretudo no convívio diário (currículo oculto). Considerada algo além da simples obediência às regras, a ética, mais do que uma simples normatização, é a diretriz que torna possível a discussão das relações com outras pessoas, as definições de princípios e valores que serão adotados e que darão sentido a vida.

É que os valores e, em particular, a tolerância não podem ser objeto de ensino, no estrito sentido do termo: querer impor valores previamente definidos, pouco interiorizados, leva no fim de contas

⁴⁰⁴PIAGET J. Juízo moral. Rio de Janeiro: Forense;1994.

à sua negação, porque só têm sentido se forem livremente escolhidos pela pessoa. A escola pode, quando muito, criar condições para a prática quotidiana da tolerância, ajudando os alunos a levar em consideração os pontos de vista dos outros e estimulando, por exemplo, a discussão de dilemas morais ou de casos que impliquem opções éticas.⁴⁰⁵

A estreita ligação da indisciplina com a palavra violência (dominação, violação) nos permite algumas análises.⁴⁰⁶ A indisciplina é uma forma de transgressão mediante a usurpação de um poder, por vezes acompanhado da força, por aquele que exerce autoridade na impossibilidade de resistência, violando a integridade do Outro.

Segundo Pivatto (2008), a causas da violência para Lévinas advêm de uma concepção de ser (preservação no ser), já anteriormente vista.

A causa está numa concepção do ser humano em que a violência é uma das formas de perseverar no ser. Nesta visão, fazer face à violência só é possível com a violência proporcional ou maior. As iniciativas de diminuir a violência e a guerra pouco avançam e pouco resultado atingem, não importando as motivações e justificações alegadas, dado que a violência contamina, a partir do ser, todo o sentir, pensar e agir e se estrutura em formas culturais.⁴⁰⁷

Por outro lado, relação com outro é que significa a experiência da Ideia de Infinito. De acordo com Lévinas, ela é uma relação social, que consiste em se aproximar de um Ser absolutamente exterior, podendo ser considerada um momento de resistência radical e absoluto que se opõe a todos os poderes, mas pode também sucumbir a eles na medição de forças.

A saída, então, estaria no olhar do rosto do Outro, descobrindo a total nudez dos seus olhos indefesos, por meio da integridade, pela franqueza absoluta do seu olhar. Lévinas afirma que o rosto do Outro constitui uma nudeza decente,

⁴⁰⁵UNESCO, 1996, p.59.

⁴⁰⁶A palavra “violência” vem do latim “violentia” que significa “a força que se usa contra o direito e a lei”, e a palavra “violento” que deriva do latim “violentus”, é todo aquele que age com força impetuosa excessiva, exagerada. A palavra latina “vis” significa “força” e a palavra “virtude” também está vinculada à ideia de força. Na língua latina, a palavra apresenta também o significado de “poder” e “dominação”.

⁴⁰⁷PIVATTO, 2008, p.139.

obscenidade que nos inquieta. Por isso procuramos desviar o olhar. Isso fica claro quando Lévinas é indagado por Philippe Nemo sobre a impossibilidade de matar quando se olha nos olhos da vítima; então responde Lévinas:

(...) há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar.⁴⁰⁸

A exterioridade radical que advém desse olhar proíbe toda e qualquer conquista e violência. Segundo Lévinas, o olhar clama o “*Não matarás*”. Esse olhar é quase um impedimento à violência, embora ela possa ocorrer mesmo após o olhar.

Mas a relação com o rosto é, num primeiro momento, ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: tu não matarás. O homicídio, é verdade, é um facto banal; pode-se matar outrem; a exigência ética não é uma necessidade ontológica. A proibição de matar não torna impossível o homicídio.⁴⁰⁹

Somente a partir de então, uma violência que impede uma outra violência é justificada, ou seja, para evitar um dano maior a um terceiro.

Portanto, o desafio é definir um papel ativo educador. Normalmente, as práticas disciplinares docentes são relativamente ativas e quase sempre ligadas à ideia normativa. Por outro lado, quando um professor exige a responsabilidade do aluno para os efeitos de seu ato, chamando a atenção para o sofrimento da vítima e tornando-o evidente, estaria exercendo a pedagogia do Olhar, sobre a qual discorre Lévinas.

A não violência não é abstenção da violência, mas o positivo da responsabilidade. Não se trata de não fazer violência ou de diminuí-la, trata-se da investidura da responsabilidade que suscita e inclusive anima a liberdade pelo bem do outro. (...) Fica claro aqui que não basta eu ser responsável, embora isto seja

⁴⁰⁸LÉVINAS, 1982, p.78.

⁴⁰⁹LÉVINAS, 1982, p.79.

irrenunciável; é mister sê-lo instaurando o reino da consciência (...).⁴¹⁰

Lévinas não nos coloca algo absolutamente novo, mas com uma observação cuidadosa, podemos notar uma mudança importante na posição normativa do docente. Observa-se o deslocamento da conduta docente, que deixaria de ser o portador de critérios fundamentais da moralidade, como um juiz ditador prestes a decretar a sentença. A ênfase não estaria mais no “apontar frequentemente o dedo para a lei moral como um anjo apocalíptico”, mas na importância do rosto da vítima em um conflito. Nesse sentido, o professor, não permitindo que o aluno desvie seu olhar e evite o reconhecimento do dano que seu comportamento produziu, propiciaria um ganho pedagógico:

O olhar-expressão do Rosto implica que uma “conversão” da visão, da consciência ativa e do processo intencional objetivamente; remete à busca de justificação do próprio ser do eu que se vê exposto à crítica.⁴¹¹

Assim, o olhar da vítima que teve seus direitos violados mostra a seu agressor uma espécie de testemunho de que alguém cruzou a linha de relacionamento respeitosa e dos danos que dali decorreram. Ao mesmo tempo, o olhar é um antídoto que paralisa o poder do agressor, anunciando o fracasso de uma nova violência. Portanto, a obrigação do aluno de olhar para o rosto da vítima, em uma pedagogia do olhar para o dano causado, já pode ser reconhecida como um critério pré-ético da moralidade na filosofia de Lévinas.

2.4.3. A autoridade em sala de aula

A pedagogia tornou-se uma ciência e, como toda ciência, possui leis e normas. Subsidiada a partir de outras áreas do conhecimento, sobretudo a filosofia e as ciências modernas, tem na antropologia o ponto de origem. Ou seja,

⁴¹⁰PIVATTO, 2008, p.140.

⁴¹¹PELIZZOLI, 2013, p.43.

a educação é para o homem. Logo, qual a educação que este homem deve receber?

Se tudo gira em torno do homem, a pedagogia buscou em Kant – em sua iluminação antropológica e na teoria política – a legitimação para uma base de argumentação ética na educação moral e que inspiraram escalas de diferentes conceitos pedagógicos.

Kant e Rousseau tornaram-se a base para o desenvolvimento da pedagogia no século XIX e do início do século XX, de forma que a compreensão moderna da educação baseou-se no ideal humanista kantiano, com lampejos rousseauianos. Quando lançamos um olhar cuidadoso para esses dois grandes filósofos da época iluminista, podemos encontrar respostas diferentes com discrepâncias metódicas.

Para Kant, o sujeito tem potencial inerente para se tornar livre, auto (motivado e direcionado). A racionalidade é a fundação última da qual advém a ética humana. É ela, portanto, a fonte da moralidade autônoma. A educação assumiu como principal tarefa desenvolver esse potencial, formando o indivíduo autônomo, capaz de desenvolver sua individualidade. A versão final desse essencialismo é a exigência de formar o indivíduo crítico e reflexivo.

A suposição de autonomia do sujeito, segundo Lyotard, é a última grande narrativa da filosofia do Iluminismo. Ela se tornou a base de compreensão das ciências modernas, como a psicologia, a sociologia, a teoria do direito e também a pedagogia.

Como prática pedagógica, Kant propõe que a autonomia pode ser desenvolvida através de uma disciplina rigorosa. O filósofo utilizou-se da categoria “menoridade” para definir os indivíduos que ainda não passaram por essa forte disciplina, imposta por indivíduos livres e autônomos (professores), e “maioridade”, para os indivíduos que já são capazes de exercer a liberdade.

Já para Rousseau, uma disciplina rigorosa provocaria rebeliões de jovens excessivamente morais. A construção de ambientes onde os adultos pouco influenciariam, privando os alunos da influência direta da personalidade de educador seria o ideal de educação rousseauiana. O conceito de *educação natural* defendia que o aluno (criança) deveria se sentir plenamente livre. Essa

liberdade, diretamente explicada no quarto livro de *Emílio ou Da Educação*, residiria em um “truque pedagógico” que poderia ser vinculado ao conceito de “autoridade oculta”.

A partir disso, temos duas posturas de promoção da autoridade distintas que se contrapõem uma à outra. Se por um lado, Lévinas coloca-se contrário à postura kantiana de educar segundo a disciplina, que significaria tirania, por outro, Lévinas parece discordar de Rousseau quando este delega a liberdade desmedida ao indivíduo, o que significaria legitimar o auto.

Se ainda hoje encontramos fortes argumentos para legitimar o direito de educar uma pessoa em uma instituição escolar, por outro lado, em uma hermenêutica do pensamento levinasiano, as instituições deveriam obrigar-se a refletir constantemente sobre uma educação atualizada, contextualizada, que seja inteiramente para Outro, em outra forma de ser, livre das artimanhas do jogo da razão e do poder ideológico.

Portanto, para o século XXI, temos que a violência e o medo são as principais características do fascismo, enquanto que o diálogo, o respeito e a capacidade de ouvir o Outro pertencem à democracia. Assim, para pensar a educação bem-sucedida, o professor que deseja fomentar tais virtudes em um aluno não pode encontrar no autoritarismo pedagógico o seu apoio.

A solução desse paradoxo pode ser descrita em termos de criação de um tipo de autoridade educacional que é construído através da relação entre professor e aluno. Essa autoridade consiste em um constante olhar, escutar, dizer, em um trabalho de permanente aperfeiçoamento.

Tanto o professor como alunos precisam pensar a escola como um centro de autoridade, mas que se refaz constantemente para aumentar essa mesma autoridade. Deve-se ponderar a combinação de sentimentos e raciocínio, vigilância messiânica às necessidades do Outro, que é referência e formadora, que antecipa e restaura os danos. É uma educação moral próxima aos princípios da aprendizagem experiencial e realista.

2.4.4. Os métodos de ensino

A experiência da educação espartana na antiguidade tinha por objetivo formar uma massa de indivíduos obedientes e competitivos, aptos a guerrear. Mesmo com todas as críticas, desde então, nas diversas experiências postas no mundo, tais objetivos têm se repetido e materializado.

Atualmente, mesclam-se as formações militar e industrial, cuja essência é obediência e a servidão. Assim, escolas são colocadas no mesmo patamar dos presídios, fábricas, com grades, muros, rotina definida, uniformes, horários, sirenes e, sobretudo, obediência a algo que vem de cima. Dessa forma, o sistema educacional acaba por refletir seus ideais políticos, mesmo que estipulados há décadas atrás, e não deixa de produzir os mesmos resultados: “cidadãos” competitivos, mas obedientes. Cabeças moldadas, o que coloca *sub judice* o caráter crítico e reflexivo no qual a educação deveria se basear: apenas corpos obedientes, segundo Foucault.

As diversas estratégias e metodologias disponíveis, se colocadas em prática, normalmente geram um grande transtorno à maioria das instituições de ensino, que preferem permanecer quase sempre nos modelos herdados. Quanto a isso, convém a seguinte análise: segundo Saviani, a recente escola brasileira é fruto de diversas influências, entre afirmações e drásticas rupturas, a iniciar pela escola fundada pelos jesuítas, perpassando por tendências escolanovistas, tecnicistas, críticas, entre outras, culminando nas últimas décadas em uma coexistência de tendências. Segundo Nunes, a escola moderna brasileira é vingada a partir do projeto das fábricas modernas. Assim, escola e fábrica, coirmãs, numa relação supostamente simbiótica, nascem do mesmo projeto social e de sua base produtiva, vinculada a um modelo de produção capitalista.

Esses modelos herdados, não levam em conta as fases do desenvolvimento cognitivo de cada indivíduo, o respeito, as necessidades de uma formação para a livre expressão, solidariedade, acolhimento, hospitalidade, enfim, uma educação para vida baseada nas virtudes que nos fariam seguir por um outro

caminho, diferente da competição, da exclusão, da indiferença e da guerra. Assim, furta-se do que lhe é essencialmente sagrado: educar para emancipar.

Segundo Nunes e Romão⁴¹²: “Educar, em última instância, consiste em produzir o homem para a vida em sociedade. Educar é hominizar-se, fazer-se homem, fazer-se pessoa”. Nesse sentido, quando nos perguntamos sobre a Educação para o século XXI, é perceptível que temos que nos superar para nos desvencilharmos das “velhas armadilhas pedagógicas”, sobretudo as de ordem metodológicas (didáticas e estratégias de ensino) presentes em sala de aula que nos acometem e caminhar rumo a um novo horizonte. Isso parece ser consensual:

Nas sociedades complexas atuais, a participação em projetos comuns ultrapassa em muito a ordem do político em sentido estrito. É de fato no dia-a-dia, na sua atividade profissional, cultural, associativa, de consumidor, que cada membro da coletividade deve assumir as suas responsabilidades em relação aos outros. Há, pois, que preparar cada pessoa para esta participação, mostrando-lhe os seus direitos e deveres, mas também desenvolvendo as suas competências sociais e estimulando o trabalho em equipe na escola (UNESCO,1996, pp.60-61).

Quando Lévinas trata do fracasso, da razão e consciência legisladora, estaria aí incluída e educação como produto. Tais instituições se tornaram máquinas, com esteiras e rolamentos, a partir dos quais se entra por uma ponta de um jeito e do outro lado já se sai “pronto” para o mercado. Parte da “culpa” deve ser assumida a partir das posturas didáticas e da organização do trabalho docente na escola. Eis aí também uma faceta do fracasso do humano, já mencionada por Lévinas, e disso todos nós compactuamos, direta ou indiretamente. Também nesse ponto, nos orienta a Unesco:

O respeito pela diversidade e pela especificidade dos indivíduos constitui, de fato, um princípio fundamental, que deve levar à proscricção de qualquer forma de ensino estandardizado. Os sistemas educativos formais são, muitas vezes, acusados e com razão, de limitar a realização pessoal, impondo a todas as crianças o mesmo modelo cultural e intelectual, sem ter em conta a diversidade dos talentos individuais. Tendem cada vez mais, por exemplo, a privilegiar o desenvolvimento do conhecimento abstrato

⁴¹²NUNES:ROMÃO, 2012, p.156.

em detrimento de outras qualidades humanas como a imaginação, a aptidão para comunicar, o gosto pela animação do trabalho em equipe, o sentido do belo, a dimensão espiritual ou a habilidade manual. De acordo com as suas aptidões e os seus gostos pessoais, que são diversos desde o nascimento, nem todas as crianças retiram as mesmas vantagens dos recursos educativos comuns. (...) Neste sentido, importa promover uma educação intercultural, que seja verdadeiramente um fator de coesão e de paz .⁴¹³

Segundo Coll(1994), quando comparamos a influência dos tipos de organização social das atividades de aprendizagem (cooperativa, competitiva e individualista), nos deparamos com os estudos realizados nas décadas de 70 e 80, conhecidos por “*122 Metanálises sobre a Educação*”, que envolveram diversos pesquisadores com amostras de alunos dos Estados Unidos. Esses estudos indicaram que as situações cooperativas são superiores às competitivas e individualistas em relação ao desempenho na aprendizagem: na formação de conceitos e de resoluções de problemas, apropriações nas diversas áreas do conhecimento humano disponibilizado no ambiente escolar. Por outro lado:

As experiências de aprendizagem cooperativa, comparadas às de natureza competitiva e individualista, favorecem o estabelecimento de relações entre alunos e professores muito mais positivas, caracterizada pela simpatia, atenção, cortesia e respeito mútuo, assim como por sentimentos recíprocos de obrigação e de ajuda. Estas atitudes positivas estendem-se, aos professores e ao conjunto da instituição escolar. Contrário acontece nas situações competitivas, nas quais grupos configuram-se sobre a base de uma relativa homogeneidade do rendimento acadêmico dos participantes e costumam ser altamente concorrentes e fechados(...)⁴¹⁴

Visto os efeitos das diferentes posturas metodológicas temos que, para Lévinas, há a necessidade de formação de um homem heroico, capaz de acolher o Outro, corajoso e empenhamento em realizar uma ordem econômica mais justa, ou seja, realizar justiça em todos os seus âmbitos. Também estimula a inclusão daqueles que estão excluídos pelas diversas razões que explicam a exclusão.

⁴¹³UNESCO, 1996, p. 54-55.

⁴¹⁴COLL, 1994, p.86.

Assim, as metodologias colaborativas, como vimos, parecem ser mais adequadas, ao contrário das demais posturas, que reforçam a competição, o fechamento e a autopreservação do indivíduo.

Na obra *Novas Interpretações Talmúdicas*, Lévinas indiretamente nos dá a noção do ato de aprender, a partir da ideia de estudo da Torah. Segundo Lévinas, o estudo e aprendizagem devem ocorrer através dos diálogos, veementes se necessário, contra isolamentos e ideias fechadas; professores e alunos, sempre dispostos ao diálogo e a ajuda mútua:

A inteligência humana pode ser pensada como excelência de um particular? A razão geral deve partir de um conjunto humano e deve poder juntar-se aos outros e à universalidade. Esse conjunto participa da glória do gênio. (...) A inteligência é, em essência, ensinadora e alimentada por sua própria comunicação. As perguntas dos alunos são indispensáveis para a resposta do mestre. Tal é, pelos menos, o caminho da Torah, sempre estudada em grupo, e entre homens que, debruçados sobre o texto, não se poupam: objeções, refutações, ataques, defesa- “guerra da Torah,” nas quais impiedosamente pais e filhos se defrontam, se repelem e se chocam.⁴¹⁵

Portanto, esse parece ser o caminho que efetivamente contribui para uma aprendizagem segura, livre dos fechamentos, em que se invertem as relações fundadas sobre os egoísmo, autopreservação e resistência para relações que transformam as coletividades em sociedades de responsabilidade ilimitada, ou seja, a sociedade messiânica.

2.4.5. A interdisciplinaridade como abertura

Segundo Fazenda, a interdisciplinaridade surgiu pela primeira vez na Europa, em meio a um turbilhão de questões sociais, éticas e morais, econômicas e políticas, pela qual passava a Europa. A década de 60 representou, no início, a realização de projetos culturais e ideológicos alternativos lançados na década de 50. A crise no moralismo rígido da sociedade e a descrença aos grandes projetos

⁴¹⁵LÉVINAS, 2002, p.67.

e modelos sociais (sonho americano), o descontentamento com a política e economia em prol de uma sociedade de paz (movimento hippie), o idealismo e o entusiasmo no espírito de luta do povo e a preparação, já em tom mais crítico, da revolução sexual, protestos contra a guerra e contra o sistema econômico (movimento punk) de endurecimento dos governos culminaram em uma grande revolução comportamental que segue até os nossos dias, sobretudo na forma de movimentos civis para o reconhecimento de determinados direitos como os de classes, raça e gêneros para os se sentem oprimidos e excluídos.

Diante disso, a instituição escolar europeia deparou-se com a necessidade de atualização e sintonia de conteúdos para as grandes questões da época. Disso resultou uma resposta, primeiramente na França e seguida pela Itália, que chamamos de prática interdisciplinar. Essa prática, em certa medida, está baseada no diálogo de saberes entre as diversas disciplinas em vista da necessidade de responder às questões nas quais estavam envolvidas, mas que não poderiam ser resolvidos por uma única disciplina ou área do saber.

No Brasil, desde 1971, a interdisciplinaridade vem se consolidando como proposta, sendo ratificada na nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira e abordada nos Parâmetros Curriculares Nacionais.

Em uma abordagem etimológica, o termo interdisciplinaridade é composto pela associação de três termos distintos: '*inter*', que significa ação recíproca, '*disciplinar*', do latim *discere*, que tem seu significado vinculado ao sentido de aprender, e o termo '*dade*', que nos remete a ideia de qualidade. Assim, interdisciplinaridade significa o aprender com reciprocidade e qualidade.

Na prática interdisciplinar, essencialmente, deve haver diálogo entre as disciplinas, criando-se possibilidades de encontros, escutas e reflexões. Nisso concorda Fazenda (1994) quando discorre sobre as atitudes interdisciplinares na sala de aula:

Entendemos por atitude interdisciplinar, uma atitude diante de alternativas para conhecer mais e melhor; atitude de espera ante os atos consumados, atitude de reciprocidade que impele à troca, que impele ao diálogo – ao diálogo com pares idênticos, com pares anônimos ou consigo mesmo – atitude de humildade diante da limitação do próprio saber, atitude de perplexidade ante a

possibilidade de desvendar novos saberes, atitude de desafio – desafio perante o novo, desafio em redimensionar o velho – atitude de envolvimento e comprometimento com os projetos e com as pessoas neles envolvidas, atitude, pois, de compromisso em construir sempre da melhor forma possível, atitude de responsabilidade, mas, sobretudo, de alegria, de revelação, de encontro, de vida.⁴¹⁶

Na obra *Novas interpretações Talmúdicas*, Lévinas declara uma certa guerra aos estúpidos, ou seja, aos que se isolam em seus espaços e se negam ao diálogo:

O início do versículo Jeremias 50,36, da qual o sentido óbvio se traduz: “Guerra aos traficantes de mentira, eles perderão a cabeça”, torna-se, na tradução midráquica do trabalho talmúdico de *Berakot* 63^a- graças a ambiguidade da palavra hebraica *badim*, significando tanto “traficantes da mentira” como “isolados”: “Infelicidade para aqueles que no estudo da Torah se isolam, eles se tornarão estúpidos.”⁴¹⁷

Ora, a Torah traz um conhecimento, mas mesmo esse conhecimento deve ser questionado pelas diversas vozes. Se até para o estudo da Torah são necessários os diálogos, isso deve valer também para as demais áreas do conhecimento humano. O que Lévinas pretende dizer é que o Eu egóico é sempre um movimento de confronto para com o Outro. Sair do fechamento em si, que leva ao confronto, é necessariamente ouvir, discutir e dialogar à exaustão. É outra forma de Ser. Não é isso que pretende a proposta interdisciplinar?

Por outro lado, esse isolamento de conhecimento, fechamento em si, é finitude. Caminhar em direção ao Infinito é escutar incansavelmente outras vozes.

Quando trabalhamos de forma interdisciplinar, automaticamente, estamos admitindo a existência de um terceiro termo. Incluir um terceiro termo significa, sobretudo, que admitimos a possibilidade de outras vias, outras formas, dentre as muitas formas existentes de Ser e não Ser. Ainda mais, estamos dispostos a escutá-las e estabelecer um diálogo. Por certo, admitir a inclusão desse terceiro

⁴¹⁶FAZENDA, 1994, p. 82.

⁴¹⁷LÉVINAS, 2002, p.67.

não leva à abolição da lógica do mesmo excluído. O que teremos é uma limitação de sua área de validade:

A lógica do terceiro excluído é certamente validada por situações relativamente simples, como, por exemplo, a circulação de veículos numa estrada: ninguém pensa em introduzir, numa estrada, um terceiro sentido em relação ao sentido permitido e ao proibido. Por outro lado, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos, como, por exemplo, o campo social ou político. Ela age, nestes casos, como uma verdadeira lógica da exclusão: bem ou mal, direita ou esquerda, mulheres ou homens, ricos ou pobres, brancos ou negros. Seria revelador fazer uma análise da xenofobia, do racismo, do antissemitismo ou do nacionalismo à luz da lógica do terceiro excluído.⁴¹⁸

Possuir modos de Ser diferentes pode nos conduzir à não aceitação, indiferença e a uma lógica excludente: “ou é, ou não é normal”, ou a compreensão de diferentes possibilidades e padrões, tão legítimos quanto os nossos. Dessa forma, torna-se evidente que a interdisciplinaridade possui uma dimensão antropológica, que transcende o fazer pedagógico, incorporando valores aos que dela participam. A interdisciplinaridade nos permite enxergar o Outro, o diferente, antes excluído. É uma possibilidade de abertura.

2.4.6. Pedagogia da escuta

Segundo Morin, é necessário “*Ensinar a Compreensão*”. A educação para compreensão está ausente do ensino. O planeta necessita, em todos os sentidos, de compreensão recíproca.

Já Freire (2004) discorre sobre uma busca pela comunhão, afirmando que o diálogo é uma exigência da finitude de sua consciência. Gadotti (1987), a exemplo de Lévinas, tece uma crítica ao pensamento dogmático e aborda o significado pedagógico da dúvida, propondo uma ruptura como processo de libertação. Já Cipriano Luckesi (2002) trata da importância de entender a educação como um ato amoroso, de respeito. O ato amoroso para ele é aquele

⁴¹⁸NICOLESCU, 2000, p.25

que recolhe situações, ações, alegrias e dores, permitindo que cada coisa seja como é. Não julga e não exclui.

Esses educadores desenvolveram seus respectivos pensamentos baseados na ideia do amor, da tolerância e do diálogo, a vista de um dos dilemas mais conhecidos na educação, sobretudo neste tempo, que consiste em lidar com a diferença entre as culturas e os símbolos culturais.

Todos eles acreditam, à sua medida, que a escola é chamada a responder prioritariamente a estes grupos, conforme vemos:

Neste contexto, a definição de uma educação adaptada aos diferentes grupos minoritários surge como uma prioridade. Tem como finalidade levar as diferentes minorias a tomar nas mãos o seu próprio destino. (...) Contudo, deve-se estar constantemente atento ao risco de isolamento das minorias. De fato, há que evitar que um igualitarismo intercultural, mal-entendido, encerre essas minorias em guetos linguísticos e culturais que se transformam em guetos econômicos.⁴¹⁹

Constitui-se como um exemplo claro desse dilema, o fato de que, na Europa, desde 2004, deputados franceses aprovaram no Parlamento a lei que proíbe o uso de "símbolos religiosos ostensivos" nas escolas públicas, tais como a "kippa" judaica, o véu islâmico e as cruzes cristãs. A aprovação surgiu após uma menina mulçumana insistir em usar o véu durante as aulas.

Para algumas culturas, como as comunidades mulçumanas, as vestimentas são parte de sua fé. Esses símbolos, além de postos como mandamento religioso, carregam a crença de que possibilitam retratar Deus no mundo. O crucifixo para os cristãos é outra forma experiencial de Deus em um ambiente diversificado.

Considerando que a educação deveria ser um fator de coesão, que deveria levar em conta a diversidade dos indivíduos e dos grupos humanos, evitando tornar-se um fator de exclusão social, surgiram as leis internacionais que garantiam o uso de símbolos religiosos decorrentes da liberdade de expressão religiosa.

⁴¹⁹ UNESCO, 1996, p.58.

No entanto, mesmo que sua privação constitua um ataque aos direitos humanos básicos, muitos Estados-nação vêm proibindo, deliberadamente, as manifestações religiosas individuais e em grupo em espaços públicos.

Os sistemas educativos formais são, muitas vezes, acusados e com razão, de limitar a realização pessoal, impondo a todas as crianças o mesmo modelo cultural e intelectual, sem ter em conta a diversidade dos talentos individuais.⁴²⁰

Evidentemente, as proibições dessa natureza são sustentadas por supor que tais símbolos causam incômodos ofensivos e desnecessários aos que não professam tal fé. Assim sendo, a escola como um espaço público, nessa concepção, não deve tolerar a manifestação de crença individual, mas prezar pela neutralidade.

Além das proibições, percebe-se que tais grupos de indivíduos vêm suportando cada vez mais pesos referentes a ataques a sua integridade moral. Não é incomum que sejam acusados de irracionalidade, intolerância ou culpados por todas as tragédias vistas na história humana. Livros didáticos carregados de conteúdos ideológicos que atacam deliberadamente a fé destes indivíduos e as charges satíricas do Charlie Hebdo são emblemáticos neste sentido.

Destarte, o que pode parecer uma atitude inconveniente de determinados grupos de indivíduos que insistem em professar sua fé pode trazer à tona a intolerância com aquilo que não Sou, despertando a vontade de reduzir a nada e de exterminar o que é diferente e – o que é pior – sem um diálogo responsável, no sentido levinasiano do termo. Foi exatamente isso que viveu Lévinas nos campos de concentração durante a guerra.

Quando examinamos as diversas orientações sobre como lidar com as diferenças, na maioria das vezes, encontramos ações que apontam explicações, apresentações, exposições (como vemos abaixo na citação), que devem partir de uma autoridade escolar superior, sustentadas por livros, manuais ou orientações já formuladas, o que podem significar uma limitação dessa lida:

⁴²⁰UNESCO, 1996, p.54-55.

Compete, porém, à escola explicar aos jovens o substrato histórico, cultural ou religioso das diferentes ideologias que os possam atrair, tanto na sociedade envolvente, como na escola ou em sala de aula. Este trabalho de explicação — a ser realizado, eventualmente, com a participação de colaboradores exteriores à escola — é delicado, porque não deve ferir sensibilidades, e pode fazer com que entrem na escola a política e a religião, que dela são, geralmente, banidas.⁴²¹

Contrariamente, segundo Lévinas: “*O Outro como Outro não é apenas um alter-ego: o Outro é o que eu mesmo não sou.*”⁴²² O discurso do ódio como um exemplo de ataque verbal advém da ideia de que podemos compreender o Outro, que não sou Eu, mais do que ele mesmo. Daí julgamos e condenamos.

Ao buscarmos a filosofia de Heidegger, percebemos que o verbo “compreender” está ligado ao contexto vital do existente humano. Assim, o ato de compreender é uma realidade existencial, relativa à existência do intérprete. O sujeito humano, com sua existência, suas impressões e cultura prévia, enfim, todos os seus preconceitos, é que darão os contornos à interpretação:

A interpretação de algo como algo se funda, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições. (...) Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já “põe”, ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.⁴²³

Segundo Lévinas (1997), a passagem da compreensão não é a passagem do obscuro para o claro, é algo que vai muito além disso. É um drama! Quando o Eu pensa que sabe, quando o Eu acredita que entende o Outro, exerce seu conhecimento sobre o Outro, a dominação, encobrendo Outro em minha própria totalidade. Portanto, o Outro se torna um objeto de minha compreensão. O que

⁴²¹UNESCO, 1996, p.59.

⁴²²LÉVINAS, 1987, p.83.

⁴²³HEIDEGGER, 1998, p.207.

está em jogo é o meu ego. Reduzo o Outro em meu mundo, tornando-o minha narrativa.

Na pedagogia clássica, os conceitos e a compreensão da lógica do Outro são a condição básica da comunicação bem-sucedida e também da educação. Os livros que tratam da Psicologia da Educação estão abarrotados de ensinamentos sobre a relação professor-aluno, seja ela em Piaget, Freinet, Vygostky, e os fatores que podem impactar positivamente e negativamente na aprendizagem do aluno.

De acordo com as concepções pedagógicas clássicas, o professor está como sujeito autônomo, colocando-se como uma autoridade inquestionável diante deste Outro, o aluno. Estão em seu poder os critérios que estabelecerão a verdade. Daí que esse ato não é neutro. Segundo Paulo Freire, nenhum ato pedagógico é neutro, mas implica diretamente em uma consequência de manter ou renovar o que já existe.

Por outro lado, a exposição ao Outro, possibilita-me ouvi-lo, assisti-lo. Assim, posso ser surpreendido. O Outro pode me afetar, trazendo-me mais do que posso conter.

A ética levinasiana não abre apenas a possibilidade de comunicação moral em um mundo de diferenças. O Outro, para Lévinas, é infinitamente incognoscível, mas mesmo assim a suscetibilidade à diferença absoluta define como nos relacionamos uns com os Outros; ainda mais, o aprendizado com o incognoscível. É por isso que o Outro nos diz quem realmente somos.

Dessa relação com o Outro e do desejo de escutá-lo, não podemos nos subtrair, afirma Lévinas. Esse mesmo reconhecimento da alteridade do Outro implica numa educação para o “escutar” da voz diferente que brota de uma cultura também diferente. Assim, quando o professor adota posturas que levam ao diálogo, às discussões e à reflexão, ele está dando oportunidade de expressão a esse Outro, muitas vezes massacrado, absorvido no mesmo, tanto por livros quanto pelas opiniões pré-formadas das quais ele não se pode afirmar diferente. Isso significa uma abertura a sua própria narrativa, ao Infinito.

2.4.7. A gestão escolar

Desde 1988, a constituição brasileira prevê a gestão democrática como um dos princípios da Educação no Brasil. Nesse sentido, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira⁴²⁴ e o Plano Nacional de Educação (artigo 22) a complementam.

A gestão democrática pressupõe a participação efetiva dos diversos agentes e segmentos envolvidos no processo escolar (comunidade escolar, pais, professores, alunos e funcionários), no que diz respeito a organização, planejamento, implementação e avaliação da escola, da prática escolar e da das questões de natureza burocrática. Para que a gestão democrática aconteça, é necessário o desvencilhamento de influências herdadas das teorias administrativas (fordismo, taylorismo e outras), como também é fundamental criar processos e instâncias deliberativas que viabilizem a participação efetiva de todos os agentes envolvidos. Isto se contrapõe a um modelo tradicional centralizado de organização da escola, que confere ao diretor ou equipe administrativa as prerrogativas de decisão.

Quando Lévinas analisa o Estado, analisa também, ainda que indiretamente, as instituições que o compõem, dentre as quais podemos incluir a escola. Enquanto representante, mas também parte do Estado, a escola deveria se precaver de totalizar as suas práticas, limitando-se aplainar o atendimento, universalizando e oferecendo tratamento igual a desiguais. Isso seria estabelecer limites o atendimento:

Desta forma, instala-se uma ambivalência inescapável: o Estado, as instâncias públicas, chamadas a existência para socorrer as individualidades expostas à disseminação da violência, estabelecem limites de relação que as individualidades não se reconhecem mais inteiramente.⁴²⁵

Essa é a primeira adversidade da qual a instituição escolar deveria se livrar. Para Susin (2012), Lévinas compreende que devido a nossa condição ontológica,

⁴²⁴LEI 9394/96

⁴²⁵SUSIN, 2012, p.181.

estamos todos sujeitos a nos corromper. Todo ser humano pode se corromper no Estado e essa corrupção poderia ocorrer de dois modos: sob a forma de comandante (tirania) ou de comandado (o escravo).

O tirano, para ser tal, desenvolve uma relação de sedução, de fascínio, de paixão e entrega, de coincidência, de consciência, de tal forma que penetra e toma os sentidos dos que estão sob seu comando a ponto de estes não terem mais distâncias, verem ao seu redor e a si mesmos com os olhos dos tiranos. (...) E, portanto, exposto à traição completa, tornando-se uma máquina de guerra sob o comando do tirano de forma internalizada que já não se perceber.⁴²⁶

Como vimos na explicação de Susin, a tirania é um movimento envolvente, de sedução, dominação e manipulação.

Acumulados na própria gestão escolar, a Tirania e o atendimento limitado representariam a própria monstruosidade de uma educação extremamente administrativa, que organiza a produção e a distribuição, controla e fiscaliza, oferece atendimento padronizado, limitado, universalizado e que dificilmente escapa dos sistemas da hierarquia e da sacralidade.

Lévinas, em suas obras sobre a política, parece indicar que deve haver uma não coincidência com esta estrutura, um “ódio”, uma resistência que deve nos manter vigilante ao poder.

Para Lévinas, gerir ou estar à frente é seguir o exemplo de José (do Egito), preocupado com a fome e em fornecer pão para saciar as necessidades de seu povo, e de Davi, que superou a lei em prol do Outro.

Davi, a maior figura política de Israel, é lembrado por Lévinas a partir do episódio do “pão da proposição”(…) Diante da fome que abatia a sua gente, Davi ousou tomar deste pão para distribuir e saciar a fome, confiando que este gesto realista seria mais sagrado do que sacralidade simbólica do lugar do pão.⁴²⁷

Devemos nos preocupar com o Outro. Esse Outro, o indefinido (professor, agente escolar, aluno, família, qualquer um) deve ser o mais importante. Cada

⁴²⁶SUSIN, 2012, p.181.

⁴²⁷SUSIN, 2012, p.184.

gestor deve entender as leis apenas como diretrizes que podem ser questionadas e criticadas à exaustão. Essas leis são importantes para manter uma certa segurança que preserva do caos, mas não devem ser encaradas como ponto final e sim como ponto de partida para atender o Outro. E se a lei deve ser aplicada – o muitas vezes é necessário – deve ser a todos, inclusive a si, como também Davi se submeteu, quando surpreendido em uma ação injusta, reconhecendo seu erro diante do profeta Natan.

Davi não pode voltar atrás, proferiu a sentença e exigiu o cumprimento da justiça sem exceção, unindo na própria carne, como réu e juiz, singularidade e universalidade, condenando em público a sua própria injusta ação escondida.⁴²⁸

Portanto, cada gestor ou parte da equipe, a exemplo de Davi, deve estar disposto a se submeter e se deixar levar pelo interesse do Outro que deseja justiça, em suas últimas consequências, mesmo que o réu seja o próprio juiz.

2.4.8. Multiculturalismo, diálogo e intervências

A concepção de multiculturalismo aponta para a multidão dos fenômenos culturais e grupos culturais na sociedade de hoje e uma concepção de cultura como processo de conflitos e mudanças contínuas, com ênfase nas Identidades culturais coletivas a identidades individuais. Hoje, é perceptível o drama da experiência de se estar entre culturas distintas. Isso também é válido se considerarmos a complexidade psicológica do impacto das transformações culturais e as diferenças entre gerações que estão presentes em uma mesma casa, cidade, estado, país e mundo. É possível constatar que se instaurou uma complexidade cultural nova no mundo da ética, em virtude de vivermos uma experiência ímpar de espécie de diáspora cultural e de subjetividade.

Com a multiplicidade, o ser humano passou a reclamar sobre a variabilidade do mundo. A identidade não faz apenas referência ao mundo, porém à forma como vive o ser humano na sua maneira de idear e de manipular o seu

⁴²⁸SUSIN, 2012, p.184.

mundo histórico, além do modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo. Contudo, como situar-se na diversidade? Como manter uma unidade sadia diante da multiplicidade e das diferenças do ser humano no modo de ser e de escolher? Dessa forma, o tema da identidade e diversidade tem se destacado a fim de que a sociedade possa sonhar, estimular, criar e construir um mundo mais justo. Tudo isto requer uma mudança de foco das políticas de reconhecimento de grupos culturais na sociedade para o reconhecimento e gozo de seus direitos.

No âmbito escolar, entre os desafios que hoje se apresentam na tarefa de educar, temos o fenômeno dos encontros entre as diversas formas de Ser no mundo, das diferenças de classes, cor, cultura e de raça, que interpelam a capacidade da instituição escolar para acolher a todos, qualquer que seja o povo ou a nação a que o aluno pertença. E impele também toda a sociedade com as suas instituições a procurar uma ordem justa, além de formas de convivência que respeitem a todos e à legalidade em um processo que leve a uma possível integração.⁴²⁹

Além destas recomendações que visam, sobretudo, as práticas escolares, é ao longo de toda a vida que a educação deve valorizar o pluralismo cultural apresentando-o como uma fonte de riqueza humana: os preconceitos raciais, fatores de violência e de exclusão devem ser combatidos por uma informação mútua sobre a história e os valores das diferentes culturas. O espírito democrático não pode, contudo, contentar-se com uma forma de tolerância minimalista que consista, apenas, em acomodar-se à alteridade. Esta atitude, que se apresenta como simplesmente neutra, fica à mercê das circunstâncias, que podem pô-la em questão sempre que a conjuntura econômica ou sociológica tornar particularmente conflituosa a coabitação de várias culturas.⁴³⁰

O próprio fenômeno da globalização reclama abertura e partilha, se não quiser ser raiz de exclusão e marginalização, mas sim, de participação solidária de

⁴²⁹No Brasil, há de se considerar a miséria, o subdesenvolvimento ou mesmo uma insuficiente liberdade, que ainda caracterizam as diversas regiões que compõem as causas que constroem muitos a deixarem sua própria terra. Sendo assim, à vista do subdesenvolvimento, as injustiças sociais e as exclusões colocam à prova a capacidade que a instituição escolar têm de promover as formas de acolhimento e hospitalidade.

⁴³⁰UNESCO, 1996, p.59.

todos na produção e intercâmbio dos bens. Nessa tarefa, em que a instituição escolar é tida como um dos principais agentes de formação humana, há de se buscar subsídios que lhe permitam a reflexão que enfeixe em uma cultura do acolhimento, considerando a necessidade de cada homem sentir-se humano.

Em todo o mundo, a educação sob as suas diversas formas, tem por missão criar, entre as pessoas, vínculos sociais que tenham a sua origem em referências comuns. Os meios utilizados abrangem as culturas e as circunstâncias mais diversas; em todos os casos, a educação tem como objetivo essencial o desenvolvimento do ser humano na sua dimensão social. Define-se como veículo de culturas e de valores, como construção de um espaço de socialização.⁴³¹

A dificuldade para a instauração da cultura do acolhimento, segundo Lévinas, está no fato da consciência estar sempre perguntando se o aspecto novo ou diferente do Outro não estaria tirando a minha liberdade. O confronto entre verdades gera inquietações, daí a ideia de que o novo do Outro (infinito) nos incomoda. A busca pelo Outro causa uma perturbação na consciência do Eu, pois a responsabilidade e a necessidade se chocam com a novidade. As insatisfações e decepções estarão sempre presentes.

Lévinas denomina essa relação de abertura com o Outro de “ideia de infinito” ou desejo do Outro ao qual não podemos nos subtrair, pois é nele que somos revelados. Esse mesmo reconhecimento da alteridade do Outro implica numa educação para escutar a voz diferente que brota de uma cultura também diferente e que quer consolidar um diálogo na esfera da vida para que este seja verdadeiramente dialogal. Portanto, uma educação que se pautasse nessas bases levinasianas deveria velar pela ética da alteridade, que condena a segregação, a exclusão, os pré-conceitos e pré-juízos, contemplando o acolhimento do Outro, a solidariedade, a diversidade e a justiça, não apenas como um discurso retórico, mas como atitude moral de comprometimento com o diferente, incluindo nessa classificação a nós mesmos e o Outro. Essa ética contempla uma educação

⁴³¹ UNESCO, 1996, p.51.

fundamental dos Direitos Humanos, priorizando os fundamentos éticos da autonomia da subjetividade.

Por outro lado, é bem possível que a instituição de ensino seja a única referência de educação para muitos indivíduos e, justamente por isso, deveria constituir um ambiente amoroso a fim de possibilitar que o ambiente escolar possibilite sonhar com um mundo melhor.

Nesta perspectiva, o espaço escolar não deve ser apenas depositário de conteúdos e sim, um local de diálogo e de escuta permanente. Também a atividade docente poderia contribuir nesse sentido, devendo o professor abdicar de uma onipotência intuitiva, em prol do diálogo, no advento da dimensão da alteridade, nas suas mais diversas formas.

Assim instituições escolares como um todo, imersas nessa cultura do diálogo, do debate e questionamentos incessantes, enquanto espaços de intervivências, deveriam se abrir para este novo (infinito), admitindo e vivendo uma espécie de crise dos acontecimentos, de instituição, dê-instituição e reconstituição, recusando-se sempre a repetir o maquinismo presente no dia a dia.

2.4.9. A Escola em função do Outro

Do ponto de vista legal, a qualidade é garantida por lei. A legislação brasileira assegura a todos os brasileiros, não somente o ingresso à escola gratuita, provida pelo Estado, mas o acesso à qualidade desta também. Isso pode ser percebido claramente nos artigos 205 e 206 da Constituição Federal de 1998. Nas diversas concepções de qualidade (técnica-política), temos a seguinte abordagem (demasiadamente simples), conforme Gadotti:

Qualidade significa melhorar a vida das pessoas, de todas as pessoas. Na educação a qualidade está ligada diretamente ao bem viver de todas as nossas comunidades, a partir da comunidade escolar. A qualidade na educação não pode ser boa se a qualidade do professor, do aluno, da comunidade é ruim. Não podemos separar a qualidade da educação da qualidade como um todo, como se fosse possível ser de

qualidade ao entrar na escola e piorar a qualidade ao sair dela.⁴³²

A partir dessa concepção por demais objetiva, percebemos que a qualidade está associada à melhora, quando comparada à situação inicial do aluno, bem como quando comparada com a outras instituições de ensino ao redor do mundo (índice PISA⁴³³ de educação).

Esses aspectos podem nos deixar intrigados se tomarmos os dados da Prova Brasil, que foram publicados em 2012. Esses dados nos mostram percentuais elevados (aproximadamente um terço ou mais) de alunos que frequentaram a escola por cerca de nove anos (do primeiro ao nono ano da escola regular) e não conseguiram adquirir capacidades cognitivas elementares. Isso significa que não tinham o nível básico de competência para resolução de problemas que se espera de alunos nas diferentes etapas de ensino.⁴³⁴

Enfim, para esses significativos grupos de indivíduos, não houve melhora alguma, ao menos satisfatoriamente. É penoso perceber que tais grupos passaram cerca de nove anos dentro das instituições escolares sem desenvolver as competências e habilidades mínimas que lhe eram esperadas. Em última análise, podemos considerar que tais grupos foram excluídos do direito de aprender. Embora a educação seja um direito, esses grupos de alunos tiveram seus direitos suplantados.

É possível que as características socioeconômicas nas quais esses alunos estariam inseridos oferecessem explicações importantes em relação ao desempenho escolar. A literatura sociológica enfatiza que as características do ambiente escolar representam uma parte importante da variação do desempenho e, por isso, programas de apoio estudantil constituem uma grande ajuda.

⁴³²GADOTTI, 2013, p.02.

⁴³³Programa Internacional de Avaliação de Estudantes ou(PISA - Programme for International Student Assessment).

⁴³⁴O Relatório publicado pela Unesco, com o título *Exclusão Intraescolar nas Escolas Públicas Brasileiras*, publicado em 2012, analisa os resultados da Prova Brasil entre os anos de 2005, 2007 e 2009. O que dali se segue nos mostra que a parcela dos estudantes das escolas públicas brasileiras que chegou ao fim do ensino fundamental sem adquirir capacidades cognitivas elementares em leitura variava entre 30% e 22%, de acordo com os anos de aferição. Aproximadamente 39% dos estudantes do 9º ano do ensino fundamental que fizeram a Prova Brasil entre 2005 e 2009 não tinham o nível básico de competência para resolução de problemas que se espera de alunos nessa etapa de ensino.

Em uma análise mais abrangente, segundo Hanushek (1995), o desempenho escolar é resultado de uma produção com insumos escolares e familiares, que impactam diretamente na sua qualidade. Os insumos familiares corresponderiam às características dos pais, do nível de riqueza e estrutura familiar. Os insumos escolares, por sua vez, estariam usualmente representados pelas características dos professores e dos diretores, pela organização da escola e pela composição social do alunado.

Mas, independentemente das causas que levaram a esses resultados, esses alunos seriam o Outro, que pedem ajuda, que clamam pela minha resposta e a quem devo responder:

(...) Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo que o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto <primeira pessoa>, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.⁴³⁵

Continua Lévinas:

Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidade a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que eu faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em Autrement qu'être, que a responsabilidade é inicialmente um por outrem Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade.⁴³⁶

Isso significa que essa responsabilidade é um mandamento inegociável. Quando nos deparamos com situações como essa, todos os que fazem parte da escola e que presenciaram esse rosto – “repleto de necessidades”, “voltado à vergonha”, jogado, sem projetos e sem possibilidades – são responsáveis por sua recuperação. Essa responsabilidade deve ser assumida pelos dirigentes, professores, pais e pelos próprios alunos (companheiros que se encontram em uma situação melhor).

⁴³⁵LÉVINAS, 1982, p.80.

⁴³⁶LÉVINAS, 1982, p.88.

Por tais razões, Lévinas afirma que a escola, é antes de tudo solidariedade extrema de todos, fazendo-nos lembrar de propostas revolucionárias, como a escola de Barbiana na Itália.⁴³⁷

2.4.10. Direitos Humanos, democracia e educação

A obtenção contemporânea dos Direitos Humanos leva em consideração toda a construção histórico-filosófica. As consequências dos fatores sociais, econômicos e políticos presentes em cada época levaria à compreensão da pessoa e significação dos seus direitos. Na medida em que as circunstâncias sociais se alteram, também os conteúdos dos Direitos Humanos são alterados, assim como as percepções coletiva e jurídica se aprimoram ou se extinguem⁴³⁸.

Segundo Bobbio (1992), do ponto de vista teórico, os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos. Devem nascer gradualmente, caracterizados por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes.⁴³⁹ Chama-nos a atenção as palavras de Bobbio (1992), quando o autor alega que os direitos do homem, a democracia e a paz são três momentos necessários que fazem parte do movimento histórico: “(...) *sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos.*”

Isso significa afirmar que a concepção e a garantia dos Direitos Humanos Fundamentais estão relacionados à democracia. Não obstante, a razão, instrumento a partir do qual emanam as leis, estaria sujeita às intempéries, humores e domínio das classes sociais e de suas respectivas lutas.

Assim, a paz que vem pelo consenso dos Direitos só será possível quando os súditos se tornarem cidadãos, com seus direitos fundamentais reconhecidos, em uma esfera que os coloca não mais na regionalidade do espaço das nações, mas como cidadão do mundo, enfim, livres.

⁴³⁷ Também conhecida como a escola da Solidariedade, conforme os relatos da obra *Carta a uma Professora dos Alunos de Barbiana*, não se prosseguia com a lição até que o último aluno aprendesse “tudo” o que o primeiro sabia.

⁴³⁸ BOBBIO, 1992, pp.15-17.

⁴³⁹ BOBBIO, 1992, p.05.

O estado de consciência social é que daria ao Estado as noções desse balizamento jurídico ético e de caráter humanista, alterando-se à vista de cada necessidade emergida, específicas ou coletivas.

Isso se torna um problema quando admitimos que vivemos em um tempo presenciemos o reinado do economicismo, em particular, no contexto presente de globalização hegemônica associada ao neoliberalismo, que limita o pleno exercício da cidadania dos indivíduos.

Segundo Borón (2003), os governos, insatisfeitos com a economia de mercado, resolveram seguir ainda mais longe, estabelecendo uma sociedade de mercado e para o desenvolvimento de um darwinismo social, de seleção dos mais fortes e eliminação dos mais fracos.⁴⁴⁰ Nessa lógica, os cidadãos veem seus direitos mercantilizados, e uma vasta gama da população surge desprotegida. Tudo isso ocorre na transição de um modelo para o outro, tendo como a condição a falência do Estado e de suas capacidades de intervenção e gestão. Obviamente, tanto o Estado, quanto a sociedade estão postos como reféns do mercado.

Para Boaventura de Sousa Santos (1998), tal estado de coisas permite compreender a sociedade atual como marcada por uma série de tensões e contradições. O capitalismo em sua versão neoliberal produziu no interior da sociedade uma associação entre uma versão minimalista de democracia e uma forma de fascismo social. Sob a óptica da construção democrática, a globalização hegemônica neoliberal enfraqueceu o Estado através das reformas estruturais e das privatizações. Com isso, houve uma migração do centro de regulação social da esfera política, do público e o do bem comum, para a esfera econômica, de mercado, do privado e do bem individual. Portanto, vivemos em um mundo cuja democracia é de baixa densidade.

Quando analisamos a filosofia de Emmanuel Lévinas, percebemos um novo horizonte para a compreensão dos papéis do Estado, da Política e dos Direitos Humanos, colocando o indivíduo e a sociedade em uma espécie de imunidade a essas condições economicistas tão danosas.

⁴⁴⁰BÓRON, 2003, p.28.

Para entendermos isso, em primeiro lugar, cabe compreender que, para Lévinas, a pedagogia dos Direitos Humanos que advém do Estado é "inerentemente violenta", porque se enreda em uma agenda política da democracia dos mais fortes e das suas leis. No entanto, o comentário levinasiano primeiramente elogia a tradição, as leis e a ordem social, que marcaram profundamente a consciência ocidental:

O homem teria o direito a um lugar excepcional no ser e, por isso mesmo, exterior ao determinismo dos fenômenos; seria o direito independência ou a liberdade de cada um, reconhecida por cada um. Direito a uma posição premunida contra a ordem das necessidades inscritas nas leis naturais que comandam as coisas, os viventes e os pensantes de uma Natureza que, entretanto, em certo sentido também concerne aos humanos e os engloba.⁴⁴¹

Por outro lado, mesmo que as livres vontades tenham avançado, com atitudes revolucionários e de reviravolta, ainda permanecem barreiras difíceis de serem ultrapassadas:

Direitos que, talvez, não conseguissem fazer desaparecer os últimos rigores do Inumano no Ser que, em nome da firmeza intransponível de costuras que consolidando seus tecidos - materiais, fisiológicos, psicológicos e sociais- contraria sempre e limitava a livre vontade do homem.⁴⁴²

Visto isso, Lévinas ainda nos coloca outros pontos a serem pensados. A política, centro do reconhecimento dos Direitos é inerentemente violenta. A possibilidade de "uma guerra de todos contra todos", com base nos Direitos do Homem, parece estar muito clara para Lévinas. A autonomia de "um", quando imposto ao Outro, faz com que este Outro suporte a violência. Assim, os Direitos Humanos estão enredados na Perseverança do Ser, na Autodefesa.

Como vimos anteriormente, no reino da guerra, os seres estão por si, lutando uns contra os outros, cada um tentando assegurar o seu lugar ao sol. Isso pode nos indicar que os indivíduos ou grupos estão a exigir esses direitos para si

⁴⁴¹LÉVINAS, 2005, p.264.

⁴⁴²LÉVINAS, 2005, p.264.

e, inevitavelmente, levando a violência contra o Outro. Nesse impasse, para Lévinas, não se trata de saber se os Direitos Humanos são legítimos ou duros o suficiente para serem admitidos, mas como seriam possíveis os Direitos Humanos, sem termos o choque das livres vontades?

Se Lévinas parece estar convencido de que a guerra começa quando alguém insiste em defender o “seu lugar ao sol”, também está certo de que a ética deve substituir a política dos direitos, como se não houvesse uma outra saída. Dessa forma, a ideia de Lévinas acerca dos Direitos Humanos nos fornece abertura para uma leitura diferente, baseada na democracia, que em grande parte evita a totalização.

A democracia consiste em se tornar consciente da responsabilidade para com os marginalizados (Outros) e da extensão dos Direitos Humanos a eles. A democracia também é vista como luta ou guerra, mas de uma forma diferente, sendo a energia por uma sensibilidade que não é uma função da razão calculista, mas a própria recusa a ela em função do Outro.

A essa superação do egoísmo da razão, Lévinas chamou de bondade ou “impulsos generosos”, em que a generosidade é marcada por uma sensibilidade que não desqualifica a sua liberdade.

Mas esta espontaneidade incoercível do querer não seria a própria bondade que, sensibilidade por excelência, seria também original e generoso projeto de infinita universalidade da razão que o imperativo categórico requer? Impulso generoso antes que, em sua santa imprudência, o patológico denunciado por Kant, que desqualifica toda a liberdade!⁴⁴³

Esse impulso generoso do qual nos fala Lévinas (2005), também é traduzido por “responsabilidade pelo Outro”, uma condição na qual o Outro vem antes de mim: *“Bondade, virtude infantil; mas já caridade e misericórdia e responsabilidade para com outrem(...).”* Como tal, a generosidade que não surge no interior, mas é uma agitação, a partir do exterior, de um desejo de se comprometer com o bem-estar do Outro.

⁴⁴³LÉVINAS, 2005, p.266.

Portanto, se os Direitos Humanos indicam que o Direito do Outro deve existir além da minha decisão humana, Lévinas está a fundamentá-los na sensibilidade ao invés da razão. Assim, o que há de inovador no pensamento levinasiano é justamente a ética, a responsabilidade infinita para com o Outro, fazendo emergir um novo imperativo categórico, que coloca a dimensão da justiça e da responsabilidade infinita como anterior a qualquer *arché*.

Se pensarmos em termos políticos e do Estado, o objetivo de Lévinas seria o de mover uma sociedade democrática em direção a um modelo público de vida menos dependente das designações estatais e dos governos, através da responsabilidade de cada um pelo Outro, que segue para além dos espaços públicos. Tomando o exemplo do pensamento Vassilij Grossmann, na obra *Vida e Destino*, Lévinas cita:

Ele pensa a “pequena bondade”, praticada por um homem em favor de seu próximo, se perde e se deforma desde o momento em que procura ser organização e universalidade sistema, desde o momento em que pretende ser doutrina, tratado de política e de teologia, Partido, Estado e mesmo igreja(...).
(...) Pequena bondade realizada apenas de homem para homem, sem atravessar os lugares e os espaços onde se desenrolam acontecimentos e forças! Notável utopia do Bem ou o segredo de seu além.⁴⁴⁴

A partir disso, podemos perceber o movimento de Lévinas do individual ao político, com sua visão democrática (bondade). Embora faça duras críticas ao que chama de Estado egóico, o filósofo admite que também ali é o lugar onde se faz justiça. Do Estado não podemos nos furtar, pois ele também é uma garantia de ter os direitos reivindicados e assegurados. Para tanto, Lévinas (2005) coloca a possibilidade de um Estado aberto, liberal e anárquico, vigilante às necessidades do Outro, cuja Lei está sempre inacabada:

Talvez seja aí a própria excelência da democracia cujo intrínseco liberalismo corresponde ao incessante remorso profundo da justiça: legislação sempre inacabada, sempre retomada, legislação aberta ao melhor. Ela atesta uma excelência ética e sua origem na

⁴⁴⁴LÉVINAS, 2005, p.294.

bondade, da qual distanciam todavia -talvez cada dia um pouco menos- os necessários cálculos que uma sociedade múltipla impõe, cálculos que recomeçam sem cessar. Haveria assim -na vivência do bem sob a liberdade das revisões- progresso da Razão. Má consciência da Justiça! Ela sabe que não é tão justa quanto é boa a bondade que a suscita. Contudo, quando ela esquece, corre o risco de soçobrar num regime totalitário e stalinista, e de perder, nas deduções ideológicas, o dom da invenção de formas novas de humana coexistência.⁴⁴⁵

Feita essa ressalva, Lévinas não parece depositar todas as esperanças no Estado, direcionando seu pensamento para uma sociedade em que os indivíduos estariam cada vez mais independentes dos mecanismos estatais.

Assim, a defesa dos Direitos Humanos necessariamente passaria pelas obrigações de se remodelar às estruturas sociais e de construir uma sociedade para a responsabilidade pelo Outro. Em suma, as implicações dos Direitos Humanos para Lévinas culminam na obrigação de trabalhar para a redefinição da ordem humana.

A partir desse ponto, podemos avançar em direção à importância das instituições escolares e as implicações diretas para a educação como um todo.

Lévinas é enfático em defender que os Direitos Humanos são, original e absolutamente, “o Direito do Outro”. A democracia é sobretudo baseada em um ideal social e a escola poderia funcionar como um palco potencial para as experiências democráticas, ou seja, de impulsos generosos e energia para lutar pelo Outro. A sala de aula, em especial, poderia ser vista como uma arena de debates multivocais, onde poderiam ser discutidos valores, opiniões e perspectivas em relação a uma variedade de questões polêmicas, permitindo que diferentes pontos de vista, mesmo que opostos, se expressassem. Isso implicaria na tolerância e no respeito para com o Outro concreto, no exercício de ouvir e dizer inesgotavelmente.

É que os valores e, em particular, a tolerância não podem ser objeto de ensino, no estrito sentido do termo: querer impor valores previamente definidos, pouco interiorizados, leva no fim de contas

⁴⁴⁵LÉVINAS, 2005, p.294.

à sua negação, porque só têm sentido se forem livremente escolhidos pela pessoa. A escola pode, quando muito, criar condições para a prática quotidiana da tolerância, ajudando os alunos a levar em consideração os pontos de vista dos outros e estimulando, por exemplo, a discussão de dilemas morais ou de casos que impliquem opções éticas.⁴⁴⁶

Assim, se pudéssemos pensar em um modelo desenvolvimento moral em Lévinas, como fundamento primeiro teríamos que o ensino da ética não se faz pela teoria, mas pela ação do caso a caso, do dia a dia, nos relacionamentos respeitosos, na cultura do diálogo. Não se trata, com efeito, da transmissão de preceitos, normas e códigos rígidos, pois essas seriam apenas práticas de doutrinação. O que realmente está em jogo é a promoção de uma escola que viva intensamente uma prática democrática liberal.

Para Lévinas, a escuta, os diálogos e as discussões levam à compreensão da minha responsabilidade para com o Outro e representam o caminho para o desenvolvimento da autonomia política do indivíduo e de um ambiente democrático. Portanto, Lévinas aponta para a importância da formação de uma atitude deliberativa e democrática, na qual os estudantes, além dos outros agentes envolvidos nesse processo, poderiam se tornar os agentes de mudança social, de forma que tudo isso pudesse ocorrer através educação.

⁴⁴⁶UNESCO, 1996, p.59.

3. Considerações Finais

Somente ao fim do percurso realizado nesta tese, isto é, com o tratamento da educação em Lévinas, é possível compreender com maior precisão quais são os lugares que a educação ocupa na filosofia levinasiana e, em que medida Lévinas pode contribuir para uma Educação para a Paz (nossa principal questão).

O trabalho de Lévinas já foi impactante na Europa e nas Américas e possivelmente seu pensamento será o pilar central da ética entre os povos, quando decidirmos pensá-la seriamente, nos limites que realmente resolverão algo. Disto me convenci durante esta pesquisa.

Educar para a Paz é um desafio grandioso, sobretudo quando nos apropriamos de todos os sentidos possíveis da palavra Paz. Para Lévinas, a paz é antes demais nada Ser para o Outro, que se contrapõe diretamente a essa sociedade que se pauta pela dinâmica individualista e consumista e se sobressai em uma permanente negação do Outro. Eis um mundo em guerra.

Para superar a guerra, a fenomenologia levinasiana mostra-nos detalhadamente o caminho para a alteridade do Outro. A educação levinasiana é fundamentalmente uma educação para o Outro e é por essa postura que se chega à Paz e, por conseguinte, à nossa própria liberdade.

Assim, Lévinas coloca o homem no dilema do Monte das Oliveiras, tendo que escolher entre o Mal de Ser e o Bem de Ser. Se o primeiro leva à guerra, o segundo constitui a própria Paz. Entretanto, a paz não é simplesmente uma opção (reta intenção), mas a atitude de vigilância. Dormir é Mal de Ser, vigiar incessante para não cair na tentação é Bem de Ser.

Trata-se de uma religião para adultos e não aquela a que se recorre para sermos aliviados do peso da nossa existência. O culto consagrado ao outro, que ele chama de “religião”, não se dá por impulso na ebriedade e na doçura, mas na consciência de uma extrema responsabilidade.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷BORDIN, 1998, p.561.

Esta responsabilidade extrema é ir ao encontro do Outro, como fez Abraão ao ver os três homens (possivelmente anjos), oferecendo-lhes abrigo e comida sem mesmo conhecê-los.

Para concluir, é necessário expor ainda algumas questões que ficaram em aberto. Essas questões talvez não sejam originais, uma vez que podem estar presentes em outras reflexões, mas podem nos oferecer algum esclarecimento. São elas: *Seria a filosofia levinasiana em situação de educação um “fundacionismo”? Onde estaria situada a educação levinasiana nessa crise dos paradigmas? Por outro lado, a educação para o Outro seria uma autoanulação por completo ou apagar-se para que o Outro sobressaia? Quando resgato o Outro, seria o eu jogado a mendicância? Por fim, dadas às exigências levinasianas, seria essa educação para a Paz uma educação impossível de se cumprir?*

Partindo da primeira inquietação (fundacionismo e crise dos paradigmas), quando olhamos para a Educação, segundo Vasconcelos (2002), as origens desta forma de Ser (Mal de Ser), remonta das concepções cartesianas e newtonianas (linear e mecanicista), que passaram a se constituir na lógica, em negação ao sagrado e da subjetividade. A educação centrada na razão e no desenvolvimento intelectual é o que caracteriza de fato o ideário pedagógico desta nossa época.

Lévinas está em um estágio anterior, em um recuo à própria guerra. Para ele, a ética é a filosofia primeira e é dela que deveriam decorrer todas as ações humanas, inclusive a Educação. Mas afirmar que a ética é a filosofia primeira e disto deve basear-se a Educação está longe de ser mais um fundacionismo.

Lévinas parece flutuar por todas as concepções de teorias e métodos, sem marcar posicionamento. Todas as concepções poderiam ser válidas em certa medida. O pensamento de Lévinas, como vimos, não é um fechamento. É uma ordem aberta, do face a face, do caso a caso.

Entender essa “ordem aberta”, de forma digna, definitivamente não é uma tarefa fácil. Podemos captar a essência (no sentido hegeliano), mas não que transborda os limites da apropriação conceitual, pois isso possivelmente requereria uma vida ou talvez muitas outras, além de não ser o objetivo final deste trabalho, que teve como escopo mostrar qual é o lugar da educação no

pensamento levinasiano e a promoção de uma cultura para a paz. Assim, não pretendíamos enunciar aqui um tratado sobre a ética levinasiana, esgotando seus limites de profundidade e extensão.

Essas considerações preparam, de certo modo, uma reflexão um pouco mais precisa sobre a filosofia levinasiana em situação de educação. A primeira delas seria: A ética levinasiana é uma espécie de anulação do indivíduo, ou até mesmo um suicídio, para que o Outro, do qual tenho responsabilidade infinita, ocupe o meu lugar? Se o lugar que ocupo, mesmo que inadvertidamente, toma o lugar do Outro, como sair desta condição senão eu mesmo ir para a indignação? Enfim, seria a educação levinasiana uma autoanulação (suicídio) para o aluno? Se não, seria ela impossível de ser praticada?

A da autoanulação, já foi posta por alguns pensadores que se propuseram a pensar Lévinas, mas que não encontraram uma resposta suficiente.

Defendemos aqui que a ética levinasiana não contém o suicídio, uma vez que seria um mal para o Outro matar a si mesmo. Primeiramente, o suicídio não é uma preocupação em matar-me, literalmente. Entender a ética levinasiana dessa forma seria um erro, pois Lévinas afirma que toda a vida humana é sagrada. Colocar-se a serviço do Outro é primeiramente viver e também lutamos por essa vida, de modo a trazer o Outro para um local digno.

Suicidar-se, anular-se ao extremo é uma violência antiética, com a qual não podemos concordar. A responsabilidade por toda a vida humana, incluindo a minha, é uma ordem.

Em suas obras, Lévinas utiliza-se de uma gama de provérbios (amarás o teu próximo, amarás o estrangeiro, não cometerás assassinato ou até mesmo, não me deixes na solidão) que podem ser resumidos como derivações do “Não Matarás”. Na filosofia levinasiana, “Não Matarás” não significa exatamente não matar, no sentido corpóreo, mas deve infundir em mim o temor de destituir o Outro, ou então, de tomar o seu lugar, deixando-o na indignação.

Assim, cometer suicídio significaria a incapacidade de responder ao Outro com a minha responsabilidade infinita para com ele, constituindo também uma

forma egoísta de furtar-me à obrigação. Cometer suicídio é definitivamente deixá-lo na solidão.

Dessa forma, a Educação adquire um novo sentido. Se por um lado, quando o Outro se torna o meu sentido de Ser, sou um refém. Segundo Lévinas, nisso o Eu tona-se mais livre. Assim, a responsabilidade é também a condição para a verdadeira liberdade. Nesse propósito, o Eu terá sentido para o meu Ser. Nessas condições, teríamos uma Educação para a liberdade, para a realização do Ser, para o Outro, no reino da Paz.

A segunda questão é: seria a ética levinasiana impraticável ou utópica? Estaria a ética levinasiana a carregar um conteúdo absolutamente impossível de se cumprir? Quanto a isso, entendo que não se sabe ao certo, porque a ética levinasiana não carrega uma teoria com preceitos a serem seguidos. Não se trata de um conjunto de ordens, mas um acontecimento que se dá no encontro com o Outro. Mesmo que tenhamos em nossa mente que a responsabilidade para com o Outro é Infinita, é só no encontro com este Outro que saberemos a medida do nosso dever e então julgaremos. Falar em julgamento parece uma contradição, pois Lévinas defende que o Outro não aceita julgamentos do nosso dever para com ele. Dessa forma, o julgamento não será para decidir se assumirei ou não esse dever, mas para entender o quanto me pesará fazê-lo, já sabendo que não me é impossível. Aliás, Lévinas afirma que assumir esse dever é encontrar o próprio sentido da vida. Por fim, salienta Lévinas:

Não sei se esta situação é invivível. Ela não é o que se chama de agradável, certamente não é divertida, mas ela é o bem. O que é muito importante- e posso sustentar isso sem eu mesmo ser santo e não me considero santo- é poder dizer que o homem verdadeiramente homem, no sentido europeu do termo, procedente dos gregos e da Bíblia, é o homem que compreende a santidade como valor último, como valor inatacável. Evidentemente, é muito difícil pregar isto, nem muito popular fazer pregação e isto até faz rir a sociedade.⁴⁴⁸

Portanto, a paz só será possível se pudermos aceitar e amar o Outro, o vizinho, o companheiro humano. Amar é ser hospitaleiro, deixando o Outro gozar

⁴⁴⁸LÉVINAS, 2005, p.271.

dos direitos de que nós mesmos desfrutamos, o que, para Lévinas, é uma tarefa muito difícil, mas apropriada.

É mister empregar todo o nosso esforço, conhecimento e sabedoria a serviço do amor e não vice-versa. O amor deve preceder o conhecimento e a sabedoria. A *Philia* sempre precede a *Sophia*. Por tal razão, temos de criar instituições para garantir a justiça ou com essa finalidade. A escola, como instituição para o homem, deve se alicerçar nessas bases.

4. Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ALVES, L. **A arquitetura internacional dos direitos humanos**. São Paulo: FTD, 1997.
- _____. **Os direitos humanos como tema global**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARENDT, H. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2002.
- BASOMBRÍO, C. **Educación y ciudadanía. La educación en derechos humanos en América Latina**. Santiago: CEAAL, 1991.
- BECKERT, C. **Emmanuel Lévinas: da ética à linguagem**. *Philosophica*.n.2, p.115-134,1993.
- _____. **O outro literário: a filosofia da literatura em Lévinas**. *Philosophica*.n.9, p.133-143,1997.
- BENEVIDES, M. V. **Educação em direitos humanos: de que se trata?** Disponível em: www.dhnet.org.br, acessado em 05/11/2012.
- BENOIST, Alain. **Para além dos Direitos Humanos: Defender a Liberdade**. Editora Austral. 1ª edição. 144 páginas. 2012.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOFF, Leonardo. **Nova era: a civilização planetária**. São Paulo: Ática,1994.
- _____. **Ética da vida**. Brasília: Letraviva, 1999.
- _____. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Brasília: Letraviva, 2000.
- BOITO JR., Armando. **Estado, política e classes sociais**. São Paulo: UNESP, 2007.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional positivo**. 12. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

BORDIN, Luigi. **Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Lévinas: Á Escuta de uma Perene e Antiga Sabedoria**. Síntese Nova Fase, Vol. 25, nº83, 1998, pp.561-562.

BORON, Atilio. **Império e Imperialismo**. Espanha: El viejo topo, 2003.

BRASIL. **Programa Nacional de Direitos Humanos**. Brasília: Ministério da Justiça, 1996.

_____. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRITO, J.H. Silveira de. **Lévinas, Husserl e a consciência activa**. In: Revista Portuguesa de Filosofia. Lisboa, p. 87-95, 1991.

BUCKS, René. **A Bíblia e a ética. Filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola.1997.

CHAUÍ, Marilena. **Heidegger, vida e obra** (prefácio da coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

CINTRA, Benedito E. Leite. **Paulo Freire: Entre o Grego e o Semita. Educação: Filosofia e Comunhão**. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 1992.

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

COSTA, Márcio Luís Costa; JUNIOR, Wercy Rodrigues Costa. **Desejo Metafísico, Desejo do Infinito e Rosto na Ética de Emmanuel Lévinas**. Kínesis, Vol. II, nº04 de dezembro de 2010, pp. 83-94.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2ª edição. São Paulo: Saraiva, 2001.

CANDAU, V. M. Qualidade da educação: questões e desafios. In: **Revista Novamerica/Nuevamerica**, nº 114. Rio de Janeiro: Novamerica, 2007.

_____. **Educação em direitos humanos: principais desafios**. Rio de Janeiro: 2005 (mimeo).

- CANDAU, V. M. e SACAVINO, S. (Orgs.) **Educar em direitos humanos. Construir democracia.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000c.
- CARVALHO, J. S. (Org.). **Educação, cidadania e direitos humanos.** Petrópolis: Vozes, 2004
- COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos.** São Paulo: Saraiva, 2004.
- DARTIGUES, André. **O que é Fenomenologia?** São Paulo: Editora Centauro, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Violence et Méthphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas**”, in IDEM, L’écriture et la différence, Paris: Ed. Du seuil, 1967.
- DUGIN, Alexander. **Contra o Ocidente: Rússia contra ataca.** 1ª edição. 204 páginas.
- _____. **A Quarta Teoria Política.** Editora Austral. 2ª edição. 258 páginas. 2012.
- _____. **Geopolítica do Mundo Multipolar.** Editora Austral. 1ª Edição. 232 páginas. 2010.
- FABRI, Marcelo. **Desencantamento a ontologia: subjetividade e sentido ético em Lévinas.** Porto Alegre: EDIPURS, 1997.
- _____. **Ética e Dessacralização.** Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 1995.
- _____. **Fenomenologia e Cultura: Husserl, Lévinas e a motivação da ética do pensar.** Porto Alegre: EDIPURS, 2007.
- FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa.** Campinas, São Paulo: Papyrus, 1994.
- FOLSCHIED, D. e WUNENBURGER, J.J. **Metodologia Filosófica.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões.** São Paulo. Vozes Editora, 2012.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Tolerância.** São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. **Política e educação**: ensaios. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2001a.
(Org. e notas de Ana Maria Araújo Freire).

_____. **Pedagogia do oprimido**. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra,
1982.

_____. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. São Paulo: Editora UNESP,
2001b.

FRITZSCHE, P. K. O que significa educação em direitos humanos. 15 teses. In:
GADOTTI, Moacir. **Qualidade na Educação: uma nova abordagem**. COEB,
2013.

GAMBOA, S. S. **Epistemologia da pesquisa em educação**. Campinas: Práxis,
1996.

GENTILI, Pablo (org). **Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em
educação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação**. Campinas: Autores
Associados, 2001. – (Coleção polêmicas do nosso tempo; 79).

HALLIDAY, Fred. **Repensando as Relações Internacionais**. Porto Alegre:
UFRGS, 2001.

HARVEY, David. **O neoliberalismo: história e implicações**. São Paulo: Loyola,
2008

_____. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2004

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. V.I. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1989.

_____. **Sobre o problema do ser**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HUSSERL, Edmund. **A idéia Fenomenológica**. Rio de Janeiro: Edições 70. 1993.

_____. **Meditations Catésiannes**. Paris, 1969.

JAPIASSU, Hilton. **Sinal de contradição e unidade, Interpretações e
ideologias**. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1977.

JR, João Ribeiro. **Fenomenologia**. São Paulo: Ed. Pancast, 1991.

KORELC, Martina. **O problema do Ser na Obra de Emmanuel Lévinas**. Tese de
Doutorado. Porto Alegre. PUCRS, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, La Haye:
M. Nijhoff, 1974.

- _____. **Da existência ao Existente**. São Paulo: Papirus, 1998.
- _____. **De Deus que vem à idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa. Instituto Piaget. 1967.
- _____. **Do Sagrado ao Santo. Cinco Novas Interpretações Talmúdic**s. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001
- _____. **Ética e Infinito**: Lisboa: Edições 70, 1982.
- _____. **Entre nós- Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **Novas Interpretações Talmúdic**s. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2002.
- _____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LUCKESI, Cipriano C. **Avaliação da Aprendizagem**. São Paulo: Ed. Cortez, 2002.
- MATURANA, Humberto. **Cognição, Ciência e Vida Cotidiana**. Belo Horizonte, ed.UFMG, 2000.
- MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, a2002.
- _____. **Ciência com consciência**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, b2002.
- _____. **Os sete saberes necessários para a educação do futuro**. 6. ed. São Paulo: Cortez, c2002.
- _____. **A prática da transdisciplinaridade**. In: NICOLESCU, Basarab (org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: UNESCO, 2000.
- NOLETO, Marlova J. Abrindo espaços. **Educação e cultura para a paz**. 3. edição, Brasília, 2004.
- NOVASKY, João Crema. **Fenomenologia da Ação**. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). Unicamp, Campinas, 1984.
- NUNES, César. **Educar para a Emancipação**. 1ª edição, Florianópolis, Shopphos, 2003.

_____. **A educação Brasileira, as Novas Diretrizes Curriculares e a Formação de Professores.** In; ROMÃO, Eliana, NUNES, César, CARVALHO, José R. (orgs): Educação, Docência e Memória: Desafios para a formação de professores. Librum editora, Campinas- SP, 2013.

OLIVEIRA, I. B. de. **Boaventura & a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Os desafios da ética contemporânea.** THEMIS - Revista da Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará, Themis Fortaleza V.6 n.2 p. 1-403 ago/dez 2008.

PASSOS, Elder Machado. **Relação Entre Ética e Política no Pensamento de Emmanuel Lévinas.** Tese de Doutorado. São Paulo. USP, 2012.

PEIXOTO, José.(org). **Interações entre fenomenologia e educação.** Campinas: Ed. Alínea, 2003.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **Lévinas- a reconstrução da subjetividade.** Porto Alegre: EDIPURS, 2002.

_____. **A relação ao Outro em Husserl e Lévinas.** Porto Alegre: EDIPURS, 1994.

_____. **Resolução de Conflitos e ética da alteridade:do Rosto do Outro em Lévinas a uma nova noção de Justiça.**In: CARBONARI, Paulo C.,COSTA, José. A, DALMÁS, G. (orgs) Ética, Educação e Direitos Humanos: Estudos em Emmanuel Lévinas. Passo Fundo, IFIBE, 2008.

PIAGET, J. **Juízo moral.** Rio de Janeiro: Forense,1994.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional.** 4ª edição. São Paulo: Max Limonad, 2000.

PIVATTO, Pergentino S. **A ética de Lévinas e o sentido do humano- Crítica à ética ocidental e seus pressupostos.** Veritas. Porto Alegre, vol. 37,n. 147, p.325-363, set/ 1992.

_____. **Conferência sobre E. Lévinas.** 1º semestre de 2006. Caxias do Sul, Rio Grande do Sul.

_____. **Violência, guerra e paz em Lévinas: o sentido do humano.**In: CARBONARI, Paulo C.,COSTA, José. A, DALMÁS, G. (orgs) Ética,

Educação e Direitos Humanos: Estudos em Emmanuel Lévinas, Passo Fundo, IFIBE, 2008.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres.** Petrópolis, Vozes, 1999.

POIRIÉ, F. **Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?**, Lyon: La Manufacture, 1987.

POSTMAN, N. e WEINGARTNER, C. **Contestação; Nova Fórmula de Ensino.**, Editora Expressão e Cultura, Rio de Janeiro, 1974.

_____. **As classes sociais no capitalismo de hoje.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Poder político e classes sociais.** São Paulo: Martins Fontes, 1977.

POULANTZAS, Nicos; MILIBAND, Ralph. **Debate sobre o Estado capitalista.** Porto: Afrontamento, 1975.

REZENDE, Antônio Muniz de. **Educação e Ser no mundo.** . Tese (Livre docência em Filosofia da Educação). Unicamp, Campinas, 1978.

ROSA, Luis Carlos Dalla. **Educar para a Sabedoria do Amor: Epifania do Rosto do Outro como uma Pedagogia do Êxodo.** Tese de Doutorado. São Leopoldo. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 2010.

SACAVINO, S. Educação em Direitos Humanos e Democracia. In: CANDAU, V. M. e SACAVINO, S. (Orgs.) **Educar em direitos humanos. Construir democracia.** Rio de Janeiro: DP&A, 2000a.

SACAVINO, S. e CANDAU, Vera M.(orgs) **Educação em Direitos Humanos. Temas, questões e propostas.** Rio de Janeiro, Editora De Petrus et Alli Editora, 2008.

SAVATER, Fernando. **O valor da educação.** São Paulo: Ed. Martins fontes, 1998.

_____. **Ética para meu filho.** São Paulo: Ed. Martins fontes, 2000.

SAVIANI, D. **A Filosofia na formação do professor.** PUC/SP. Revista D/doto I, 1975

_____.**Educação: Do senso comum à consciência Filosófica.** São Paulo: Cortez, 1980.

_____. **Pedagogia histórico-crítica: Primeiras aproximações.** 2ª edição
São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1991.

SCHOLEM, Gershom. **O Nome de Deus. Teoria da Linguagem e Outros Estudos da Cabala e Mística Judáica II.** São Paulo, Editora Perspectiva, 1999.

SILVA, Marcelo Donizete da. **Educação, Ideologia e Complexidade: contribuição para a crítica do pensamento de Edgar Morin e sua interface com a educação brasileira.** Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2010.

SUSIN, Luis Carlos. **Lévinas e a Educação para a Política.** In: CARBONARI, Paulo C., COSTA, José. A, DALMÁS, G. (orgs) *Ética, Educação e Direitos Humanos: Estudos em Emmanuel Lévinas*, Passo Fundo, IFIBE, 2008.

TIM, Ricardo. **Conferência sobre E. Lévinas.** 1º semestre de 2006. Caxias do Sul, Rio Grande do Sul.

_____. **Por uma Pedagogia da Alteridade: repensando a Educação com Lévinas.** In: CARBONARI, Paulo C., COSTA, José. A, DALMÁS, G. (orgs) *Ética, Educação e Direitos Humanos: Estudos em Emmanuel Lévinas.* Passo Fundo, IFIBE, 2008.

UNESCO. **Exclusão intraescolar nas escolas públicas brasileiras: um estudo com dados da prova Brasil 2005, 2007 e 2009.** Série Debates ED, Nº 04 – abril de 2012. ISSN 2236-2843

UNESCO. **Educação, um Tesouro a Descobrir.** Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. Brasil, 1996. ISBN: 85-249-0673-1

VYGOTSKY, LS. **A formação social da mente.** São Paulo: Martins Fontes; 1998.

ZAJDSZNAJDER, Luciano. **Travessia do pós- moderno.** Rio de Janeiro: Gryphus, 1992.

ZILLES, Urbano. **Gabriel Marcel e o Existencialismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ZIZEK, Slavoj, **Smashing the Neighbor's Face.** Manufacture. 2006.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Eu e Tu.** Martin Buber: Introdução e Tradução. 8ªed. São Paulo: Centauro, 2004.